

Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

TÜRKİYE'DE
İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ VE HAREKETİ
SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
Kitap No: 31

Yayın Koordinatörü
Ömer Arısoy

**Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi
Sempozyum Tebliğleri**

Editör
İsmail Kara
Asım Öz

Koordinatör
Ali Öztürk

Tashih
Aykut Ertuğrul

ISBN 978-605-85988-3-6
TC Kültür Bakanlığı
Sertifika No: 20640

1. Baskı
İstanbul, Aralık 2013

Kitap Tasarım **Salih Pulcu**/HAYAT
Tasarım Uygulama **Ayşenur Gönen**

Baskı-Cilt Denizatı Ofset
Adres 100. Yıl Mahallesi, Matbaacılar Sitesi, 2. Cadde
No: 202/A Bağcılar-İstanbul
Sertifika No: 15351
Tel: 0212 325 71 25

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

444 1984
www.zeytinburnu.bel.tr

TÜRKİYE'DE
İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ VE HAREKETİ

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

Editörler
İsmail Kara
Asım Öz

ZEYTİNBURNU
BELEDİYESİ

SUNUŞ

Kıymetli okurlarımız,

Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesinden bu yana, bu topraklarda yaşayan toplumlar, Batı sömürgeciliği/emperyalizmi karşısında derin bir bocalama ve mağduriyet yaşamış, sürekli bir cevap arayışı içinde olmuşlardır. Birkaç yüzyıl boyunca süren bu cevap arayışı, hayatiyetini arttırarak devam etmektedir. "İslâmcılık Düşüncesi" ise eğrisiyle doğrusuyla bu coğrafyanın ürünü olan ve bu anlamda yerliliğini muhafaza eden bir fikir olması hasebiyle üzerinde düşünülmeyi fazlasıyla hak etmektedir. İslâm milletinin damarlarında hâlâ güçlü bir nabız gibi atan "İslâmcılık Düşüncesi" üzerinde yapılacak Türkiye merkezli çalışmalar, geleceğe dair yeni teklifler üretmemizi ve yeni bir dünya tasavvur edebilmemizi de sağlayacaktır.

Bu duygu ve düşüncelerle, sayın hocamız Prof. Dr. İsmail Kara'nın rehberliğinde, 17-18 ve 19 Mayıs 2013 tarihlerinde, bu konuda düşünen, yazan, mesele hakkında bir fikri, söyleyecek bir sözü olan hemen her kesimden yazar, akademisyen ve sanatçının bir araya gelmesine vesile olan bir sempozyum düzenledik.

Yoğun bir katılımla gerçekleşen "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Sempozyumu"na gösterilen ilgi umduğumuzdan bile öteydi. Gerek sunulan tebliğler, gerekse basının konuya ilgisi ve sonrasında çıkan "İslâmcılık" merkezli tartışmalar göz önüne alındığında; doğru yolda olduğumuza olan inancımız bir kez daha perçinlenmiş; "İslâmcılık Düşüncesi"nin, üzerinde düşünülmeyi hak eden en önemlisi de hâlâ yaşayan ve dolaşımda olan bir düşünce olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu yüzden en başından planladığımız gibi sempozyum tebliğlerini kitaplaştırma faaliyetlerimize bir an önce başlayıp nihayete erdirdik. Bize göre bu kitap, herhangi bir sempozyumun tebliğlerinin bir araya toplanmasından ibaret alelade bir toplam değildir; bilakis önümüzdeki yıllarda daha çok konuşulacak, düşünülecek bir konu hakkında ortaya konulmuş nadir kaynak eserlerden birisidir.

Son olarak, başta hocamız Prof. Dr. İsmail Kara olmak üzere sempozyumda emeği geçen bütün arkadaşlarıma, tebliğ sahiplerine, misafirlerimize ve okurlarımıza şimdiden teşekkür ediyorum.

Murat AYDIN

Zeytinburnu Belediye Başkanı

KİTAP HAKKINDA

Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri adlı bu kitap temelde 17-19 Mayıs 2013 tarihleri arasında Zeytinburnu Belediyesi'nde düzenlenen sempozyuma dayanmaktadır. Elinizdeki kitap sempozyum etkinliğine dayanmasına karşın hem düzenlenişi hem de muhtevası bakımından birtakım farklılıklar taşımaktadır. Zira tebliğler kitabının sempozyumdaki sunumlarla sınırlı kalmaması başından beri düşündüğümüz bir şeydi. Kitabı mümkünse daha kalıcı, daha sistematik ve ileride daha mütekâmil hale getirilmeye açık bir müracaat kitabı halinde hazırlayabilmek için tebliğlerin nihai hâlinin teslimini sempozyumun tarihiyle ilişkilendirmeyi uygun görmedik.

İslâmcılık, şöyle ya da böyle nasıl tanımlanırsa tanımlansın Türkiye ve dünya gündemini meşgul etmeye devam etmektedir. Sempozyumun hedefi İslâmcılık düşüncesinin tarihini ve meselelerini Türkiye merkezli olarak tartışmak/konuşmak olduğu için bu hususun tebliğ metinlerinde birinci sırada gözetilmesini özel olarak arzu ettik. Bu sebeple kitap, Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi/hareketi bakımından çoğunlukla başlangıç noktası olarak kabul edilen yıllardan günümüze uzanan bir giriş yazısıyla başlamaktadır. Ardından meselenin farklı boyutlarını irdeleyen metinler büyük ölçüde kronolojiyi dikkate alacak şekilde sıralanmaktadır. Aynı şekilde, kitabın sonunda yer alan ve varlığını kendisinden önceki fikir ve hareketlere borçlu olan aktüel İslâmcılık tartışmaları, İslâmcılığın anlaşılması noktasında karşılaşılan kırılma noktalarını işaretlemesinden dolayı mühimdir.

Bu nedenle sempozyumda sunulan tebliğler elinizdeki kitaba alınırken sempozyum programı çerçevesinde değil, meselenin tarihsel seyri içerisinde uygun görülen bölümlere yerleştirilmiştir. Sempozyum programı kitabın sonuna konularak sempozyumun hatırda tutulması amaçlanmıştır. Sempozyum katılımcılarının bir kişi hariç metinlerini teslim etmiş olmaları etkinliğe verilen değeri göstermektedir. Öte yandan sempozyuma farklı sebeplerle katılamayan fakat yazı vermek isteyen hocalarımızın ve yazarlarımızın metinlerini sempozyum tebliğleri kitabına dâhil etmek niyetimizi kısmen de olsa gerçekleştirdik. Sempozyumun sınırlılığı sebebiyle başlık açamadığımız fakat tamamlayıcı olacağını düşündüğümüz bazı araştırmalara da bu kitapta yer verdik. İslâmcılıkla ilgili/ilişkili konulara, dönemlere ve kişilere dair daha analitik çalışmalar da bu kitaba dahil edilmiştir. Böylece İslâmcılığın tarihsel süreci içindeki süreklilikler, kopuşlar, dönemsel bağlamların tesirleri, temalar ve kişiler ekseninde Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesinin eleştirel- analitik bir dökümü çıkartılmaya çalışılmıştır.

Kitabı oluşturan bölümler mümkün mertebe sempozyum programı dikkate alarak adlandırılmıştır. Kitapta yer alan metinlerde kısmi teknik düzeltiler haricinde yazarların başlık, noktalama, yazım, imla özellikle de meseleyi ele alma/sunma tercihlerine sadık kalınmıştır. Yazarların İslâmcılıkla ilgili konuları, temaları ve kişileri ele alma süreçlerinde ortaya koydukları öznel yorumlara da müdahale edilmemiştir. Kitabın sonuna eklenen isim dizininde öncelikle İslâmcılıkla alakalı kişi, eser, hareket, dönem, yapı vb. hususlar dikkate alınmış kitapta yer alan isimlerin tümüne yer verilmemiştir.

Metinler dikkatle okunduğunda hem kapsam hem de muhteva bakımından birtakım farklılıkların olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır. Belirli bir tartışmaya odaklanan makaleler yanında, daha sistematik ve yeni yaklaşımlar geliştiren makaleler de bulunmaktadır. Kimi zaman monografik yanı baskın kimi zaman da kronolojik döküm sunan makaleler de görülecektir. "Tarihsel Sürece Bakışlar", " İslâm Yorumları", "Dönemler ve Zihniyetler", "Sanat ve Edebiyat" bölümleri İslâmcılığın sadece siyasal bir akıma indirgenmesinin yanlışlığını göstermesi bakımından önemli. Özellikle "Tercümeler ve Etkileri" kısmında yer alan tebliğlerin/yazıların ele alınan kişilerin fikirlerinin Türkiye'ye intikalinin kronolojisi yanında, oluşturdukları fikri-siyasi etkilere temas etmiş olmaları, 1960 sonrası İslâmcılık araştırmalarına ciddi bir katkı sunmaktadır.

"Öncüler ve Dönüştürücüler" kısmındaki tebliğlerde ele alınan özel tema yanında söz konusu kişinin genel olarak İslâmcılık düşüncesi içindeki yerinin, bu mesele etrafındaki ana düşüncelerinin özet bir sunumunun yapılmış olması, İslâmcılığın farklı boyutlarını düşünmek için önemli bir imkân olarak görülebileceğini belirtmeliyiz.

Bu kitap, kendine çizdiği sınırlar dâhilinde, Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesi ve hareketinin özgül mecralarının niteliği üstüne geliştirilmiş düşünceleri, belirli bir genellik ölçüsünde okuruna yeni okumalara davet eden bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Şunu ısrarla vurgulamak gerekir ki; bu kitapla amaçlanan şey Türkiye'deki İslâmcılığa dair olay, kişi, olgu ve temaları açık-örtük, doğrudan-dolaylı bileşenlerinin tümünü "tüketici" bir şekilde derleyip toparlamak değil, daha sonraki çalışmalara zemin teşkil edecek bir çerçeve sunmaktır. Zira kronolojik ve tematik olarak İslamcılığı bütünüyle kuşatmak bir kitabın kaldıramayacağı evsafta çok yönlü kapsamlı çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Nitekim, Meşrutiyet dönemi İslâmcılığının düşünsel ve siyasî mirası, İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş sonrasında İslâmcı akımlar, İslâm iktisadı, İslâmi sol/ İslâm sosyalizmi tartışmaları, İslâmcılığın geleceği,

ümmetçilik söylemi, İslâmcı dergiler vb. konularda müstakil yazıların bu çalışmada yer alması için gerekli çabalar sarf edilmiş fakat vakit darlığı sebebiyle bu girişimlerden şimdilik bir netice elde edilememiştir. Ancak kitapta yer alan metinler söz konusu bahislere ucundan kıyısından da olsa satır aralarında değinmektedirler. Böylelikle bu kitap Türkiye'deki İslâmcılığın tarihi, kendi iç ayrımlarının yanı sıra dönemsel tartışmalarına ve değişik veçhelerine uygun bir muhteva sunmaktadır. Bu nedenle çalışmanın, sadece siyasal bir akım olmayan İslâmcı düşünüşün zihni kabullerinin analizine katkıda bulunduğunu/bulunacağını ifade edebiliriz.

Bir bütün olarak, elinizdeki kitabın İslâmcılık düşüncesinin çeşitli boyutlarını, aktörleri arasındaki yakınlıkları ve ayrılıkları, kopuşları ve süreklilikleri görme fırsatı verirken, düşünürlerin/yazarların eserlerini hatırlama ve yeniden okuma/ele alma isteği uyandıracağını umuyoruz.

Kamuoyunda ve basında da iyi bir karşılık bulan sempozyumun düzenlenmesine, yürütülmesine katkı sunan Zeytinburnu Belediyesi ve tebliğciler başta olmak herkese katkıları, ilgi ve yardımları için teşekkür ederiz.

Gayret bizden tevfik elbette O'ndandır.

Yayın Kurulu

İÇİNDEKİLER

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi
ve Hareketi
Sempozyum
Tebliğleri

GİRİŞ

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ VE HAREKETİ ÜZERİNE BİRKAÇ NOT

İSMAİL KARA

SOĞUK SAVAŞ dönemi nihayete ermek üzereyken ve erdikten sonra dünyada, İslâm dünyasında ve Türkiye'de İslâm ve İslâmcılık meselelerinin yeniden ve büyük oranda yakın tarihten farklı ölçü ve siyasetlerle, gittikçe kabalaşan bir üslupla tartışılıp konuşulduğunu ve çok yönlü yeni sert politikaların devreye sokulduğunu hatırlatarak söze girmek sanırım doğru olur. 11 Eylül 2001 hadisesiyle haklılaştırılmaya çalışılan bu zor, kıyıcı ve belirsizliklerle dolu dönem birçok şeyi etkileyecek ve değiştirecektir. Bugünden geriye doğru bakarak Türkiye'nin bu yeni ve belirsiz döneme 12 Eylül 1980 darbesiyle birlikte girdiğini söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır. 12 Eylül müdahalesi -birçok şey için olduğu kadar- ülkemizdeki İslâmcılık hareketlerinin, cemaat ve tarikatların, dindarlığın, dinle alakalı kurumların değişmesi, dönüşmesi, muhteva ve nitelik kaybına uğraması, maddî göstergeler ve nicelik itibariyle yükselmesi, bürokrasi ve sermaye-basın çevrelerine eklemlenmesi, entelektüel donanımını artırması, yeni unsurlar kazanması, uyum hattını kuvvetlendirmesi... için de 60 darbesi gibi/kadar önemli bir milâttır. 28 Şubat süreci ve "milli görüş" çizgisinden, İslâmcılıktan uzaklaştığını beyan ederek kurulan AK Parti'nin giderek kuvvetlenen bir destekle iktidara gelmesi bu hattın bir devamı mahiyetindedir[1]. 2012 yılındaki "İslâmcılık öldü mü?" başlıklı aktüel tartışma da bu uzaklaşma-iktidar ikileminin bir neticesi, bir tezahürü olarak ortaya çıktı denebilir[2].

1 Konumuz İslâmcılık olduğu için yeni sürecin Türkiye'deki sol, milliyetçilik ve Kemalizm üzerindeki dönüştürücü etkisinden ayrıca bahsetmiyoruz ama 12 Eylülden sonra benzer değişim ve dönüşümlerin, geri çekilmelerin bu fikir-siyaset gruplarında da ciddi ölçüde olduğu açıktır. Liberalizmin, serbest piyasa ekonomisinin (kapitalizmin) sınır tanımaz bir şekilde yükselişi ve kimlik-etnisite merkezli yeni tartışmalar demokrasi, insan hakları, küreselleşme, çokkültürlülük, birarada yaşama, azınlıkların çoğunluk karşısında korunması, çevrecilik gibi daha mûnis ifade kalıplarıyla bütün fikir ve siyaset gruplarını tahakkümü altına almış gözükmektedir.

2 2012 yaz ve sonbaharında basında cereyan eden bu tartışmalar iki kitap halinde büyük ölçüde derlendi: Mümtazer Türköne, *Doğum ile Ölüm Arasında İslâmcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2012; İslâmcılık Öldü mü? (haz. Seyfullah Özkurt), Ufuk Yayınları, İstanbul, 2012. Bu tartışma üzerine ⇝

Aslında Soğuk Savaş sonrası şartların İslâm dünyasındaki uzantılarından biri olarak mütalaa edilebilecek "Arap Baharı" da (bahar denecek bir tarafı olmamakla beraber) İslâmcılık meselesini İslâm dünyasında ve kısmen Türkiye'de biraz daha hareketlendirerek karmaşıklaştırmıştır. Bu da çok yönlü bir hareketlendirmedir; bir taraftan ezdiği, onurlarını kırdığı İslâmî ve İslâmcı hareketlerin bir kısmını daha sert söylem ve tutumlarla canlandırmanın, tahrik etmenin, erken doğuma zorlamanın zeminini hazırlarken diğer taraftan bazılarının sisteme entegrasyonunu kuvvetlendirecek, aynı zamanda bu düşünce ve hareketleri değiştirip dönüştürecek, biçimsizleştirecek ve bazılarının iç ve dış kontrolünü artıracaktır. Türkiye ve İslâm dünyasındaki iç dinamiklerin, yakın-uzak tarih tecrübelerinin, Müslüman-İslâmcı hafızanın bu müdahalelere direnci, cevabı, dönüştürme yeteneği ve nihayet uzlaşma-uyum çabaları şüphesiz bir diğer belirleyici unsur olacaktır.

Bizi de doğrudan etkileyen nerede ise evrensel bir kriz döneminde İslâmcılık gibi krizler içinde doğmuş kritik bir meseleyi Türkiye merkezli olarak konuşup tartışmak, bu topraklarda yaşayan bizler için fikrî ve ilmî bir çabadan ötede ahlâkî bir mecburiyet, bir entelektüel vazife olarak da önümüzde durmaktadır. "Türkiye merkezli olarak konuşmak" üzerine bir miktar durmak lazım. Çünkü 1924 yılına yani hilafetin kaldırılışına kadar İslâmcılık fikriyatının ve hareketlerinin merkezi olan İstanbul/Türkiye önce tekpartili yıllarda Cumhuriyet ideolojisi yüzünden sonra bu sebebe ilaveten özellikle 1960 ihtilali sonrasında, tercümeler yoluyla gelen aktivist ve entelektüel İslâmcılık üzerinden kendini bu konuda (başka konularda olduğu gibi) ihmal etti, merkezî konumunu unuttu, 1924 yılında kesintiye uğrayan büyük bir gelenek ve birikimle irtibata geçmeyi yeteri kadar başaramadı, buna paralel olarak da oryantalistik çalışmaların yaklaşımlarına nerede ise mahkûm oldu; meseleye ağırlıklı olarak Mısır merkezli, kısmen Hindistan-Pakistan, devrimden sonra da İran merkezli bakar oldu.

Hâlbuki Türkiye'nin hiçbir zaman üst bir siyasetten bağımsız olarak işlemeyen oryantalistik çerçevelerden, anlama-açıklama biçimlerinden, hükümlerinden şüphe etmesi, en azından tenkitçi bir gözle bakması ve İslâm coğrafyasında olup bitenleri önemseyerek takip etmekle beraber öncelikli olarak buradan, kendi durduğu yerden oralara yönelmesi gerekirdi, beklenirdi. Aynı veya benzer başlıkları tartışan yabancı akademisyenlerden, basın-yayın organlarından, uluslararası siyaset aktörlerinden hem muhteva ve tahlil tarzı hem de istikamet ve gelecek tasavvuru açısından bizi (hangi fikre ve tercihe mensup olursa olsun Türkiye'de yaşayan herkesi) ayıracak olan da "Türkiye merkezlilik" olabilir. Çünkü bizim için bu mesele doğrudan ve hayati bir mesele iken onlar için dolaylı, araç mesabesinde ve ağırlıklı olarak Türkiye'ye ve İslâm dünyasına bilgi düzeyinde nüfuz, siyaset düzeyinde tahakküm ve dönüştürme arayışlarının bir parçası olarak işlemektedir[3].

bizimle yapılmış bir röportaj için bk. "Her Müslüman İslâmcıdır İfadesi Biraz Teşvik Kokuyor", *Star*, 13 Ağustos 2012 (haz. Fadime Özkan).

3 Bu vurguyu yerelliğe mahkûm olmak yahut sadece milliyetçilik olarak anlamak yanlış, en azından eksik bir anlama olmalıdır. Dikkat çekilmek istenen husus 60 sonrası şartlarda İslâmcılıkta

İhya Fikri ile Modernizm Arasında Bir Düşünce

Bu noktada yıllar önce İslâmcılık düşüncesi ve hareketi için yapmaya çalıştığım bir tarife döneceğim:

> "İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününü ihtiva eden bir düşünce ve harekettir".

"İslâmcılık" adlandırmasının tarihi 1913 yılına kadar gidiyor. Aynı yıllarda hem Akif hem de Ziya Gökalp tarafından "İslâmlaşmak"ın da kullanıldığını görüyoruz. Daha geride "İttihad-ı İslâm", "Vahdet-i İslâmiye", "Tevhid-i İslâm" (İslâm Birliği, Panislâmizm), "Fikr-i İslâmiyet", "İslâmiyet politikası/siyaseti", "İslâmlık meslek-i mahsusu", "İslâmlık fikri" kullanımları var. Aynı veya yakın anlamda "İhya, Islah, Tecdid, İntibah (uyanış), Necât (kurtuluş)" kavramları da kullanılıyor. Bugün daha ziyade akademik çevrelerde kullanılan hatta bir ders adı olan Çağdaş İslâm Düşüncesi başlığı da muhteva olarak büyük ölçüde İslâmcılığa tekabül etmektedir.

Tarif ve adlandırmalar hiç değilse birkaç hususun üzerine eğilmeyi gerektiriyor:

1. Bunlardan biri İslâmcılık düşüncesinin İslâm dünyasında ve Osmanlı topraklarında ıslahat/modernleşme hareketlerinin bir parçası, bir neticesi olarak ortaya çıktığıdır. Bunun arkasında da sebebi, kaynakları her ne olursa olsun bir yetersizlik, kendinden şüphe ve bir "yenilenme" fikrinin yattığı bir vakıadır. Bu sarsıcı şüphenin Osmanlı Devleti gibi asırlara hükmederek gelen, küffara meydan okumuş dinî-siyasî bir yapının içinde ne kadar tedirginlik verici bir mesele olduğu da hesaba katılmalıdır.

Islahat/modernleşme hareketlerine paralel giden bu süreç İslâmcılık içinde ilk bakışta paradoksal gibi gözüken iki çizginin birlikte var olmasını mümkün ve gerekli kılacaktır; bir taraftan modernleşme hareketlerinin getirdiği veya teklif ettiği bazı fikir, kurum ve uygulamalara, tavır ve yaşama biçimlerine din-gelenek merkezli olarak karşı çıkacak, ayrıca cihad kavramını yeniden yorumlayarak küffara, sömürgecilere karşı direnecek, ilmî-fikrî direnç odakları oluşturacak, Müslüman halkın hissiyatını kuvvetlendirecek; diğer taraftan da bu fikir, kurum ve uygulamalara uyum sağlamaya çalışacaktır. Avrupa'nın/Batının, batı medeniyetinin hem bir düşman hem de "merci-i taklit" olarak yani hem mücadele edilmesi hem de takip ve taklit edilmesi gereken bir dünya olarak görülmesi de bu süreç içinde ortaya çıkacaktır.

ümmetçiliğin, milliyetçilikte Turancılığın, solda enternasyonalizmin Türk aydınlarının kafasında merkezi/Türkiye'yi/bizi zayıflatma ve bulanıklaştırma istikametinde işlediğidir. Meselenin bu yönü yeterince düşünmediğimiz, bu yüzden de çözemediğimiz mühim bir problem gibi durmaktadır.

Bu düşünce ve tavır-davranış biçimleri İslâmcılık hareketini bütün tarihi boyunca hem siyasî manada muhalif ve fikrî manada tenkitçi hem de uyuma, yeni yorumlara, yeni siyasî ve sosyal akışa katılmaya talip ve hevesli; yani hem modern(ist), hem dindar-muhafazakâr, hem de dinî olanı siyasî-sosyal bir proje, bir söylem halinde sunan, buradan bir kurtuluş düşüncesi çıkaran ideolojik bir karaktere büründürecektir. (Yazı boyunca kullanacağımız uyum ifadesi daha ziyade şartlara uygun olanı hatta dayatılanı bir şekilde tercih ve kabul etme manasında kullanılacaktır. Bunun karşısında her halükârda doğruya ve asla sadakat yahut yeniye karşı hassasiyet vardır).

2. İslâmcılık modern dönemde ortaya konmuş, bütünlüğü olan yeni bir din ve İslâm yorumudur. Daha büyük daireler olarak İslâm'ın ve Müslümanlığın içinde yer alması onun yeni ve dönemsel taraflarını örtmemelidir. Siyaset alanı (siyaset düşüncesi, siyasî kurumlar, siyasî üslup...) bütün tarihi boyunca entelektüel İslâmcılığın önemsediği, bazen/çoğunlukla öne çıkardığı bir alan olmakla beraber ona indirgenemez. (Hem dünyada hem de ülkemizde bu hareketin programlı olarak siyaset üzerinden ve onunla sınırlı bir çerçevede ele alınması çalışmaların muhtevasını ve yorumların seviyesini ciddi denebilecek ölçüde ve olumsuz etkilemiştir, etkilemektedir. Son tartışmanın da sadece siyaset hatta nerede ise AKP'nin konumu ve etkileri üzerinden yürütülmesi bu bakımdan talihsizlikleri artıran bir fonksiyon icra etmiştir). Çünkü itikadî alan dahil olmak üzere, kaynaklar (Kur'an ve sünnet), ibadetler, muamelât (hukuk ve mevzuat), ahlâk, sosyal hayatın düzenlenmesi, eğitim, kadın meselesi merkezli olarak aile, gayrimüslimlerle münasebetler, cihad, ev, şehirleşme, mimari, edebiyat, tarih, felsefe... konuları, bütünüyle İslâmî ilimler ve İslâm kültür unsurları, kurumlar... bu yeni(likçi) din ve İslâm yorumuyla irtibatlı olarak yeni veçheler almış, yeni unsurlar kazanmış, buna paralel olarak hiyerarşiler, tarifler ve üsluplar değişmiştir. En geniş manada gelenekle İslâmcılık arasındaki gerilim alanları buralardan çıkacaktır.

Siyaset alanının başından itibaren başat bir konu olması büyük ölçüde İslâmcılığın kaynağıyla yani ıslahat hareketlerinin beka fikri, devleti ve dini "kurtarmak" öncelikli olarak başlamış olmasıyla alakalıdır. Bu durum İslâmcılık düşüncesinin pratik, aksiyona dönük, hissiyatı ve retoriği önemseyen yönünü de bir ölçüde açıklar. Sünnî İslâm siyasî geleneğinde ve Türk siyasî kültüründe zaten var olan din-devlet birlikteliği yahut zaruri ilişkisi modernleşme döneminde belki biraz farklı saiklerle fakat bir daha kuvvetlenecektir. Gelenekle olan problemli ve parçalı/parçalanmış münasebetleri İslâmcılığın radikal ve "devrimci" taraflarını besleyip kolaylaştırırken devletle, devlet anlayışıyla ve toplumun değerleriyle olan münasebeti muhafazakâr-dindar yönlerini kuvvetlendirecektir.

3. Kaynak ve gelenekle münasebet meselesine intikal etmişken İslâmcılığın İslâm tarih tecrübesiyle, İslâm ilim ve kültür mirasıyla ilişkisinin devamlılık ilişkisi mi, kopukluk/kırılma ilişkisi mi olduğu meselesi üzerinde de durmak gerekecektir. Bu mesele İslâmcılığın İslâm'ın ve Müslüman toplumların iç dina-

miklerinden mi yoksa haricî etkilerden mi kaynaklandığı şeklinde de vaz edilebilir. İç dinamiklere vurgu yapan açıklama biçimleri ihya-ıslah-tecdid kavramları üzerinden bir çerçeve oluşturmakta, bununla sınırlı olarak bir devamlılık çizgisi aramaktadır. Bu görüşe göre diyelim ki Mehmet Akif yahut Muhammed Abduh Muhammed b. Abdülvehhab, Şah Veliyyullah Dehlevî, İbn Teymiye, Gazzâlî gibi muslıh ve mücedditlerin beklenebilir/normal bir devamıdır ve onların kendi zamanlarında yaptığı şeyi yapmakta yani kaynaklarla içinde yaşanılan dönem arasındaki mesafenin oluşturduğu problemleri ve tortuları kaynakları esas alarak tashih ve tadil etmektedirler. İslâmcılığı felsefî manada ve hem ortaya çıktığı zaman-zemin hem de muhteva-ana tezler itibariyle modern (hatta modernist) bir hareket olarak görenler ise askerî mağlubiyetlerin, sömürgeleştirme teşebbüslerinin ardı sıra gelen Avrupa'nın ve modern Batı düşüncesinin etkisini, belirleyiciliğini birinci sıraya çıkarmakta ve bunun bir neticesi olarak da kopukluk/kırılma ilişkisini daha kuvvetli görmektedir.

Doğruya yakın tesbit belki bu ikisinin arasında bir yerdedir veya tek tek konulara, kişilere ve dönemlere göre öncelik sıralaması değişebilir. Fakat İslâmcılık düşüncesindeki modern, hatta seküler ve pozitivist güçlü damar hesaba katılmadığı ve İslâm tarih tecrübesine, İslâm ilim ve kültür mirasına karşı mesafeli, tenkitçi, tasfiyeci tutumu gözönünde bulundurulmadığı zaman bu düşüncenin devamlılık-kırılma hatları üzerinde doğru ve yerinde anlaşılması ve değerlendirilmesi herhalde mümkün olmayacaktır.

4. İslâmcılık Osmanlı topraklarında ve İslâm dünyasında modernleşme hareketlerinin ortaya çıkardığı fikirlerden biri fakat en yaygını ve en önemlisidir. En etkili ve en yaygın olmasını mümkün ve zaruri kılan şey İslâm dünyasında ıslahat/modernleşme hareketlerinin aynı zamanda dinî bir mesele, dinin gerektirdiği bir şey, en yumuşak ifade ile dinî açıklamaya büründürülmüş, dinî meşruiyeti sağlanmış bir hadise olarak anlaşılmış ve sunulmuş olmasıdır. Bir başka şekilde söylersek -felsefî olarak ne kadar problemli, hatta imkânsız gözükürse gözüksün- modernleşme dinîleşme ve İslâmlaşma ile kuvvetli bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Bu durum diğer fikir hareketlerinin (Osmanlı-Türkiye tecrübesi itibariyle diyelim ki milliyetçilerin, batıcıların, sosyalistlerin) de aynı zamanda bir İslâmî (hatta İslâmcı!) fikir ve politikaya, dinî bir programa sahip olmalarını gerektirmiş yahut mümkün kılmıştır. (Türkiye 1924 sonrasında bu çizgiden kopacak ama diğer büyük İslâm coğrafyalarında bu hat bir şekilde devam edecektir. II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda kuvvetlenecek İslâm sosyalizmi, İslâm ekonomisi/kapitalizmi, faizsiz bankacılık/finans kurumları tartışmalarını, çalışmalarını ve bunları yapanların, taşıyıcıların, mütercimlerin kimliklerini bu arada hatırlayabiliriz)[4].

4 Uç bir örnek olarak Abdullah Cevdet ve *İctihad* mecmuasının Sultan Abdülhamit, II. Meşrutiyet ve Mütareke devirlerinde ne ölçüde "kuvvetli bir İslâmî program"a sahip olduğunu görmek için bk. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 129-58, "Bir toplumsal ilerleme ve siyasal muhalefet aracı olarak İslâm dini" ⊶

5. Her düşünce hareketinin ilim-bilgi anlayışı birkaç katmandan oluşur. Bunları genel bir ifade ile hissiyat-malumat-bilgi/ilim-felsefe-inanç-yaşama/tecrübe katmanları olarak vermek sanırım yanlış olmaz. Bu katmanların hepsi İslâmcılık düşüncesi için de canlı ve iddialı alanlardır. Bununla birlikte bu düşünce ve hareketin sade, hissiyatla iman arasında kolaylıkla gidip gelebilen, kolay kuşatılabilir ve yaşanabilir bir din anlayışı; tarihin tortularından ve ağırlıklarından kurtulmuş ve İslâm ilim-kültür mirasının teferruatından uzaklaşmış bir ilim-bilgi tasavvuru; hem mesafeli durulan hem de merak edilen bir felsefe ve sanat ilgisi; her halükârda pratiği, düşüncenin hayata geçmesini, yaşanmasını talep eden, buna bağlı olarak "nazariyat"tan uzaklaşan yer yer sert ve katı kurallara bağlanmış bir ideoloji ve yaşama üslubu arayışı içinde olduğu söylenebilir.

6. İslâmcı düşünce ve hareketin kurucuları, yenileyici ve sürdürücüleri Müslüman toplumların bütün katmanları arasından çıkmış kişiler olmakla beraber bunlar arasında teknik manasıyla aydın diyebileceğimiz, modern eğitim süreçlerinden geçmiş kişilerin, edebiyatçıların veya ilmiyeden olmakla beraber artık aydınlar gibi düşünüp yazanların ağırlıkta olduğu görülecektir. Bununla beraber âlimler (medreseliler), şeyhler (tekke ve tarikat mensupları), edebiyatçılar, üniversite hocaları, siyasetçiler, bürokratlar, matbuat mensupları da küçümsenemeyecek oranlardadır[5].

Türkiye'de 1924 sonrası itibariyle aydınların ve edebiyatçıların, yakın senelerde cemaat-tarikat mensuplarının ve gazetecilerin bariz bir şekilde öne çıktığı bir vakıadır. Hem insan unsuru hem de muhteva açısından bu farklılaşma, daralma ve seyrelmeyi hazırlayan en önemli sebep medrese ve tekkelerin kapatılmış ve esas ilim-irfan damarının tahrip edilmiş, itibarsızlaştırılmış olmasıdır. 1960'lı yıllardan itibaren İmam Hatip Okulu-Yüksek İslâm Enstitüsü-İlahiyat Fakültesi çevrelerinin İslâmcılık düşüncesine doğrudan veya dolaylı katkısı önemsenmesi gereken bir oranda ve muhtevada olmakla beraber bunları âlimden ziyade aydın kategorisinde değerlendirmek daha doğru olur. Bu çevrelerin din/İslâm/Müslümanlık ve değer müdafaalarının, anlama ve açıklama biçimlerinin tenkit ve hatta red öncelikli olması, ifade biçimlerinde açık veya örtük olarak yer alan bilim(sellik) ve akıl(cılık) vurguları da bunu gösterir. İslâmcılık düşüncesinde dinî bilgi ve vurgularla hatta şeriatçılıkla seküler bilgi ve vurguların, felsefî olarak dindışılığın içiçe geçtiği ve birbirini etkilediği bölgeler de bu aralıklarda vücut bulmaktadır.

Yalnız İslâmcılığın bir ilim hareketinden ziyade bir aydın hareketine dönüşmesi biraz da tabiatından, savunma-koruma psikolojisi ağırlıklı doğuş şartlarından,

başlıklı bölüm. II. Meşrutiyet yıllarının İştirakçi (Sosyalist) hareketi içindeki dinî ve İslâmî muhteva için bk. Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar*, genişletilmiş 4. Baskı , BDS Yayınları, *İstanbul,* 1991, I, 27-70.

5 Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin edebiyatla, özellikle şiirle yakın ilişkisi konusunda erken ve önemli bir çalışma için bk. Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, çev. Suat Mertoğlu, Küre Yayınları, İstanbul, 2004 (Almanca baskısı Leipzig, 1921).

ideolojik boyutundan kaynaklanmaktadır. Bu noktada oryantalistik kabullerin ve dilin İslâmcılık hareketi ve düşüncesi üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkilerini, bazen belirleyiciliğini hesaba katmak gerekecektir. Buna uluslararası siyaset merkezlerinin ve araştırma kurumlarının İslâmcılık düşüncesi ve hareketleri üzerindeki uyarıcı ve yönlendirici etkisi de denebilir. Bu vakıa İslâmcılığın aynı zamanda bir oryantalizm tenkidi veya küfrün tasallutuna, sömürgeciliğe olduğu kadar ona karşı da bir savunma mekanizması, bir cevap arayışı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.

7. Geleneksel yapıların, tarikatların (yakın zamanlarda cemaatlerin), muhafazakâr-dindar kitlenin, geleneksel din anlayışı ve yaşantısının/Müslümanlığın İslâmcılık hareketi açısından nerede durduğu başından beri çift taraflı işleyen tartışmalı ve nazik bir konudur. Bunun birkaç sebebi var. Muhtemelen en önemlisi İslâmcılık hareketinin büyük ölçüde tasavvuf kültürünü, tarikatları geleneksel din anlayışının da sorumlusu tutarak ifsat olmuş ve ifsat edici bir din yorumu ve yaşama üslubu olarak görmesi, mevcut kötü durumun ana sebeplerinden biri olarak değerlendirmesidir. İslâmcılığın modernleşmeye uyum istikametinde gelişen fikir ve arayışlarının önündeki din merkezli en dayanıklı muhalefet odaklarından biri olarak görülmesi de geleneksel yapıları karşı ve menfi tarafa itmektedir. (Bu noktada İslâmcılık bütün tarihi boyunca siyasî merkezlerle ve Cumhuriyet ideolojisi dahil modernist projelerle büyük ölçüde aynı çizgide yer almaktadır).

Geleneksel yapıları ve din anlayışlarını pasif tarafa iten bu yorum kendi mantığı içinde anlamlı olmakla beraber doğruluk ve tutarlılık açısından problemlidir. Çünkü bütün İslâm dünyasında sömürgecilere ve -Millî Mücadele dâhil- küffara, müstevlilere karşı yürütülen mücadelelerde tarikatların ve Müslüman halkın en önde ve en dayanıklı unsur olduğu yakın tarihin hakikatlerinden biridir[6]. İşaret edilmesi gereken bir diğer husus İslâmcılığın zeminini ve toplumsal dayanaklarını bu geleneksel yapıların hazırladığı ve sürdürdüğü gerçeğidir. Genel manada Müslümanlaşma ve yeniliklere karşı korunma, geleneksel formları ve sembolleri sürdürme, nihayet toplumun dindar damarlarıyla münasebetler büyük ölçüde bunlar üzerinden sağlanmaktadır. (Islahatçı ve İslâmcı olarak bilinen birçok ismin hayatının bir döneminde tarikat çevrelerinde yer aldığı, birçoğunun derviş meşrep olduğu kolay tesbit edilebilecek bir husustur). Fikrî yapı, siyasî tercihler, zihniyet dünyası ve üslup ayrılıklarının ortaya çıkardığı problemler ve farklılıklar mahfuz kalmak şartıyla geniş yorumda tarikat ve cemaat yapılarını hatta Müslüman halkın dinamiklerini bir şekilde İslâmcılıkla irtibatlandırmak daha doğru olacaktır.

6 Bu konuda bazı örnekler için bk. A. Bennigsen-C. L. Quelquejay, *Sufi ve Komiser-Rusya'da İslâm Tarikatları*, trc. O. Türer, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988; John F. Baddeley, *Rusların Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil*, trc. S. Özden, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1989; Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler*, 6. Baskı, Sebil Yayınları, İstanbul, 1980; Recep Çelik, *Milli Mücadele'de Din Adamları*, 2 C., , Emre Yayınları, İstanbul, 1999.

Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesinin Kısa Tarihi

Bir kriz döneminin ardından ortaya çıkan ve krizler arasında, onlarla birlikte devam edegelen İslâmcılık düşüncesinin Türkiye'deki tarihini, bugünü de görmek için birkaç dönemlendirme içinde ele alabiliriz.

1. İttihad-ı İslâm Politikaları Dönemi (1870-1908): Aslında ilk dönemi III. Selim dönemine, tarih olarak XVIII. yüzyılın son çeyreğine, mektepleşme (laik okullaşma) sürecinin başlangıcına, askerî modernleşmeye kadar çıkarmak doğru olur. İslâmcılıkla irtibatlandırılacak ilk tartışmaların (kâfiri taklit, bilim-din çatışması, kıyafet, yabancı hoca, yabancı dil, yeni mektep...) bu yıllarda başladığını görüyoruz. Mektepleşme sürecinin ortaya çıkardığı ikili yapı (mektep-medrese ikiliği) tahmin edileceği üzere sadece adlandırma ve kurumla alakalı bir şey değil, aynı zamanda dinî alan başta olmak üzere, ilim anlayışı, bilginin kaynakları ve değeri gibi ciddi problemler ortaya çıkaracak çok yönlü bir zihniyet ve tasavvur değişikliği manasına gelecektir

Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) fermanları ıslahat alanlarını ve buna paralel olarak tartışma meselelerini hukukî alana, siyasî düşünceye, devletin yapısına, müesseselere, milletin tanımına, hak ve hürriyetlere, müsavata, rejim tartışmalarına, hilafet-saltanat sisteminden meşrutî idareye doğru genişletecektir. Bu yeni başlıkların hepsi normal olarak İslâmcılık düşüncesinin ana konuları, merkezî tartışmaları olacaktır. Kâfiri taklidin caiz olup olmayacağı tartışmasından sonra en çok kafa yorulan dinî mesele muhtemelen müsavat kavramı etrafında gayrimüslimlerle Müslümanların nasıl eşit hale getirileceği ve bunun dinen nasıl savunulacağı konusu olmuştur[7].

İslâmcılık fikriyatının mayalandığı zemin açısından önemli olan bu yakın geçmişe rağmen birinci dönemi 1870 tarihiyle başlatmamızın sebebi bu tarihten itibaren, üzerinde konuştuğumuz konu itibariyle fevkalâde önemli bir merhale olan İttihad-ı İslâm terkibinin işitilir olmaya başlamasıdır. Aslında İttihad-ı İslâm politikası, en azından ortaya çıktığı sırada Osmanlı Devleti'nin Tanzimat ve Islahat fermanları çerçevesinde yeni siyasî birliğini nasıl ve ne üzerinden sağlayacağı, buna bağlı olarak yeni Osmanlı milleti ve Osmanlı ferdini, vatandaşını nasıl tanımlayacağı arayışlarının merkezde olduğu bir kavramdır. İttihad (birlik) dairelerinin ilki olan İttihad-ı Osmanî (Panottomanizm, Osmanlıcılık) yeni Osmanlı milleti ve ferdi tarifini Müslim olsun gayrimüslim olsun *eşit* Osmanlı vatandaşı üzerinden yapıyordu. Bu politika kısmen başarısız olunca ittihad dairesi biraz daraltılarak daha mütecanis (homojen) bir çerçeveye, İttihad-ı İslâma (Panislâmizm, İslâmcılık) intikal edildi. Burada tarif Türk olsun gayrıtürk olsun *eşit ve Müslüman* Osmanlı vatandaşı üzerinden yapılacaktır. (Tarifteki gayrıtürk Müslümanlar sadece Araplardır, diğer bütün Müslüman Osmanlı kavimle-

7 Bu konuda bk. İsmail Kara, "Müsavat mı eşitsizlik mi?", *Mete Tunçay'a Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 163-89.

ri; Arnavutlar, Pomaklar, Çerkesler, Lazlar, Kürtler... Türk olarak mütalaa edilmektedir). Bundan sonraki daha dar ve daha mütecanis ittihad dairesi İttihad-ı Etrâk (Türk milliyetçiliği, Türkçülük) olacaktır.

İttihad-ı İslâm böyle bir çerçeve içinde çıkmış olmakla beraber burada kalmamış, bir bakıma İslâmcılık fikriyatının dinî, siyasî, hukukî, ahlâkî, ictimaî... bütün başlıklarını içine alacak ve Osmanlı toprakları dışına uzanacak bir genişliğe ve cesamete; "Fikr-i İslâmiyet"e, "İslâmiyet siyaseti"ne, "İslâmlık meslek-i mahsusu"na, "İslâmlaşmak"a doğru hareket etmiştir. Bu genişleme bir taraftan yeni bir "İslâm milleti" fikri ortaya çıkarırken bunu mümkün kılacak ve besleyecek yeni bir din yorumu ve üslup arayışlarına da kaynaklık edecektir. Sultan II. Abdülhamid'in ıslahat, maarif, hukuk ve hilafet politikalarıyla birleştirerek, uluslararası siyasette bir araç haline getirerek en üst ve yaygın seviyeye çıkardığı İttihad-ı İslâm fikri Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensupları başta olmak üzere dönemin edebiyatçı ve gazeteci aydınlarının da büyük katkılarıyla II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık hareketini hazırlayan bir süreç olmuştur[8].

2. İslâmcılık Dönemi (1908-1918 veya 3 Mart 1924): Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin ve hareketinin kökleri daha geriye gitse de onu müstakil bir hareket olarak görmek, diğer düşünce hareketleri için olduğu gibi II. Meşrutiyet yıllarında mümkün olmuştur. Bu manada diyelim ki Namık Kemal, Ahmet Midhat Efendi, Ziya Paşa gibi öncüler sadece İslâmcılığın değil milliyetçiliğin ve batıcılığın da mübeşşiridir. II. Meşrutiyet sonrasındaki ayrışma ve belirginleşme öncülerde birlikte var olan bazı unsurları terk üzerinden değil birini öne çıkarma şeklinde tezahür edecektir. Bu yüzden İslâmcılık milliyetçilik ve batıcılık unsurlarını bir şekilde, bir düzeyde bünyesinde taşıdığı gibi diğer fikir hareketleri de 1924 yılına kadar kendi önceliklerine göre İslâmcılık unsurunu içlerinde taşıyacaktır.

Bu noktada Sultan II. Abdülhamit ve icraatıyla İslâmcılar/İslâmcılık arasındaki ilişki üzerine bir miktar durmak uygun olacaktır. Bilindiği gibi İslâmcılık hareketi içinde mütalaa edilebilecek aydınların, ilmiye ve tarikat mensuplarının nerede ise tamamı Sultan Abdülhamit ve onun adıyla aynileşen istibdat muhalifidir; buna karşılık meşrutiyet taraftarı, Jöntürklük ve İttihatçı harekete mensup, muhip veya yakındır. Şahsî tercihlerden uzaklaşırsak bu husustaki belirleyici ayrışma ve uzaklaşma noktasının siyasî düşünce hatta siyasî hayatın nasıl ve ne zaman modernleştirileceği üzerinden vuku bulduğunu söylememiz gerekir (Buradaki modernleştirmenin yani meşrutiyete geçişin İslâmcılar için rejimi dinîleştirme manasına geldiğini hatırlatmak lazım).

8 Bu dönem için bkz. Mümtazer Türköne,*Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991; Azmi Özcan, *Pan-İslamizm-Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, ilaveli 2. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 1997; Gökhan Çetinsaya, "İslâmî Vatanseverlikten İslâm Siyasetine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, I, 265-72.Tercüme ağırlıklı bir derleme için ayrıca bk. Mümtazer Türköne-Ümit Özdağ, *Siyasî İslâm ve Panislâmizm*, Rehber Yayınları, Ankara, 1993.

Sultan Abdülhamit'in özellikle maarif politikaları takip edildiği ve zamanında telif edilip basılan dinî muhtevalı ders kitapları tetkik edildiği zaman onun din ve ahlâk anlayışı itibariyle ne kadar İslâmcılara yaklaştığı hatta aynileştiği açıkça görülecektir. Padişahın eğitimli Osmanlı gençleri ve vatandaşları arasında modernleşme süreçleriyle uyum sağlayacak (tabir caizse modern) bir din ve ahlâk anlayışını yaymak ve kuvvetlendirmek arzusunda olduğu bellidir. Bu yayma ve kuvvetlendirme teşebbüslerini geleneksel anlamıyla dinî alanı/dinî müfredatı desteklemek manasına almak en azından eksik olur. Çünkü bu dersler ve kitaplarla sadece dinî ve ahlâkî malumat yaygınlaştırılmamakta, aynı zamanda daha seküler bir dil üzerinden dinin modernleşme süreçlerine bir şekilde uyarlanması (*tarîk-ı temeddüne sevk* edilmesi) temin edilmekte, dinin sosyal ve siyasî "faydaları" vurgulu hale getirilerek, ahlâkî tarafı öne çıkarılarak yeni yorumlara gidilmektedir. Aslında Sultan Abdülhamit özellikle Arap memleketlerindeki modern din yorumlarına (diyelim ki Afgani'nin, Abduh'un, Reşid Rıza'nın, Kevakibî'nin, Cemaleddin Kasımî'nin... dinî fikirlerine), bunların payitahtta ve kısmen taşradaki uzantılarına sıcak bakan biri hiç olmamıştır. Çünkü bu yorumların, giderek daha fazla meşrutiyetçi ve hürriyetperver çizgi üzerinde hareket eden, bir kısmı Avrupa devletleriyle, özellikle İngiltere ile irtibatlı siyasî uzantılarının Osmanlı hilafeti ve saltanatı için tehditkâr olduğunu düşünmektedir[9]. Bu müşkili halletmek için bulunan çıkış yolu modern din ve ahlâk yorumlarına dayalı eğitim anlayışından ve dilden vazgeçmek değil, bir şekilde dinîleştirilen bu yeni eğitim süreçlerini aynı zamanda Osmanlı hilafeti ve saltanatına sadakatle, halife-padişaha itaatle, devlete bağlılıkla paralel hale getirmek için her türlü gayreti sarfetmek, her tedbiri almak olacaktır. Bunun anlamı din anlayışı ve dili itibariyle modern (İslâmcılarla aynı veya yakın) ama siyasî kültürü ve devletle, padişahla alakalı tasavvurları ve alışkanlıkları itibariyle olabildiğince geleneksel, meşrutiyetperver olmakla birlikte bunun için zaman ve zemin kollayan (İslâmcılardan farklı hatta zıt) bir anlayışa ve insan unsuruna yönelmek olacaktır.

Türkiye'de İslâmcılık fikriyatının (diğer fikir hareketleri gibi) büyük yazarlarına ve etkili yayın organlarına kavuştuğu, en çok gündemde olduğu, en fazla tartışılıp işlendiği, dinî alandan siyasete, ahlâktan gündelik hayatın düzenlenmesine, kurumlaşmaya, hissiyata kadar en ziyade tesirli olduğu ve yaygınlaştığı, diğer taraftan bütün bu süreçlere bağlı olarak siyasî sistemle yakınlaştığı, muhalif olduğu kadar uyum çizgisini kuvvetlendirdiği dönem herhalde II. Meşrutiyet dönemidir. İslâmcılık hareketinin bu dönemde öne geçmesi İslâm-dinîleşme-İslâm birliği öncelikli olmakla beraber modernleşme akslarının neredeyse tamamını (milliyetçilik, batılılaşma, hürriyetperverlik, terakki, tesanüt...) diğer fikir akımlarından daha fazla ihtiva ve temsil ediyor oluşuyla da alakalıdır. Bir başka şekilde söylersek Yeni Osmanlıların ve Jöntürklerin birçok yöne açılan mirası İslâm öncelikli olarak en ziyade İslâmcılarda ve onların yayın organlarında karşılık bulabilmiştir. Buna Trablusgarp, Balkan, Birinci Dünya, Milli Mücadele savaşla-

9 Osmanlı Suriyesi örneği üzerinden bu problemi görmek için bk. David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çeviren: Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993.

rının icbar ettiği dinî hissiyatı yükseltme, İslâm toplumlarıyla var olan fiilî veya hissî münasebetlerin sıkılaştırılması, olmayanların kurulması zeminini de ilave etmek gerekecektir.

Buradan II. Meşrutiyet devri İslâmcılık düşüncesi ve hareketinin bazı karakteristik özelliklerine intikal edebiliriz:

a) Hürriyetin ilânından hemen sonra büyük bir gazete ve dergi patlaması yaşandığı bilinen bir husustur. Bunlar arasında inkılâbın üzerinden daha bir ay geçmişken Akif'in öncülüğünde ve kaliteli bir muhtevayla, haftalık çıkmaya başlayan *Sırat-ı Müstakim* (183. sayıdan itibaren *Sebilürreşad*) mecmuasını da saymak gerekecektir. Hem yazar kadrosunun zenginliği, hem de farklı sahalarda ele alınan konuların muhteva ve istikameti önceden fikrî bir hazırlığın, bir yoğunlaşmanın varlığına kuvvetle işaret etmektedir.

Mecmuanın yazar kadrosu geldikleri yerler, yetişme tarzları, meşrepleri, mevcut statüleri hatta dinî yaşantıları itibariyle bir koalisyon manzarası arzetmektedir. Giderek daha homojen hale gelecek olan bu koalisyon siyasî olarak meşrutiyet fikri, İslâm merkezli bir milliyetçilik-ümmetçilik ve İttihat ve Terakki yakınlığı; dinî olarak kaynaklara ve asr-ı saadete dönüş merkezli yeni İslâm ve ahlâk yorumları, bununla irtibatlı olarak Osmanlı toprakları dışına da ulaşan İslâm birliği düşüncesi; sosyal olarak hürriyet-müsavat-uhuvvet-adalet-ittihat-muavenet üzerinden birbiriyle irtibatları ve dayanışması kuvvetlendirilmiş bir toplumsal yapı, bir millet ve ümmet; hissî olarak aktif, ümitli, fedakâr ve feragat sahibi, arayışları olan, geleceği önemseyen, kurtuluşa inanmış dinî-millî bir fikrî çerçeve etrafında toplanmış ve uzlaşmış gibidir.

Kendilerine mahsus yönelişleri, öncelikleri ve renkleri olan *Beyanu'l-Hak*, *İslâm Mecmuası*, *Kelime-i Tayyibe* başta olmak üzere birçok yayın organı (hatta özellikle yazar kadrosu itibariyle *Türk Yurdu*) büyük ölçüde bu koalisyonun içinden çıkacaktır. Bu havuza çok sayıda ve yaygınlıkta olan kitap ve risaleleri de eklemek gerekecektir, çünkü önemli bir kısmının ilk hali bu mecmua ve gazetelerde yayınlanacak, onların matbaalarında basılacaktır. Bu kuşatıcılık ve genişlik aynı zamanda İslâmcılık düşüncesinin o dönemdeki sınırlarını ve etki alanlarını gösterdiği kadar hareketin, bir taraftan daha modern ve seküler, diğer taraftan daha muhafazakâr ve gelenekçi çizgilerinin ortaya çıktığına da işaret etmektedir.

b) İslâm dünyasının Osmanlı sınırları içinde olan-olmayan bütün coğrafyalarına (Balkanlar, Mısır, Kuzey Afrika, Irak, Suriye, Hicaz, Yemen, Kırım, Kafkasya, Rusya Müslümanları, Afganistan, İran, Hindistan...) ulaşmaya çalışan, muhabirler vasıtasıyla oralardan gelen haberleri, yazıları yayınlayan mecmuanın en yakın olduğu grup *Menar* çevresi gibi gözükmektedir (Muhammed Abduh, Ferid Vecdi, Reşid Rıza yazıları en çok tercüme edilen kişiler arasındadır). Birinci Dünya Savaşı'nın bitişine, bazı bakımlardan hilafetin ilgasına kadar devam edecek olan bu fevkalâde geniş coğrafya, çok yönlü ilişkiler, İstanbul merkezli fikir alışverişleri manzumesi Türkiye'deki İslâmcılık hareketinin bir daha ulaşamaya-

cağı bir genişliğe, bir bakış açısına, bir düşünme biçimine de işaret etmektedir.

c) II. Meşrutiyet yıllarında medrese ve tekke çevrelerinin de kısmen veya tamamen İslâmcılık içinde mütalaa edilebilecek müstakil yayın organlarına sahip olduklarını görüyoruz (Medrese çevreleri için *Ceride-i İlmiye*, *Beyanü'l-Hak*, *Medrese İtikadları* vb., tekke çevreleri için *Tasavvuf*, *Ceride-i Sûfiye*, *Hikmet*, *Muhibban*, *Mahfil* vb.). Bunlarla birlikte gelişen kitap ve risale yayını da ciddi boyutlardadır. Tarihlerinde ilk defa yaşanan bu müstakil matbuat süreci onları siyasetin, ıslahat alanlarının ve günlük akışın daha aktif ve katılıma açık bir unsuru haline getirirken yeni şartlarda ve modern imkânlarla kendi dillerini yeniden kurma ve kendi düşünce dünyalarını aktarma imkânlarını da hazırlamıştır. Bu çevreler de Cumhuriyet devrine çift taraflı işleyen bu yapılarıyla intikal edeceklerdir.

d) Bu dönemde İslâmcıların meşrutiyet fikri ve idaresiyle, bununla irtibatlı olarak İttihat ve Terakki hareketiyle, siyasî merkezle kurdukları umumiyetle yakın, kısmen mesafeli münasebetler değişerek, kırılarak da olsa Cumhuriyet devrine yansıyacaktır. Çünkü meşveret-şûra ve şeriat-maslahat kavramları üzerinden dinî bir muhtevaya büründürülmekte zorluk çekilmeyen, rahatlıkla asr-ı saadete kadar uzatılan meşrutiyet fikri (meclisli ve anayasalı sistem) aslında hilafet-saltanat sistemini zayıflatan, en yumuşak tabirle dönüştüren bir karaktere sahipti. Cumhuriyeti ve daha sonra demokrasiyi "dinî" çerçevede açıklamanın, savunmanın yolu büyük ölçüde bu dönemde meşveret-meşrutiyet üzerinden açılmıştır. Zaten 1923-1924 yılına kadar Cumhuriyet döneminin kurucu ve taşıyıcı kadrosu içinde İslâmcılar da mühim bir unsur olarak yer almıştır.

e) İslâmcılığın tabiatı ve tarihi icabı hem muhalif hem de muvafık bir karakterde olduğunu söylemiştik. II. Meşrutiyet döneminde muhalefet damarı yürümekte olan fiilî siyaset sahasından ziyade dinî, ahlâkî ve kültürel sahalarda daha bariz ve etkindir. Özellikle *Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad* ekibinin mutedil bir yol tutturmak konusunda özel gayret sarfettiği ve bu yüzden muhalif damarları daha kuvvetli olan İslâmcı *Volkan* gazetesi ekibine ve Hürriyet ve İtilaf Fırkası mensuplarına, bu arada İttihatçılıktan İtilafçılığa geçen Mustafa Sabri Efendi'nin öncülüğünde çıkan *Beyanü'l-Hak* mecmuasına mesafeli durduğu söylenebilir. Fakat bu muhalif, muvafık veya mutedil tavırların sadece öncü kişilerle, yazarlarla alakalı ve sınırlı olmadığını da hesaba katmak gerekecektir. Siyasî merkezle, etkili iç gruplarla ve uluslararası çevrelerle olan ilişkilerin, dünyanın gidişini yorumlama biçiminin de her zaman olduğu gibi/kadar burada da etkili olduğu söylenebilir.[10]

3. Muhafazakârlık-Milliyetçilik Dönemi (1924-1944 veya 1960): Lozan süreci, I. Büyük Millet Meclisi'nin feshi, 3 Mart 1924 tarihinde Meclis'ten çıkarılan üç önemli kanun (Hilafetin ilgası, Tevhid-i Tedrisat, Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin lağvı), nihayet Şeyh Said İsyanı gerekçe gösterilerek çıkarılan Takrir-i Sükûn Ka-

10 II. Meşrutiyet devri İslâmcılarının ana metinleri için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-Metinler/Kişiler*, 2 C., genişletilmiş 4. Basım, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.

nunu ve tekkelerin kapatılması (1925) ile düşünce tarihi açısından II. Meşrutiyet devri fikir hareketlerinin, bu arada öncelikli olarak İslâmcılığın yakın tarihlerinden farklı bir döneme intikal ettikleri rahatlıkla söylenebilir. Halbuki hilafeti, halifeyi ve İstanbul'u işgalcilerden kurtarmak üzerinden bir dil kuran Milli Mücadele panislamist bir politika ile ve hocaların, şeyhlerin, İslâmcıların (elbette diğer fikir akımlarının da) büyük destek ve gayretleriyle kazanılmıştı. Nitekim Millî Mücadele'nin ruhunu yansıtan I. Meclis'te en kalabalık grup aynı zamanda mücadelenin kahramanları olan sarıklılar yani hocalar/medreseliler ve şeyhler/tekkelilerdi. Daha İstiklâl Savaşı bitmeden yazılan ve büyük heyecanlarla kabul edilen İstiklâl Marşı II. Meşrutiyet ve Milli Mücadele devrinin en önemli İslâmcı şair-mütefekkirlerinden Akif'in karîhası ve kaleminin mahsulü olarak ortaya çıkmıştı (1921). "Resmiyet" kazanan bu metinde dinî olanla millî olan büyük bir başarı ile mezcedilmişti.

1924 sonrası şartlar İslâmcılık düşüncesi ve hareketi açısından en sıkıntılı ve zor yıllara tekabül eder. Yayın organları kapanmış, kitap ve risale neşirleri imkânsız hale gelmiş, ilgi alanları ve meslekleri itibarsızlaştırılmış, düşünceleri yasaklanmış, dinî alana müdahale ve biçimsizleştirme teşebbüsleri artmış, her seviyedeki din eğitimi en alt düzeye inmiş, kadrolar farklı istikametlere doğru dağılmış, kaçmış veya büyük ölçüde gizlenmiştir. Meselâ Mustafa Sabri Efendi kaçarak canını kurtarabilmiş, Akif kendini Mısır'a sürgün etmiş, Elmalılı Hamdi Efendi İstiklâl Mahkemelerinde idamla yargılanıp beraat ettikten sonra adeta göz hapsine mahkûm edilmiş, Bediuzzaman Said Nursî sürülmüş, İskilipli Âtıf Efendi idam edilmiş, medrese ve tekke mensupları Şeyh Said İsyanı ve Menemen hadisesi gibi olaylar gerekçe gösterilerek, irtica ve rejim karşıtlığı ile suçlanarak sıkı ve bıktırıcı kontrollere tabi tutulmuş, Diyanet İşleri Başkanlığı bir dinî hizmet kurumu olmaktan ziyade/olduğu kadar bir kontrol ve dinî kültürü dönüştürme merkezi gibi çalışmıştır.

Buna karşılık Şemseddin Günaltay önceki fikirlerinden tamamen uzaklaşarak yeni ekibe katılmış, Ahmet Hamdi Akseki yeni Diyanet İşleri Başkanlığı'nda üst düzeyde görev almış, Babanzâde Ahmet Naim, İzmirli İsmail Hakkı, Ferit Kam, Mehmet Ali Ayni 1933 tasfiyesine kadar Dârülfünun hocalığını sürdürmüş, çok az sayıda da olsa bazı hoca ve şeyhler Meclis'teki koltuklarını korumuştur. Daha şaşırtıcı olan 1926 yılında Meclis'in aldığı karar üzerine Kur'an meâli, tefsir ve hadis kitabı yazma görevinin Akseki'nin müdahaleleriyle -elbette siyasî otorite kademelerinin da muvafakatıyla- Mehmet Akif'e, Elmalılı Hamdi Efendi'ye, Babanzâde Ahmet Naim Bey'e verilmesi ve ilk düşünülenden çok farklı büyük ve kaliteli bir dinî yayın faaliyetinin devlet bütçesiyle ve resmi yayın olarak gerçekleştirilmesidir.

Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin ve hareketinin tarihi açısından bu dönemin de kendine mahsus ve bazı bakımlardan bugünlere intikal eden hususiyetleri var:

a) Tekpartili yıllar müstakil bir İslâmcılık düşüncesi ve hareketine hiçbir şekilde imkân tanımadığı için bu hareket muhafazakârlık ve milliyetçilik şemsiyesi al-

tında kendine bir yer bulmaya çalışacak, düşünce dünyasını ve ifade biçimlerini buna göre kuracaktır. (İslâmcılık kelimesinin aktüel olana işaret eden meşru bir kavram olarak tekrar kullanılmaya başlaması herhalde 1971 gibi hayli geç bir tarihte olacaktır). Bu sebeple bugünden geriye bakarak İslâmcı diye adlandırdığımız Nurettin Topçu, Necip Fazıl, Sezai Karakoç gibi isimleri ve bunların yayın organlarını aslında muhafazakâr/mukaddesatçı milliyetçilik başlığı altında ele almak daha doğru olacaktır. Bu tavsif Cumhuriyet devrine intikal eden ve hususen II. Dünya Savaşı sonrasında bir şekilde faaliyetlerine devam eden Eşref Edip gibi kişiler için de geçerlidir.

"Muhafazakâr/mukaddesatçı" sıfatı elbette İslâmiyet öncesi Türk tarihine, İslâm öncesi Anadolu medeniyetlerine vurgu yapan resmi milliyetçilikten ve belli bir soya vurgu yapan ırkçı milliyetçilikten kendini ayırmak için tercih edilmiştir. Bu tercih İslâm'a, dinî alana, hatta 1071 sonrası Müslüman Anadolu tarihine, Selçuklu ve Osmanlıya, millî değerlere kuvvetli bir alan açmak manasına da gelmektedir. Bu noktada tarih, gelenek ve Müslümanlıkla İslâm-İslâmcılık arasındaki ilişki hem siyasî merkez ve Cumhuriyet ideolojisi hem de tersten milliyetçi-muhafazakâr düşünce için kuvvetli bir ilişki haline gelecektir. Bu manada Cumhuriyet ideolojisi için tarihi ve gelenekleri tasfiye etmekle dini tasfiye etmek nasıl aynı programın içiçe geçmiş unsurları haline gelmişse, milliyetçi-muhafazakârlar için de tarih üzerinden dini savunmak veya tarih üzerinden, tarihî kişiler/kahramanlar/veliler üzerinden Cumhuriyet ideolojisini tenkit etmek, neticede kendini var kılmak ve koruyup sürdürmek mümkün hale gelecektir[11]. II. Meşrutiyet devrinde İslâmcılar için de sadece menfi çağrışımları olan Sultan Abdülhamit'in büyük ve evliya padişah mertebesine yükselmesi, Cevdet Paşa'nın en büyük mütefekkir olması bu sürecin ve muhalefet tarzının bir parçasıdır. Çünkü bu sembolik isimler Cumhuriyete karşı Osmanlıyı, Cumhuriyetin kurucu kadrosuna karşı Osmanlı padişahlarını, halifeyi, âlimi, veliyi öne çıkarmaktadır.

Açıkça görüleceği üzere bu muhalefet ve var olmak biçimi sert, doğrudan ve radikal özellikler taşımaktan ziyade yumuşak ve dolaylıdır. Genel olarak din-devlet anlayışının ve din meselelerini siyasî bir tartışma/mücadele alanı olarak görmek istemeyen zihniyet dünyasının etkileyip belirlediği bu tavır alış tekpartili yıllarda, bütün baskılara rağmen niçin din/İslâmcılık merkezli aktif ve doğrudan siyasî muhalefet hareketlerinin olmadığı sorusunu da büyük ölçüde açıklamaktadır.

b) II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda Türkiye'nin uluslararası siyaset arenasındaki arayışları ve mecburiyetleri tekparti ideolojisinin tashih ve tadilini de gündeme taşımış, bu arada İslâmcılık düşüncesi için fevkalâde sınırlandırıcı bir araç olan katı laiklik politikalarının yumuşatılmasını da talep edilir hale getirmiştir.

11 80'li yıllardan itibaren Türkiye'de milliyetçilik ve muhafazakârlığın ve bunlarla ilgili meselelerin ele alınışı giderek daha fazla Batılı kavram çerçeveleri ve İngiliz, Fransız muhafazakârlığı üzerinden yürütülmektedir. Bu dar çerçevenin ve bakış açısının Türkiye'de olup bitenleri anlama ve açıklamada yetersiz kaldığı/kalacağı, bu arada İslamcılığın içindeki milliyetçi-muhafazakâr damarı da doğru kavramadığı/kavrayamayacağı kuvvetli bir ihtimaldir.

Benzer hareketlenmeler ve yükselişler neredeyse eşzamanlı olarak İslâm dünyasında, özellikle Mısır'da, Kuzey Afrika'da ve Hindistan bölgesinde de vardır.

Fakat milliyetçi-muhafazakâr cenahtan ilk muhalif dergi, II. Dünya Savaşı henüz başlamadan, dolayısıyla bu kısmi yumuşama gerçekleşmeden önce çıkmıştır. İzmir'de sürgünde olan Felsefe öğretmeni Nurettin Topçu'nun 1939 Şubat ayında, İstanbul'da yayınlamaya başladığı *Hareket* dergisi büyük kalabalıklara hitap etmeyi düşünmeyen, sloganlara başvurmayan bir karakterde ve düşünceye, sanata eğilen, dışarısı ve başkaları (karşıtlar, muhalifler, düşmanlar) üzerinden kurulan bir dil yerine kendi olmayı/kendini bulmayı ve ahlâkı öne alan bir muhteva ile çıktı. Derginin ilk sayılarında Hareket'ten sonra en çok vurgulanan kavramlar arasında Rönesans (yeniden doğuş) önemli bir yer tutar. Ayrıca İslâmcılık düşüncesinde yaygın bir kabul olan medeniyet-kültür ayırımına itibar etmemesi, teknoloji-sanayileşme muhalefeti ve (maddî) "kuvvet" fikrine karşı çıkması, dinî yorum olarak tasavvufa verdiği yer dikkat çekmektedir.

1925 yılında Takrir-i Sükûn Kanunu akabinde kapatılan *Sebilürreşad* mecmuasının yayıncısı Eşref Edip'in yanına toplayabildiği, bir kısmı doğrudan İslâmcılık hareketi içerisinde yer almış âlim ve aydınlarla, üniversite hocalarıyla önce *İslâm Ansiklopedisi*'ne karşı *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'ni ve dergisini (1941), ardından bizzat *Sebilürreşad*'ı (1948) tekrar çıkarmaya başlaması, ayrıca tekpartili yıllarda bir şekilde sürdürdüğü dinî kitap yayıncılığını kuvvetlendirmesi biraz bulanık da olsa kaldığı yerden bir şekilde başlamak istikametinde bir fikri taşıdığı intibaını vermesi bakımından önemlidir. Bu teşebbüsün hem dinî hem de siyasî manada karşılık ve destek bulduğu da bir gerçektir.

Necip Fazıl'ın 1943 yılında yayınlamaya başladığı *Büyük Doğu* dergisi adından başlayarak giderek daha fazla sesi gür çıkmaya başlayan, daha sembolik ve sloganik bir dil kullanan, yakın tarihten bir mücadele alanı çıkarmaya çalışan, siyasî hedefleri daha canlı ve muhalefet üslubu daha sert bir muhteva ile yayın dünyasına girdi. Düşünce dünyası milliyetçi-muhafazakâr olmasına karşılık üslubu devrimci ve etkileyici, ideolojik karakteri yukarıdan aşağıya düzen koyucu bir yapıda idi. Bu yüzden hissiyat itibariyle kuvvetli ve diri tutan etkileri, ilim-fikir bakımından ise problemli tortuları bugünlere kadar içiçe yaşayarak, birbirini besleyerek geldi.

Bu yayın organları ve kişiler dışında aynı dönemde İstanbul'da, Ankara'da ve taşrada faaliyetleri görülen, doğrudan veya dolaylı olarak İslâmcılıkla, muhafazakâr-milliyetçilikle irtibatlandırılabilecek başka yazarlar ve dergiler de vardır.

c) Çokpartili hayata geçişle birlikte Müslüman halkın taleplerinin devreye girmesi ve 1950 seçimlerinde DP'nin kazanmasıyla yeni bir döneme adım atıldığında şüphe yoktur. Aslında DP kadroları büyük ölçüde CHP kadroları olmakla beraber iç ve dış atmosfer değişmiş, alt düzeyde de olsa demokratik hareketler toplumun en üst değer ve meşruiyet kaynağı olarak dini, İslâm'ı öne çıkarmaya başlamış, 1947-50 arasında son CHP iktidarının başlattığı dinî hayatla alakalı

yeni düzenlemeler (din dersleri, İmam Hatip Kursları, Ankara İlahiyat Fakültesi, hacca izin verilmesi, dinî yayınların artması...) hem sayı hem de alan olarak artmış ve genişlemiştir. Bunlar arasında giderek daha fazla İslâmcılık hareketlerini etkileyecek olan gelişme İmam Hatip Okullarının eğitim sistemi içine dâhil edilerek açılması ve İslâm ülkeleriyle diplomatik münasebetlerin yeniden kurulmaya başlamasıdır. Bunlara nisbi serbestiyet ortamında dinî muhtevalı gazete ve dergilerin, kitapların artması ile cami yaptırma ve eğitim-yardımlaşma amaçlı derneklerin kurulması faaliyetlerini de eklemek gerekecektir.

d) Zihniyet dünyaları itibariyle din-devlet ayırımına yakın olmayan ve dinî alanı siyasî tartışma zemini olarak görmekten kaçınan, ayrıca tekpartili yıllarda baskı ve zulümlere, yıldırmalara muhatap olan tarikatların ve cemaatlerin devletin şu veya bu gerekçe ile, şu veya bu düzeyde kapalı kapıları aralaması üzerine ihtiyatlı ve alçak sesli fakat ısrarlı faaliyetlerine başladıkları görülmektedir. Daha ziyade geleneksel kodlarla ve devamlılık çizgisi üzerinden işleyen düşünce dünyalarında var olan bazı kabuller ve sabiteler onların hareketlerini, faaliyetlerini ve davranış biçimlerini büyük ölçüde belirlemiş gibidir. Hayli değişime uğramakla beraber bir şekilde bugünlere de intikal eden bu kabuller bazı başlıklar altında şöyle özetlenebilir: Bu toprakların sahipleri var; karşılaştığımız kötülüklerin asıl sebebi başkası değil biziz ("nasılsanız öyle idare edilirsiniz"), biz iyileştikçe etrafımız da düzelecektir; bu bir imtihandır; devlet bizimdir fakat yabancıların/ehil olmayanların elindedir, mütedeyyin, bilgili ve ahlâklı insanlar mühim mevkilere geldikçe işler yoluna girecektir; manevî hava maddî dünyayı etkiler; Kur'an okuma, dua, ihlaslı ibadet, fedakârlık, gözyaşı... insanları, toplumu iyileştirir ve tedavi eder, kötülükleri azaltır.

Risale-i Nur ve Süleyman Hilmi Efendi cemaatlerinin ortaya çıkışı, Nakşîlik başta olmak üzere tarikat yapılarının canlanması, bunlara paralel olarak cami hizmetlerinin, Kur'an kursu faaliyetlerinin, medrese dersleri okutma pratiklerinin artması bu döneme tekabül eder. Bu süreç içinde bütün bu yapıların -resmi kurum olmalarına rağmen/resmi kurum oldukları için- Diyanet İşleri Başkanlığı ve İmam Hatip Okullarıyla münasebetleri (bazen karşıtlıkları) artacak, çok taraflı bir etkileşim yaşanacaktır. Bazı tarikat ve cemaat yapılarının Diyanet veya İmam Hatipler kanalıyla yaygınlaştırılmak istenen din anlayışına karşı veya mesafeli oluşlarıyla bu kurumlarla birlikte çalışmak ve "resmiyet" imkânlarından yararlanmak için onların şemsiyesi altında görünmek, bu yolla meşruiyet kazanmak arzuları hatta mecburiyetleri ayrı ayrı hadiselerdir.[12]

Bütün bu süreçlere sanayileşme, şehirleşme ve göçler üzerinden yürüyen önemli bir sosyal hareketlilik de eşlik edecektir. Bu sayede İstanbul başta olmak üzere büyük şehirler daha dindar, daha talepkâr, daha yerleşmek isteyen, daha çok ve iyi eğitime teşne, devlete "anahtar uydurmak"ta ısrarlı, daha dayanışmacı insanlarla, ailelerle dolmaya başlayacaktır. 60'lı ve 70'li yıllarda daha da artacak

12 Bu dönem hakkında bir değerlendirme için bk. Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-VI: İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 129-56.

ve yoğunlaşacak olan bu hareketlilik ve sosyal değişme modernleşmenin olduğu kadar İslâmcılığın da güç devşireceği kaynaklardan biri olacaktır.

4. Radikal ve Entelektüel İslâmcılık Dönemi (1960-1980): Bütün modernleşme tarihi boyunca Türkiye'nin İslâm'la, İslâmcılıkla olan ilişkileri İslâm dünyasının büyük coğrafyaları olarak Mısır'la, Hindistan'la, İran'la, Kuzey Afrika ve Kafkasya ile hem kronolojik hem de muhteva itibariyle yakınlıklar, benzerlikler gösterir. Bu kuvvetli ilişkiler ve etkileşim ağının 1924 itibariyle koptuğunu ve Türkiye ile İslâm dünyasının birbirlerine sağırlaştığını söylemek yanlış olmaz. Bu yüzden 1928 yılında kurulan, 1940'larda ikinci aşamasına geçen Müslüman Kardeşler hareketinden, 1941 yılında kurulan Cemaat-ı İslâmi'den Türkiye büyük ölçüde habersiz kalmıştır. II. Dünya Savaşı sonrası İslâm ülkelerindeki nisbi bağımsızlaşma hareketlerinin, 1948'de İsrail'in ve Pakistan'ın birer "din devleti" olarak kurulmasının, başka bir vadiye intikal eden Filistin meselesinin ve bu sarsıcı gelişmelerin ortaya çıkardığı hareketlenmelerin Türkiye'ye yansımaları da eşzamanlı olarak çok sınırlı ve sıradan olmuştur.

1960 askerî darbesi (daha sonraki askerî müdahaleler ve darbeler de) millî ve milletlerarası düzeyde birçok şeyi değiştirip düzenlediği kadar dinî hayatı, dinî düşünceyi, dinî hareketleri de yeniden ele alan ve bazı istikametler çizmeye çalışan bir karakter gösterir. Anlaşılan o ki bu müdahaleler içerden bir grubun ve gücün (asker-sivil bürokrasi ve sermaye çevrelerinin) müdahalesi olduğu kadar, belki ondan daha fazla uluslararası güçlerin Türkiye'ye müdahalesi olduğu için en önemli meselelerden biri olarak din alanına da yoğunlaşılmıştır. Müdahalelerin ana gerekçeleri arasında her seferinde "irtica"nın birinci veya ikinci sırada zikredilmesi de hangi alanın üzerine gidileceği ve yeniden organize edileceğinin açık işaretlerini vermektedir. Bu yüzden sanılanın aksine Türkiye'de askerî müdahalelerle dinî/İslâmcı hareketlerin canlanması veya yeni bir merhaleye intikal etmesi arasında en azından kronolojik olarak doğru bir ilişki ve orantı vardır. İlişki ve orantının böyle olması müdahaleye uğrayan ve dönüştürülmek istenen tarafın elbette bütünüyle pasif olduğu manasına gelmez. Çünkü orada da canlı ve yakın tecrübeleri itibariyle tedirgin bir hafıza vardır ve olanlara tek tip değil karmaşık cevaplar verir; ama müdahale süreçlerinden ciddi ölçüde etkilendiğinde şüphe yoktur. (Bu genel değerlendirmenin İslâm dünyasının birçok coğrafyası için geçerli olduğunu düşünmek sanırım yanlış olmayacaktır).

Buradan 60 darbesi sonrası dönemin özelliklerine intikal edersek;

a) Değişme üzerinden ilk zikredilmesi gereken husus herhalde Müslüman Kardeşler'den (öne çıkan isim Seyyid Kutup), Cemaat-i İslâmi'den (öne çıkan isim Mevdudi) yapılan tercümeler ve bunların ortaya çıkardığı yeni din anlayışı, yeni dinî davranış biçimleri olmalıdır. Fakat meselenin bir bütünlük içinde anlaşılabilmesi için bu tercüme yükselişinin ("furya"sının dememek için bu kelimeyi tercih ettim) sadece dinî alanla, İslâmcılıkla sınırlı olmadığını, diğer fikir hareketleri için de benzer gelişmelerin olduğunu, özellikle sol ve Marksist çevrelerin sayı ve hacim itibariyle tercüme vadisinde birinci sırada olduklarını hatırlatmak gerekecektir.

Tercümelerin Türkiye'deki dinî kültür, din-siyaset-toplum ilişkileri ve dinî yayıncılık üzerindeki müsbet etkileri açıktır. Muhtemelen en önemli etkisi yeni Müslüman bireyin ve onların meydana getirdiği camianın inanç konularından ahlâka kadar Türkiye'de yaşayan diğer insanlardan/Müslümanlardan farklı olduklarını/olmaları gerektiğini benimsemeleridir. Bu düşünme biçimi Türkiye'de İslâm meselesini genel bir mesele olmak yanında özel bir mesele, kendine mahsus özellikleri olan müstakil bir yapı haline getirecek, yeni İslâmcıları da milliyetçi-muhafazakâr çizgiden büyük ölçüde koparacaktır.

b) Tercümelerle birlikte gelen veya tercümelerin beslediği yeni İslâmcılık elbette tek tip ve tek kademeli değildir. Çünkü bu tercümeler 65-80 yılları arasında çok geniş bir zümre tarafından okunmuş ve farklı şekillerde istifade edilmiştir. Bununla beraber kaynaklara dönüş merkezli sade ve dar bir din anlayışına sahip, büyük ölçüde yeni selefîliğe mütemayil, vehhabiyyü'l-meşrep, aktivist, radikal, siyasî talepleri kuvvetli, rejim muhalifi, cihad taraftarı, sadece Cumhuriyet tarihiyle değil Osmanlı tarihiyle de irtibatı zayıf, İslâmcılık tarihini Mısır, Pakistan (sonra İran) merkezli olarak okuyan, geleneksel Müslümanlıkla, buna bağlı olarak tasavvufla, tarikat ve cemaatlerle mesafeli, ümmetçi, sesi gür, hissiyatı yüksek, talepkâr, mücadeleci, yer yer tekfir ve şirk kavramları üzerinden dışlayıcı diri bir tip ve din anlayışı ortaya çıkardığı söylenebilir.

İmam Hatip Okulları ve Yüksek İslâm Enstitüleri de büyük ölçüde bu anlayışa yakın durmuştur. Yeniden Milli Mücadele hareketi gibi din-itikat anlayışı ve tasavvuf karşıtlığı itibariyle radikallere ve yeni selefîlere yaklaşan fakat devlet ve toplum anlayışları ve mücadele biçimleri itibariyle muhafazakâr-milliyetçiliğe yakın duran yahut Hizbu't-Tahrir takipçileri gibi genel din anlayışı itibariyle benzer fakat Osmanlıyla irtibatsız bir hilafet anlayışını savunmak bakımından farklı olan gruplar da vardır.

70'lerin sonu itibariyle tercüme hareketlerine iki yeni unsur eklenecektir. Bunlardan biri İran devrimiyle birlikte gelen tercüme hareketidir ki fikir olarak, gördüğü ilgi bakımından ve problemleri itibariyle daha önceki tercüme hareketleriyle rahatlıkla ilişkilendirilebilecek bir süreçtir (öne çıkan isim Ali Şeriati). İkincisi gelenekçi ekole mensup yazarların eserlerinin tercümesidir ki fikir olarak da etkileri itibariyle de hayli farklı bir mecrada akmıştır (öne çıkan isimler René Guénon, Seyyid Hüseyin Nasr).

Tercüme hareketlerinin en ciddi problemleri Türkiye ile, Türkiye'deki dinî ve siyasî kültürle, Müslüman halkın hafızası ve tasavvur dünyasıyla örtüşme yetersizliği gösteren alanlarda ortaya çıkmış, buna bağlı olarak Türkiye'nin gerek 1924 öncesi gerekse 1960 öncesi İslâmcılık tecrübelerine, birikimine, yerli kaynaklarına dönmeyi zorlaştırmıştır.

c) İlk iki sayısı 27 Mayıs darbesinin arifesinde çıkan (Mart, Nisan 1960) fakat daimi yayınına Mart 1966'da başlayan Sezai Karakoç riyasetindeki *Diriliş* der-

gisi İslâmcılık düşüncesi tarihi açısından *Hareket* ve *Büyük Doğu*'dan sonra en önemli ve etkili dergidir. Hissiyat olarak *Büyük Doğu*'ya, fikrî derinlik ve arayışları itibariyle *Hareket* dergisine, şiir ve edebiyat dili açısından sola daha yakın olan *Diriliş* dönemin dinî ve siyasî ana temayüllerinin üstünde, İslâm ve medeniyet vurguları daha netleşmiş, Osmanlı-Selçuklu mirasını ve tasavvufu önemseyen, yerli-millî, İslâm coğrafyasına, Ortadoğu'ya açılmayı önemseyen, sloganlara boğulmadan gür ve etkili dile sahip bir karakter gösterir[13].

d) 60'lı yılların son senesinde ortaya çıkan MNP-Erbakan hareketi dinî endişe sahiplerinin, İslâmcıların müstakil bir siyasî parti olarak organize olmaları ve bunun getirdiği imkânlar, problemler açısından önem taşıyor. Aslında Erbakan başta olmak üzere partinin çoğu mühendis ve teknokrat kurucu kadrosu hem düşünce dünyaları, Türkiye tasavvurları hem de münasebetleri itibariyle fiilî olarak milliyetçi-muhafazakâr, devletçi bir çizgiden ve AP içinden gelmektedir. "Milli Görüş", "Milli Nizam Partisi", "Milli Selamet Partisi" adlandırmaları ve buralarda yer alan unsurlar da bunu gösteriyor. Fakat programı ve sloganları arasında yer alan faizsiz düzen, önce ahlâk ve maneviyat, İslâm ortak pazarı, Siyonizm ve masonluk karşıtlığı, taklitçi değil lider ülke gibi rahatlıkla İslâmcılıkla irtibatlandırılabilecek vurgular, Anıtkabir'e gitmemek gibi muhalif ve cesur tutumlar, yükselişte olan bir tarikata/İskenderpaşa cemaatine mensubiyet, sakallı milletvekilleri ve bakanlar... dönemin karşıtlıklar üzerinden yürüyen atmosferi ve şartlarıyla birleşince Erbakan'ı ve Milli Selamet hareketini siyaset sahnesinde önemli bir figür haline getirecektir[14].

Erbakan-MSP hareketi bir taraftan radikal hareketleri dengelerken veya sisteme taşırken diğer taraftan da onların faaliyetlerini daha rahat sürdürmelerinin zeminini ve imkânlarını hazırlamıştır.

e) Merkez sağ partiyi, bu yıllarda ağırlıklı olarak AP'yi destekleyen cemaat ve tarikatların, halk Müslümanlığının yükselişi, modern eğitim seviyesinin artması, organize olması, bürokrasiye ve sermaye çevrelerine eklemlenmesi, yayın organlarına kavuşması bu dönemde artarak devam ederken radikal çevrelerin onların hem din anlayışlarına hem de siyasî merkeze yakınlaşma taleplerine yönelik tenkitleri de sertleşerek artacaktır.

f) İdeolojik çatışmaların, sağ-sol kavgalarının, anarşinin her şeyi kuşattığı 70'li yıllar bitmeye doğru giderken İsmet Özel'in, Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesini

13 İlk sayısı Aralık 1976'da çıkan *Mavera* dergisinin kurucu kadrosu *Diriliş* dergisinde yazılarını yayınlamış ve orada tanınmış insanlardı. Edebiyat-sanat anlayışları, fikir dünyaları da *Diriliş*'e yakındı. Onları *Diriliş*'ten ayıran siyasî tutumları, önce MSP, sonra ANAP'la yakınlaşmaları olmalıdır.

14 Irkçı-Turancı bir çizgiden gelen MHP'nin ve Türkeş'in yine 1969'da yapılan kurultayda "Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslüman" sloganı dâhil olmak üzere dinî bir damarı görünür kılmaya çalışması aynı sürecin bir parçasıdır. Sayıları az da olsa bazı cemaat ve tarikat yapıları 70'li yıllarda MHP ve Türkeş'e destek verecek, bu çizgiden daha sonra MHP'li İslâmcılar çıkacaktır.

yeni bir merhaleye intikal ettirecek, sorularla cevapların yapısını ve mantığını değiştirecek olan *Üç Mesele: Teknik Medeniyet Yabancılaşma* kitabı yayınlandı (1978). Öncülere (mücadeleyi yürütmekle kendini görevli sayanlara) seslenmeyi amaçlayan kitap "Türkiye'deki bir bölük Müslümanın dağınık bir biçimde sözünü ettikleri yabancılaşma, medeniyet ve teknik gibi konularda belirgin bazı yanlışlara kapıldıkları"nı vurgulayarak bir "ayıklama"yı teklif ediyor. Ayıklanacak, belki tasfiye edilecek olan şey muhafazakârlıkla radikallik ve siyaset arasında sıkışmış olan İslâmcılık düşüncesinin, Türkiye'deki İslâm anlayışının ana kabulleri, hatta düşünme biçimidir. Bu bakımdan kitap üslup olarak değilse de muhteva olarak sert bir tenkit kabul edilebilir. Özellikle dinîleşme ile medenileşme (*tedeyyün-temeddün*) arasında kurulan kuvvetli ilişkilere ve tekniğin düşünce ve inançtan âri bir araç düzeyinde kabul edilmesine yönelttiği tenkitler, sorduğu sorular ve yaptığı açıklamalar Türk düşüncesinin ve İslâmcılığın (Said Halim Paşa, Nurettin Topçu gibi istisnalar hariç) pek alışık olmadığı ve anlamak için zorlandığı hususlardır.

İsmet Özel'in daha sonra yazdığı yazılarla şerhettiği ve Türkiye'nin gidişiyle kuvvetle ilişkilendirdiği bu yaklaşımı, özellikle kitabın sonunda sorduğu soru hâlâ önemini ve ağırlığını koruyor: "Güçlü bir topluma ulaşıp onun müslümanlaşmasına mı, müslüman bir topluma ulaşıp onun güçlendirilmesine mi çalışacağız?".

g) Bu dönemin son büyük siyasî-psikolojik yükselişi İran inkılâbıyla oldu (Şubat 1979). Sürgündeki sarıklı ve cüppeli Şiî bir mollanın, Ayetullah Humeynî'nin ABD'nin desteğini arkasına almış şaha karşı kazandığı zafer Türkiye'de farklı algılamalara sebebiyet verdi; Ankara'da tedirginlik, geleneksel dinî çevrelerde ve MSP merkezinde endişeli bir sessizlik doğururken özellikle radikal İslâmcılar ve dindar gençler arasında İslâm'ın zaferi olarak büyük bir heyecanla karşılandı. Aslında İslâmcılar dâhil kimse ne olduğunu tam olarak bilmiyordu, gazetelerde uluslararası haber merkezlerinden aktarılan malumat derme çatmaydı, Humeyni hakkındaki bilgiler de adını doğru yazamayacak kadar sınırlıydı. Fakat kısa bir müddet sonra devrim hakkında çoğu tercüme yazılar ve kitaplar neşredildi, daha da önemlisi Humeyni'den, Ali Şeriati'den, Beni Sadr'dan, Âyetullah Muntazari'den tercümeler yayınlanmaya başladı ve Türkiye tarihinde ilk defa bu ölçüde Şiî müellifin kitabı Türkçeye aktarılmış, bu yolla Şia kültürüyle münasebete geçilmiş oldu.

Modernleşme ve meşrutiyet hareketleri, takrîb-i mezâhib çalışmaları tarihlerinde hiç olmadığı kadar Sünnîlikle Şiîliği birbirine yaklaştırmıştı. Müslüman Kardeşler hareketinin modern eğitim süreçlerinden geçmiş Şiîler üzerinde ciddi bir etki yaptığını da biliyoruz. Fakat İran devriminden sonra yaşanan tecrübeler hem hacim hem de muhteva itibariyle öncekilerle kıyaslanamayacak boyutlarda oldu.

5. Uyum ve Entegrasyon Dönemi (1980 sonrası): Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi ve hareketinin seyri açısından da önemli bir dönüm noktası olarak mütalaa edilmesi gereken 12 Eylül askerî darbesi sadece siyasî partileri, bu arada

MSP'yi kapatmak ve liderlerini tutuklamakla kalmadı, sağ, sol, İslâmcı demeden bütün aktif siyasî hareketlere, dernek ve vakıflara da gözdağı verdi, her çevreden birçok insanı hapse attı, birçok yayın organını kapattı, bazı kitapları yasakladı, bazı dernek ve vakıfların başına emekli paşaları getirdi, herkesi susmaya ve belki anlaşmaya zorladı. Arkasındaki iç ve dış destek de muhtemelen 60 darbesinden daha kuvvetli idi. İhtilâlin gerekçeleri arasında irtica -bölücülükle de bir şekilde ilişkilendirilmiş olarak- yine ön sıradaydı.

Türkiye'yi Soğuk Savaş sonrası döneme hazırlayan[15] bu sürecin de İslâmcılık tarihi açısından kendine mahsus özellikleri var:

a) Her ne kadar İslâmcılık düşüncesi ve hareketi 70'li yıllardan tevarüs ettiği entelektüel ve hissî birikimle, hareket kapasitesiyle ve İran devriminden aldığı psikolojik destekle 80'li yıllar boyunca varlığını, görünürlüğünü ve sesini bir şekilde sürdürmeye devam ettiyse de bu dönemde tarihinde hiç olmadığı kadar uyum hattına doğru kaydığı/buna zorlandığı da açıktır. 12 Eylül rejiminin iç ve dış müttefiklerinin Turgut Özal gibi (MSP'den milletvekili adayı, Demirel'in bürokratı ve müsteşarı, takunyalılardan, tarikat mensubu, büyük sanayicilerle çalışmış, milliyetçi-muhafazakâr, sağ cenahın cemiyet ve vakıflarında bulunmuş, mühendis, son olarak ANAP'ı kurmadan önce ABD'de zayıflamış...) bir tipte karar kılması ve 1983 seçimlerinde nerede ise bütün İslâmcı grupların, tarikat ve cemaatlerin kahir ekseriyetinin oyunun ANAP'a akması (1965 seçimlerinde Demirel ve AP benzer bir netice almıştı) işin hangi istikamete doğru akacağının açık işaretlerini vermişti.

b) Bu dönemin yaygın kavramlarından biri yeni üretilen ve terörle, silahlı mücadele ile, kanla, şeriat ve hilafet merkezli siyasî taleplerle, şiddetle, İslâm devletiyle, demokrasi ve laiklik karşıtlığıyla, radikal ve fundamentalistlikle ilişkilendirilen "siyasal İslâm"dır ve irtica gibi mahkûm ve tasfiye edilmek istenen muhalif, aktivist dinî düşünce ve hareketlerin gayrimeşru sayılması, devredışı bırakılması için bir araç olarak kullanılmıştır. Bunun karşısına ise sıcak bakılan, mûnis bulunan, müsaadeye mazhar olan "kültürel/ılımlı İslâm" yerleştirilecektir. (Bu yeni çerçeveyi bir önceki halk İslâmı-yüksek İslâm ayırımının dost-düşman halkalarını hatırlamadan tam olarak anlamak muhtemelen mümkün olmayacaktır).

Türkiye'yi de çok süratli bir şekilde etkisi altına alan bu yeni siyasî çerçeveler karşılık bulmakta gecikmedi; tahmin edileceği üzere "kültürel/ılımlı İslâm" hattı büyük kabule mazhar oldu. Son çeyrek yüzyıl içinde Medine sözleşmesi tartışmaları, birarada yaşama ve hoşgörü edebiyatı, çokhukukluluk, dinlerarası diyalog, medeniyetler ittifakı, sivil toplumculuk... gibi slogan değeri ve hissiyatı kuvvetli fakat muhteva olarak büyük ölçüde boş ve işlenmemiş başlıkların İslâmcı

15 Neredeyse eşzamanlı olarak İslâm dünyasının büyük coğrafyalarında benzer hareketler oldu: 1978'de Pakistan'da general Ziyaülhak askerî darbe sonrası İslâmcıların da desteğini alarak iktidarı ele geçirdi, 1979 başında İran devrimi oldu, 1980 sonbaharında Türkiye'de darbe yapıldı, 1981'de Mısır'da Enver Sedat suikastı sonrası general Hüsnü Mübarek iktidara geldi.

gruplar ve cemaatler arasında, Diyanet ve İlahiyat Fakülteleri dahil devletin dinle alakalı kurumları içinde bulduğu karşılık üzerinde düşünmeye ve yorumlanmaya değer niteliktedir. Küreselleşme programlarına, liberal söylemlere, serbest piyasacılığa, çevreciliğe, Avrupa Birliği taraftarlığına, demokrasi havariliğine... kolaylıkla eklemlenen bu süreç az sayıdaki muhalif İslâmcı kişi, kurum ve çevreleri rahatlıkla marjinalleştirecek, gayrimeşru ve etkisiz hale getirecektir.

Uyum ve entegrasyon hattını kuvvetlendiren en genel ve etkili fikrî temayül bu seküler ve laik anlayışa doğru açılan çizgi üzerinde gerçekleşti denebilir. Daha önemli olan, bu sürecin İslâm ve müslümanlıkla, müslüman Türklerle bu topraklarda İslâm ve müslümanlar sayesinde varlıklarını sürdürmüş unsurları eşitleme çabası idi.

c) Bu yeni temayülün siyaset sahnesindeki en açık göstergesi Erbakan-MSP çizgisinin "milli görüş"ten saparak slogan değeri daha yüksek ama muhteva olarak daha zayıf "âdil düzen" projesinde karar kılması ve çokhukukluluk başta olmak üzere küreselleşme dönemi söylemlerine katılmadaki heveskâr tutumu olmalıdır. Erbakan'ın Anıtkabir ziyaretlerine başlaması, bağımsızlık fikri üzerinden "Atatürk yaşasaydı Refah Partili olurdu" demesi, tekpartili yılları tenkit ederken 1938 öncesini yani Mustafa Kemal Paşa dönemini dışta bırakması, 1991 seçimlerinde MÇP (MHP) ve IDP ile ittifak yapması, seçim sloganları ve ilânları... da fikir olarak 12 Eylül sonrasının hâkim yönelişi olan uyum çizgisine ne kadar yakın durduğunun işaretleridir. Bu yeni çizgi 1994 mahalli seçimlerinden itibaren siyasî başarı oranını gittikçe artırarak 1995 genel seçimlerinde RP'ni birinci parti, Erbakan'ı da başbakan yaptı.

2000'li yılların başında kurulan ve kısa bir zaman içinde tek başına iktidara gelen, tek başına iktidarını üç seçim döneminde sürdüren AKP'yi içinden geldiği hareketten siyaset ölçüleri itibariyle daha başarılı, fikrî olarak daha iddiasız ve geri çekilmiş, İslâmcılıktan vazgeçmiş bir siyasî parti haline getiren de RP ile başlayan uyum ve entegrasyon çizgisini daha ileriye götürmüş olmasıdır.

d) Bu dönemde cemaat ve tarikat yapılarının (özellikle eğitim kurumları ve bununla irtibatlı olarak ticaret üzerinden yurtdışına da açılan Fethullah Hoca cemaatinin) etkinlikleri, ittifak ve imkânları daha önceki dönemlerle kıyaslanamayacak boyutlara ulaştı, fikren ve fiilen değişip dönüştükçe meşrulukları arttı. Hâlbuki önceki dönemlerde siyasî merkez, üniversiteler-aydınlar ve basının hatta Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en çok tenkit konusu yaptığı ve irtica üzerinden rejim ve laiklik için tehdit olarak gördüğü kesim bunlardı. Hem siyasî merkez ve elitler kendilerini yeni politikalar eşliğinde tadil etti hem de cemaat ve tarikatlar rejime, Cumhuriyet ideolojisine karşı olan sert tutumlarını yumuşattı, bazılarından tamamen vazgeçti. (Fethullah Hoca'nın ve cemaatinin 28 Şubat sürecindeki tutumu, Erbakan'a karşı tavrı, Ecevit başta olmak üzere diğer siyasî liderlerle ilişkileri, başörtüsü ve İmam Hatip Okullarıyla ilgili sözleri bu bakımdan tetkike ve değerlendirmeye hayli müsaittir). Daha da önemlisi bu yapıların bir önceki

dönemde itikadî ve fikrî açıdan kendilerine mesafeli duran, karşı çıkan kişi ve grupların bir kısmını içine, şemsiyesi altına almasıdır.

Bu etkinliği ve genişlemeyi sağlayan unsurlar arasında, Soğuk Savaş sonrası dönemde Türkiye'nin ABD ile uyumlu olarak Türki cumhuriyetlere, Kafkasya ve Ortaasya'ya, Balkanlar'a, kısmen Ortadoğu'ya açılma politikalarının da etkili olduğu söylenebilir.

e) Sermaye, zenginleşme ve varlık sahibi olma ile kurumsallaşma (yeni kurumlar kurma, mevcut kurumları ele geçirme) İslâmcılık düşüncesinde önemli bir mesele olarak hep var olagelmiştir. Bunun önde gözüken sebebi ve gerekçesi Müslümanlara, memlekete, İslâm dünyasına hizmet, İslâm'ı yaymak ve insan yetiştirmek ise de arkada muhtemelen daha kuvvetli bir hissiyat olarak hakimiyet kurmak ve "kuvvet", otorite sahibi olmak, bunun üzerinden düşmanlara, karşı taraftakilere bir üstünlük sağlamak fikri de vardır. 12 Eylülden sonra zenginlikleri artan, sermaye sahibi olan, iktisadî imkânları ve kuruluşları büyüyen, holdingleşen, sınıf atlayan gruplar ve kişiler arasında başka gruplarla birlikte İslâmcılar, cemaat ve tarikatlar da vardır.

Şimdi artık hepsi banka olan ilk finans kurumlarının ("faizsiz" bankacılığın) ABD kontrollü-destekli Arap sermayesi üzerinden Türkiye'ye girişinin 12 Eylül-Özal iktidarı döneminde gerçekleşmesi herhalde tesadüfler üzerinden açıklanamaz. Bir tür "İslâm kapitalizmi" savunması ve kurgusu olan İslâm ekonomisi çalışmalarının ve İlahiyat Fakültelerinin, fıkıh hocalarının desteğine, fetvalarına mazhar olan faizsiz bankacılık çabalarının İslâmcı çevreleri zihnen ve fiilen liberal bir siyaset ve ekonomi dünyasına taşıdığı söylenebilir[16].

f) Maddî imkânların artışı yeni talepler ve yönelişler, bazı yan ürünler de ortaya çıkaracaktır. Bunlar arasında daha kaliteli/itibarlı bir eğitim arayışı, yabancı dil, entelektüel donanım, bunlara hizmet edecek kuruluşlar ve basın-yayın kanalları

16 "İslâm liberalizmi" projesinin 80'li yıllarda ABD'de kurgulandığı malumudur. Bazı Türk akademisyenlerin de çalışmalarına katıldığı bu projenin ana hedefi daha fazla sisteme dâhil ederek kontrol mekanizmalarını artırmaktır. Zaten bu programın Müslüman ülke ekonomilerini daha liberal, mevzuatı daha adaleti gözetir, kişileri ise daha özgür hale getirdiği çok şüphelidir. Amerikalı akademisyen Leonard Binder'in, Türkçeye de tercüme edilen hacimli eseri 80'lerin sonlarına doğru yayınlandı: *Islamic Liberalism* (Chicago UniversityPress, 1988). Binder'e göre İslâmî liberalizm "Kutsal Kitaba dayalı geleneksel İslâmî yönetim anlayışını temin eden, fakat aynı zamanda liberal siyasî uygulamaları İslâm geleneğinin kabule şayan sahih bir yorumuna dayandıracak yorumcu bir çerçeve sunabilen anlayış"tır. Binder projesinin arkasındaki muharrik gücü ve hedeflerini gizlemiyor: "Dinin, rakip bir toplumsal kuvvet tarafından kullanılmasına imkân verilmeden, burjuva ideolojisinin bir parçası haline getirilmeli; İslâm, liberal kapitalizmin yörüngesine sokulmalıdır. (...) İslâmî hareket, liberal tasarı için hem bir tehlike, hem bir vaattir. Orta Doğu'da burjuva devletinin ortaya çıkışını besleyebilir de, engelleyebilir de. Hatta, İslâmî hareket devleti ele geçirebilir, kitleler üzerindeki nüfuzunu daha da kuvvetlendirebilir ve burjuvazinin hegemonik gücü ele geçirme çabalarını kesin biçimde bloke edebilir. Yahut, bölgede liberal demokrasilerin gelişmesine yararlı olabilir". Bkz. Mustafa Özel, "İslâmî liberalizm, BOP ve tarih bilinci", *Anlayış*, sayı: 25, Haziran 2005, s. 22-25.

ilk akla gelenlerdir. 12 Eylül sonrası şartlarda İslâmcı cenahın sahip olduğu ve yayınladığı dergi ve gazetelerin adedi ve tirajları, yayınevleri ve kitap yayıncılığı, ardından gelen televizyon ve radyo kanalları, internet siteleri, bütün bu organlarda ve kurumlarda istihdam edilen yetişmiş, yarı yetişmiş insan unsuru büyük bir yekûna ulaşmaktadır.

Son iki şıkta ele aldığımız ve ilk bakışta müsbet tarafları önde gözüken gelişmeler aynı zamanda İslâmcıların bütün katmanları ve renkleriyle sisteme, sistemin mantığına entegrasyonları, hatta bir aşama sonra sistemin taşıyıcıları oldukları manasına da gelecektir. (Daha önce de ifade edildiği üzere İslâmcılık düşüncesinin birçok kanadında zaten devletin kendilerinin olduğu fakat yabancılar tarafından idare edildiği, kendilerinin bunu daha doğru ve iyi şekilde yapacağı istikametinde kuvvetli bir fikir vardı). Dolayısıyla sisteme dahil olmanın bir tarafı normalleşme ise diğer tarafı bir bakıma kendi olmaktan vaz geçme ve kan kaybetmedir.

28 Şubat süreci aslında 12 Eylülle başlayan ve büyük mesafeler kat eden uyum sürecinin son merhalesi ve müdahalesi olarak anlaşılabilir. En azından siyasî ve kültürel neticeleri böyle olduğunu gösteriyor.

İslâmcılık Düşüncesinin Ana Konuları, Ana Kabulleri

Türkiye'de İslâmcılık düşüncesinin ana konuları ve tartışma üslupları -kronolojik olarak her zaman örtüşmese de- muhteva olarak diğer İslâm ülkeleriyle yakınlıklar, benzerlikler gösterir. Yakınlık ve benzerliğin sebebi de bu düşüncenin kaynağı ve doğduğu zeminle alakalı olmalıdır. Ana soru Müslüman kalarak modernleşme süreçlerine nasıl intibak edilebileceği yahut içinde yaşadığımız dönemde nasıl Müslüman kalınacağı/olunacağıdır. Ferdi düzeyde böyle olan soruyu toplumsal (İslâm milleti) ve siyasal düzeye (İslâm devleti) çıkarıp sorduğumuz zaman sorunun unsurları, derinliği, cesameti ve hayatîlik derecesi normal olarak artacaktır. Meselelerin öncelik sıralamalarının nasıl kurulduğunu, fikir yürütmelerin hangi mantıkla yapıldığını, hangi usullerin tercih edildiğini daha açık bir surette görebilmek için iki-üç asırdır "içinde yaşanılan dönem"in nasıl görüldüğü ve kabul edildiği hususu da önem kazanıyor; kâfir karşısında mağlup olmuş, işgale uğramış, Avrupa'dan geri kalmış, din anlayışı ve yaşantısı itibariyle çökmüş, çürümüş, müesseseleri eskimiş... bir halet-i ruhiye. İslâmcılık düşüncesinde kuvvetli damarlar olarak var olan geçmişe yönelik tenkit ve tasfiye, yeni fikirlere karşı hem muhalefet hem de intibak-uyum arayışları bu kabullerin, bir kısmının doğruluk ve yerindeliği tartışmaya açık olan bu önfikirlerin üzerinde yükselmiştir.

Buradan yeniden ele alınan, tartışılan ana konulara intikal edersek;

1. Yetersizlik ve kendinden şüphenin ortaya çıkardığı veya kuvvetlendirdiği temel fikirlerden biri beka ve kurtuluş (*necat, felah*) kavramları etrafında şekillenmiştir. Müslüman fertler, İslâm cemaati, Müslüman milletler ve devletler

devamlılıklarını nasıl sağlayacak, İslâm nasıl (tekrar) payidar olacak ve dıştan gelen işgalden, esaretten, içten gelen hurafelerden, ataletten, geri kalmışlıktan nasıl kurtulacak?

Oryantalistlerin iddia ettikleri gibi İslâm bizzat kötü durumun, menfiliklerin kaynağı ve sebebi olamayacağına göre kabahat “İslâm’da değil Müslümanlardadır”. Modern dönem Müslüman aydınlarının kahir ekseriyetinin paylaştığı bu fikir bir taraftan kaynaklara dönüş hareketini, oradan yeni bir İslâm yorumunu (kendilerine göre sahih/doğru/gerçek İslâm anlayışını) beslerken bir taraftan da İslâm’la İslâm tarihi tecrübesi, İslâm ilimler mirası arasındaki mesafeleri, problemleri artırmakta idi.

Bu bakımdan kaynaklara (Kur’an’a, Sünnete ve Asr-ı Saadete dönüş) aynı zamanda yeni bir tarih anlayışı ve görüşü olarak karşımıza çıkacaktır. Bu yoruma göre Hz. Peygamber ve dört halife dönemi (yaklaşık yarım asır) dışta bırakılırsa İslâm tarih tecrübesi İslâm’a uygun/doğru bir şekilde yaşanmamıştır. Bu aynı zamanda İslâm’ın doğru anlaşılmadığı ve yorumlanmadığı manasına da gelmektedir. Bugünkü gerçek İslâm-tarihî İslâm ayırımlarının kaynağı da problemleri de buradadır.

Esas itibariyle meşru hatta mecburi bir atıf ve arayış olan kaynaklara dönüşün tarihin ağırlıklarından ve tortularından kurtulma istikametindeki fonksiyonu fiilî olarak da psikolojik olarak da bir yenilenmenin, bir yeniden başlama fikrinin kapılarını araladığında şüphe yoktur. Belki ihya, tecdid ve ıslah kavramlarıyla yakınlaştığı, bazı yorumculara göre aynileştiği nokta burasıdır. Fakat bu hareketin işleyişine bakıldığı zaman İslâm ilim ve kültür mirasının yüklerinden kurtulmadan ziyade modern(ist) yorumlara, yeni ictihadlara kapı aralama istikametinde işlediği, dinî anlama ve yorumlama biçimlerini kuralsız (usulsüz) ve ferdî hale getirdiği, dinin bir parçası, ürünü yahut yanaşığı olan gelenekle, geleneksel anlayış ve kurumlarla problemleri artırdığı, sade, tektip ve dar bir din anlayışı manasına yeni Selefîliğe yol açtığı görülmektedir.

Bu yeni yorumun kaynakların “doğru” anlaşılmasında nasıl bir usul teklif ettiği hatta bir usulünün olup olmadığı meselesine bakıldığında her zaman birbiriyle uyuşmayan iki, belki üç üst ilkeden bahsedildiği görülecektir. Bunlardan biri metne bağlılık/sadakat fikri, ikincisi akıl ve bilime, daha doğru bir ifade ile modern tasavvura uygunluk/yakınlık arayışı, üçüncüsü de maslahat yani kamu yararı veya sosyal faydadır. Akif’in “Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı/ Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı” mısraları bu yönelişi güzel özetlemektedir.

2. Kaynaklara dönüş hareketi ile modernleşmenin ve İslâmcılığın diğer ana yönelişleri İslâmî ilimlerin nerede ise bütününün hem usul, hem ana kavramların tarifi, genel muhteva ve hiyerarşi hem de değeri (ilmin, bilginin, ulemanın, mezheplerin, tedavüldeki ana kaynakların değeri) itibariyle ciddi bir değişikliğe uğraması hatta bazı özelliklerini kaybetmesi manasına da gelecektir. İlmî tefsir (bazı ayetlerle modern bilimsel veriler ve teoriler arasında kuvvetli ilişkiler kurma) hareketinin,

meal çalışmalarının, mevzu-zayıf hadis tartışmasının yeniden canlanmasının, sınırsız ve kuralsız ictihad teşebbüslerinin, mezhep karşıtlığının, irade, hürriyet ve akıl öncelikli "Yeni İlm-i Kelâm"ın, büyük ölçüde İslâmiyet öncesinden ve dört halife sonrasından koparılmış İslâm tarihi ve siyerin… ortaya çıkışı bu ciddi değişmenin hemen akla gelebilecek örnekleri ve neticeleridir.

Temel İslâmî ilimlerde ortaya çıkan bu ciddi usul ve muhteva değişiklikleri hem mantık hem de tedris-telif itibariyle bu ilimlere hayatiyet kazandıran medrese-ilmiye sınıfı (ve kısmen tekke) tenkitlerinin de kaynağı veya meşrulaştırıcısı olacaktır.

Genel olarak bu fikir ve arayışlar veya bunların uç örnekleri kısmen veya tamamen geleneksel özelliklerini koruyan ulemadan, tarikat çevrelerinden, bazı kişi ve kurumlardan tepki ve tenkit alacaktır. Zaten son bir-iki asırdır İslâmcılığın, Müslüman aydınların iç tartışmalarının konularını ve şiddetini belirleyen bu arayışlar ve altüst oluşlardır.

3. Medeniyet-kültür ayırımı diğer fikir hareketleri gibi İslâmcılığın da büyük ölçüde yakın durduğu ve paylaştığı bir ayırımdır. Buna göre medeniyet (modern batı medeniyeti) belli bir dine ve coğrafyaya ait olmayan, "insanlığın ortak malı", evrensel, dolayısıyla herkesin kendine göre benimseyip kullanabileceği bilim ve teknoloji üzerinden tanımlanmış ve taklit edilmesinde bir mahzur görülmemiştir. ("Hikmetin müminin yitik malı olduğu, nerede bulursa alabileceği" mealindeki hadis bu çerçevede çok kullanılmıştır. Hikmetin bile bu kullanımda bilim ve teknolojiye indirgenmesi dikkat çekicidir). Buna karşılık kültür başta din ve ahlâk olmak üzere kendine ait, kendi kalması gereken unsurlarla tanımlanacaktır. Bir başka şekilde söylersek medeniyet açılım-genişleme tarafını, kültür ise korunma-muhafaza tarafını ifade etmektedir. Akif'in "Alınız ilmini garbın, alınız sanatını/Veriniz hem de mesainize son süratini" beytinde geçen ilim sadece modern bilimleri, sanat da tekniği, teknolojiyi ifade etmektedir.

İslâm dünyasında ve Türkiye'de hâlâ yaygın bir kabule mazhar olan bu naif ayırımın felsefî olarak güçlü bir dayanağı olmamakla beraber siyasî ve psikolojik fonksiyonlarını gözardı etmemek gerekir. Müslüman aydınların modern dönemde tehdit olarak gördükleri tek(çi) medeniyet (modern batı medeniyeti) fikrini parçalamak ve zayıflatmak, aynı zamanda kendilerine ait bir alan açmak için inşa ettikleri İslâm medeniyeti çerçevesi de bu bakışaçısının bir uzantısı olarak büyük ölçüde bilim ve teknoloji, kısmen felsefe üzerinden tanımlanacaktır.

Terakki (ilerleme) fikrinin ve gelecek (ferdâ, istikbal) tasavvurunun itikadî alan dahil her şeyi etkileyecek ölçüde hâkim ve merkezi birer kavram haline gelmesi, buna bağlı olarak halin, geçmişin (mazi) ve tarihin olumsuzlanması bilim ve medeniyet anlayışı ile doğrudan alakalıdır.

4. Rejim tartışmaları ve İslâm siyaset düşüncesinin, siyaset üslubunun ve kurumlarının yeniden yorumlanması istikametindeki ana çizgi hilafet-saltanat sisteminden kısmen veya tamamen uzaklaşarak meşrutiyete, cumhuriyete, ni-

hayet demokrasiye doğru giden bir çizgidir. Esas itibariyle halka hak ve hürriyet vermekten ziyade istibdat ve müstebitle aynileştirilen padişah-halifenin hak ve yetkilerini sınırlandırmak merkezli bir mantığa ve siyasete sahip olan meşrutiyet (anayasalı ve meclisli sistem) fikri meşveret-şûra kavramlarının hem anlam ve bağlayıcılık açısından hem de hiyerarşik olarak yeniden yorumlanması üzerinden açıklanacak ve meşrulaştırılacaktır. Fakat bu dönemlerde daha etkili olan üst siyasî kavramların Fransız İhtilâli'nden kalma "hürriyet, müsavat, uhuvvet" ve belki "adalet"in İslâm kültürü dairesinde ve gayrimüslimlerin lehine yeniden yorumlanmış halleri olduğu hatırlanmalıdır.

Halifeliğin kaldırılışı arifesinde Mısır merkezli olarak telaffuz edilmeye başlanan "İslâm devleti" fikri de aslında bu sürecin bir parçasıdır. Fakat II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda hem İslâm dünyasında hem de Türkiye'de (özellikle Necip Fazıl'ın "başyücelikdevleti"nde) demokrasiye mesafeli, demokrasi karşıtı bazı fikirler de gelişecektir. Fakat demokrasiyi "tağutî sistem"in bir parçası, bir işleyişi olarak gören sert demokrasi karşıtlığı Türkiye'ye tercümelerle gelecek ve 1965-80 yılları arasında kısmi bir karşılık bulacaktır. Aynı yıllarda alenen veya zımnen halifeliği, Osmanlı hilafetini savunan yahut Hizbü't-Tahrir hareketi etkisiyle Osmanlı ile irtibatsız hilafeti savunan ve daha ziyade hissî bir karşılık bulan görüşler de olacaktır.

İttihad-ı İslâm (İslâm birliği) aslında bir siyasî birlik arayışı ve yeni bir millet ve vatandaş tanımı çabası olmakla beraber zaman içinde bunun bütün Müslümanlara ve İslâm dünyasına yönelik bir birlik arayışı etrafında unsurları da oluşacak ve gelişecektir. II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda (Türkiye'de 1965'ten sonra) yeniden güçlenen bu fikir bir taraftan ümmetçilik diğer taraftan milliyetçilik tartışmalarını da hareketlendirecektir. İslâmcılığın milliyetçilikle olan akrabalığı biraz da buradan gelmektedir.

Modernleşme döneminde yükselişe geçen ve kuvvetlenen bir diğer siyasî kavram, aynı zamanda birçok İslâmcı süreli yayına ve kitaba, bazı kuruluşlara ad olan cihaddır. Bu kavramın hem kâfirlere ve müstevlilere karşı amansız mücadeleyi üst bir dinî vecibe haline getiren hem de iç dinamiği ve hareketliliği, iç kontrolü sağlayan, hissiyatı yükselten bir fonksiyon icra ettiği rahatlıkla söylenebilir. Çekilme veya uyum hattı kuvvetlendikçe (Türkiye'de 1924-45 yılları ve 1980 sonrası) cihadın kâfirlerle mücadeleden mücahede ve nefis terbiyesi tarafı öne çıkacaktır.

5. İslâmcılık düşüncesi yeni bir ahlâk anlayışı ve yeni bir yaşama üslubu, nihayet bir sosyal ilişkiler düzeni de teklif ediyor. Teklifin arkasında önemsenerek işlenen iki gerekçe var: Bunlardan biri mağlubiyetin, geri kalışın ana sebeplerinden biri olarak mevcut ahlâk anlayışı ve yaşama tarzının kabul edilmesi; ikincisi de dışarıya (kâfirlere, işgalcilere, düşmana) ve içeriye (zalim yöneticilere, batıcılara, işbirlikçilere, batıl itikat sahiplerine, kendi köşesine çekilmiş oturan dindarlara) karşı yapılması gereken seferberlik (mobilizasyon) için "pasif" kaderci ve mütevekkil ahlâk anlayışının fonksiyonel ve yeterli olmayacağı fikri veya kabulüdür.

Bu yeni teklif bir taraftan kaynaklara dönüş hareketiyle de irtibatlı olarak geleneksel İslâm ahlâk anlayışını, diyelim ki tevekkül, kanaat, kadere rıza ve sabır merkezli ahlâkı, bir lokma bir hırkacı yaşama üslubunu tenkit veya reddederken, bunu pasif/âtıl bulurken diğer taraftan aktif/faal bir Müslüman fert ve toplum inşa etmek için yeni ve aktif bir İslâm ahlâkı fikri ve teklifi; irade, akıl ve azim merkezli, sa'y ü gayrete ve cihada, kuvvete, zenginleşmeye, büyüklüklere, düşmanın silahıyla silahlanmaya vurgu yapan, daha "görünür" bir hayat tarzı anlayışı geliştirmektedir.

İslâm dünyasında ahlâk ve zihniyet dünyası, yaşama tarzı hatta gündelik dil büyük ölçüde tasavvuf ve tarikatlar etrafında veya züht ve takva merkezli olarak ete kemiğe büründüğü için yeni ahlâk ve hayat arayışları aynı zamanda çok yönlü olarak tasavvuf ve tarikat tenkitleri şekline dönüşmüştür. Bu süreç neticeleri itibariyle ahlâk kavramlarının hiyerarşisinin bozulmasını, bazı kavramların dönemin icbarları doğrultusunda azmanlaştırılarak, bir kısmının içi boşaltılarak yeniden tanımlanmasını getirmiştir.

6. Kadın meselesi (ve bununla irtibatlı olarak aile, evlilik, çocuk terbiyesi, ev ahlâkı meseleleri) İslâmcılık düşüncesinin (aynı zamanda bütün modernleşme tecrübelerimizin) müstakil bir maddesi olarak ele alınmayı gerektirecek kadar önemli bir alanıdır. Bunun birçok sebebi var fakat bazıları konumuz itibariyle zikre değer. Muhtemelen en önemlisi "Müslüman kadın"ın (çarşaflı, sosyal hayata katılmayan, eğitimsiz, kocasına itaatkâr, hürriyeti ve hakları olmayan, devamlı çalışan, ezik... bir kadın tipinin) İslâm dünyasında modernleşme çizgisinin olumsuz sembolü haline gelmiş olması, bir başka şekilde söylersek modernleşme ölçülerinin kadındaki ciddi değişme üzerinden anlaşılması ve okunmasıdır. Oryantalistik dilin şarka, İslâm dünyasına yönelik ana tasvirlerindeki üç hâkim olumsuz çizgiden biri kadındır (diğerleri kılıç, kan, kutsal savaş -cihad- ve kavukla sembolize edilen despot, zalim yöneticiler ve kahve, nargile, dilencilik, dervişlik, divana yan gelip yatmakla sembolize edilen vurdumduymazlık, tembellik, zevk ve sefahet). Bu tasvir ve tasavvurdaki kadın güzel, aşüfte, itaatkâr ve mazlum/ezilmiş/cariye/ayakları zincire vurulmuş esir bir dişidir, etrafı büyük bir iştah ve cinsi arzu ile kendisine bakan büyümüş erkek gözleriyle doludur. Harem edebiyatı ve çok kadınla evlilik, kadının sadece cinsi bir meta oluşu bu oryantalistik fotoğrafı tamamlayacaktır.

Oryantalistlerin dayattığı bu kadın tipinden kurtulmak isteyen İslâmcıların çizdiği "Müslüman kadın" portresi aslında modern bir Müslüman kadın portresidir yani bir bakıma karşı çıktığı tezleri benimsemektedir (başörtülü, eğitimli, hürriyetine ve haklarına sahip, sosyal hayata katılan, çalışan, dışa dönük, eve bağlılığı azalmış, mahremiyet anlayışı değişmiş, erkekle eşit, erkeğin ikinci evliliğine karşı...). Bu açıdan İslâmcılık düşüncesinin genel karakterleri arasında zikrettiğimiz "hem modern hem dindar" çözüm arayışına uymaktadır. Bugün Türkiye'nin ve İslâm dünyasının tartıştığı, "savaştığı" başörtüsü meselesi de bunun bir parçasıdır.

Sonuç

Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi bu topraklardaki kökleşmiş İslâm ve Müslümanlık dairelerinin bir parçası olarak, modernleşme döneminde, yeni yorumları ve farklı davranış biçimleri olan bir düşünce ve akım olarak vücut buldu ve değişerek, dönüşerek varlığını bugüne kadar sürdürdü. Yapmak istediği şey İslâm'ı, Müslümanlığı, İslâm toplumunu, İslâm devletini, Müslüman bireyi var kılmak, yeni şartlarda yeniden inşa etmek ve her halükârda devamlılığını sağlamaktı.

Köprülerin altından çok sular akmış, çokça tecrübeler yaşanmış olmasına rağmen bu fikriyatı ortaya çıkaran dinî, siyasî ve sosyal şartların, iç ve dış etkenlerin, problemlerin bugün yarım asır, bir asır, iki asır öncesine göre daha hafiflemiş veya çözülmüş olduğu herhalde söylenemez. Bu tesbit bile İslâmcılığın değişerek dönüşerek de olsa İslâm dünyasında ve Türkiye'de devam edeceği, ilgi ve iltifat, tenkit ve takdir göreceği, teşvik ve tahrik edileceği manasına gelmektedir.

Belki daha önemli olan İslâmcılığın kendisini, kendi tarihini nasıl göreceği ve hem teorik hem de fiilî boşluklarını, problemlerini, açmazlarını tadil ve tashih etme başarısını gösterip gösteremeyeceğidir. Türkiye'deki aktivist ve entelektüel İslâmcılığın Türkiye'yi, Türkiye'nin şartlarını, Türkiye'deki İslâm ve Müslümanlık damarını önemsememek, anlamaya çalışmamak gibi ciddi bir zaafı ve problemi de var.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL SÜRECE BAKIŞLAR

İMPARATORLUK VE HİLAFET VİZYONLARI ARASINDA OSMANLI'NIN PANİSLÂMİST İMAJI, 1839–1924

CEMİL AYDIN

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIK düşüncesi tartışması yapılırken, İkinci Meşrutiyet sonrası veya Cumhuriyet dönemi İslâmcılık siyasi vizyonu ile 1870'lerden sonra küresel boyutta tartışılan İttihad-ı İslâm ve Panislâmizm düşüncesinin aynı zemine ve hedeflere sahip olduğu varsayılır.[1] Oysa, 1870'ler ile 1920 arasındaki yarım asır boyunca Avrupa ve Amerika basınından, Kahire, Bombay, İstanbul veya Singapur gibi Müslüman matbuatının olduğu yerlerde çokça tartışılan Müslümanların birliği meselesi, birincil olarak emperyal dünya düzenini meşruiyeti tartışması ile Oryantalizm-Müslüman modernizmi tartışmasının doğurduğu bir mesela olup, Panislâmist dünya düzeni vizyonuna sahip olanlar, sosyal hayata yönelik İslâmcılık hassasiyetine sahip kesimlerin ötesinde çok yaygın bir Müslüman kamuoyunu temsil ederler. Bu anlamda Mithat Paşa'dan Mustafa Kemal'e kadar uzanan geniş yelpazede pek çok Osmanlı bürokratı, askeri ve siyasetçisi, hayatlarının belli bir döneminde ve belli şartlar altında, İslâmcı olmadan Panislâmist diye adlandırılabilecek bir dünya düzeni vizyonuna sahip çıkabileceklerdir. Daha da önemlisi, Osmanlı sultanları, özellikle 1900-1922 arasında, dünyanın değişik bölgelerinde Avrupa imparatorluklarının sömürgesi altında yaşayan Müslümanların gözünde, arzu edilen bir Müslüman dayanışması fikrinin merkezi ve tahayyül edilen "İslâm âlemi'nin" lideri olarak görüldü.

Osmanlı, değişik din ve etnik kimliğe sahip nüfusları yöneten bir imparatorluktu. Tanzimat döneminde bu imparatorluk kimliğine "medeniyet" vizyonu içinde vurgu yapılırken, aynı zamanda bir "Osmanlı milleti" de yaratılmaya çalışıyordu, zira XIX. yüzyıl imparatorlukları bir taraftan kendilerine bir evrensellik ve farklı din ve etnik kimliğe sahip grupları yönetme hakkı atfederken, diğer taraf-

1 Tanzimat bürokratlarını Müslüman halkın değerlerine yabancılaşan elitler olarak görüp, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan çizgide bir batıcı elite karşı Müslüman kamuoyunun tepkisini İslâmcılık olarak sunan bir yaklaşımın ilk örnekleri için, bkz. Mehmet Doğan, *Batılılaşma İhaneti*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977.

tan da merkezlerinde millileştirme siyaseti izlemişlerdir. Böylece, Britanya İmparatorluğu aynı zamanda İngiliz, Fransız İmparatorluğu Fransız ve Romanov İmparatorluğu Rusçu politika izleyebiliyordu. Bu konuda en zor konumda olan Habsburg İmparatorluğu idi zira onların bir Almancı politika izlemeleri, yanı başlarındaki Prusya-Alman imparatorluğunun varlığı ve ülkenin çok farklı etnik yapısı sebebiyle zordu ancak yinede imparatorluk başkenti Viyana aynı zamanda bir Alman kültürel merkezi olarak Berlin'le yarışabilecek güçteydi. Osmanlı milleti fikri ile Müslümanlık ilişkisini birazda bu mukayeseli çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Ancak, İslâmcılık tarihi açısından asıl şaşırtıcı olan şey, yetmiş yıllık Tanzimat diplomasi ve imparatorluk vizyonuna sahip Osmanlı elitinin, Birinci Dünya Savaşı'na girildiğinde "cihad" ilan edebilmesi ve dünyanın değişik bölgelerindeki Müslümanların kamuoyu desteğine sahip olduğunu düşünebilmesidir. Bu düşünce bir hayal ve kuruntu olmayıp, gerçekten de Avrupalıların hasta adam dediği Osmanlı İmparatorluğu dünya Müslüman kamuoyunda Müslümanların kolektif siyasi iradesinin ve modenliğinin sembolü konumundaydı. Bu makalede niçin 1870'lerden 1920'lere kadar uzanan dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun bu küresel Müslüman lider imajına sahip olduğunu ve bunun Osmanlı'nın imparatorluk geleneği içinde ne anlam ifade ettiğini tartışacağız.

Bu makale, son zamanlardaki küresel entelektüel tarih ve uluslararası tarih çalışmalarından istifade ederek, Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyadaki algısının 1880'lerde kendi iradelerinin ötesinde bir dönüşümün neticesi olarak "medeni" imparatorluktan "Müslüman imparatorluğa" doğru dönüştüğünü iddia edecektir.[2] Bu dönüşüm, büyük ölçüde dünya kamuoyunda güçlenen jeopolitik "İslâm âlemi" fikri ve siyaseti ile yakından alakalı olup, 1880-1920 arası dönemin, milliyetçilik ötesi bir Müslüman modernist tahayyülün en güçlü dönemi olmasına da bağlıdır. Daha da önemlisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun sultanının hilafet unvanına ait şaşırtıcı dönüşüm, XIX. yüzyıl imparatorluklar dünyasından milliyetçiliğin ve milli-devletlerin hâkim olduğu bir dünyaya doğru evrilmesi hikâyesinin Müslüman toplumlar için çok geçerli olmadığını, milliyetçilik fikrinin asıl Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra güçlendiğini iddia edecektir.

Osmanlı hilafeti fikrinin dünyadaki sömürge yönetimi altında yaşayan Müslümanların gözünde, bu toplumların pek çok açıdan küreselleştiği ve Avrupalılaştığı bir süreçte çok önemli hâle gelmesi, onların daha fazla dindarlaştığı ya da modern dünyada geleneksel değerlere bağlı kaldıkları şeklinde de okunmamalıdır. Seyid Emir Ali, Şiblî Numânî ve Mustafa Kamil gibi Osmanlı hilafetine sadık isimler Müslüman modernistler arasında olup, gelenekselci değerleri savunan isimlerden sayılmazlar. Örneğin İran'da Osmanlı ile ittifakı tahayyül eden Panislâmistler genelde meşrutiyetçi şahıslardır.[3] Bu hilafetçilik, gelenekselcilik ile

2 Küresel entelektüel tarih yaklaşımı hakkında bir tartışma için bkz., Samuel Moyn and Andrew Sartori, *Global Intellectual History*, Columbia University Press, 2013.

3 İran'da Panislâmizm konusu için bkz. Mehrdad Kia, "Pan-Islamism in late nineteenth-century Iran." *Middle Eastern Studies* 32, no. 1 (1996): 30-52.

değil, bazı modern siyasi değerlerin “İslâm âlemi” ve “hilafet” vizyonu içinde ifade edilmesi ile anlaşılabilir. Başka bir deyişle, Panislâmist Hilafet söylemleri, Avrupa merkezli olmayıp, globalleşen nadir evrensel değerlerden biri olduğu gibi, ırk eşitliğinin yanı sıra Avrupa’daki İslâmofobiye karşı her dine karşı saygı duyulması gerektiği ve Müslümanların haysiyet ve bağımsızlığının sağlanması gibi kolektif hakları da ifade etmekteydi. Bugüne kadar hep “milletlerin kendi kaderini tayin hakkı,” “azınlık hakları” veya “insan hakları” üzerine yoğunlaşan tarihçiler, Panislâmist hilafetçi söylemlerinde milliyetçi ve azınlık haklarının ötesinde bir ırk ve dini gurup için hak talep ettiğinin farkına vararak, Panislâmist düşüncenin bu ihmal edilmiş tarihini daha dikkatli yazmalıdırlar. Daha da önemlisi, Osmanlı İmparatorluğu’ndan hilafetsiz Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişi, Rumların ve Ermenileri yönetmeye izin verilmeyen bir Müslüman imparatorluğun elitlerinin, karşı hamle olarak geliştirdiği İslâm âleminin liderliği siyaseti vesilesiyle İngiliz imparatorluğuyla girişilen bir mücadelenin sonucunda ortaya çıkan bir uzlaşma olarak da görülebileceğidir.

Tanzimat Öncesi Osmanlı İmparatorluğu’nun Müslümanlığı

Osmanlı İmparatorluğu 1839’dan önce nasıl bir imparatorluktu? Tanzimat projesi ile nasıl bir imparatorluk olmaya çalıştı? Niçin Birinci Dünya Savaşı’na gelirken “İslâm Âlemi’nin lideri” olarak algılanmaya başladı? Bu İslâm Âlemi fikri ne zaman ortaya çıktı? Osmanlı İmparatorluğu’nun 1789-1922 arasındaki Müslümanlığı ve imparatorluk kimliğinin değişiminin hikâyesi Dünya ve Ortadoğu tarihi hakkında bize neler öğretebilir?

Bu makalede Osmanlı’nın imparatorluk ile Müslüman kimliği arasında analitik bir ayırım yapılırken, tarihi aktörlerin kendilerinin böyle bir ayrımı net bir şekilde yapmadıkları not edilmelidir. Osmanlı sultanları ve siyasi elitleri, Orta Asya-Cengizi, Bizans-Doğu Roma imparatorluk geleneklerini tevarüs ederken, bunu Müslümanlıklarına çelişkili olarak görmedikleri gibi, kendi imparatorluk sentezlerini tevarüs ettikleri dini, fikri ve siyasi geleneklerle bir çelişki görmeden yapabilmişlerdir. Osmanlı, Yavuz Sultan Selim’in seferleri öncesinde tebaasının neredeyse yarısı gayrimüslim olan bir imparatorlukken, ancak Mısır, Suriye ve Arabistan gibi bölgelerin imparatorluğa katılmasıyla tebaada Müslüman nüfus üstünlüğüne ulaşmıştır. Ancak, melez bir siyasi meşruiyete sahip Osmanlı hanedanı, tebaasının nüfusunun oranlarını düşünmeden, Han, Kayser, Sultan ve Halife sıfatlarını aynı anda kullanabilecektir. Osmanlı’nın Avrupa’daki rakipleri bir yandan onun Müslümanlığına vurgu yaparken, öte yandan Doğu Roma İmparatorluğu geçmişinin de farkındadır: Örneğin Cem Sultan’ın Avrupa’daki esareti sırasında Vatikan’da Papa’nın onu Hıristiyan olmaya ikna etmeye çalışmasının arkasında birazda Hıristiyan bir Cem Sultan’ın Osmanlı hanedanının meşruiyetini kullanarak, Avrupa’da daha güçlü bir imparatorluk kurabileceği fikrine dayanmaktadır. Zira Cem Sultan zamanında Osmanlı, çoğunluğu Avrupa’da olan, ekseriyeti Hıristiyan tebaadan oluşan bir imparatorluktur. Papa’nın Cem Sultan’ın vaftiz edilmesini düşünmesi bir yandan Osmanlı’nın Müslüman kimliğinin öne-

mini gösterirken, öte yandan da bir tür emperyal evrenselciliği yansıtmaktadır. Cem'in abisi İkinci Beyazıt'ın Fransa'ya yaptığı "Cem'i bana verirseniz, Memlükler'den Kudüs'u alıp size verebiliriz" şeklinde pazarlık teklifi de imparatorluk kimliğinin dini hassasiyetin önüne geçebileceğini göstermektedir. Aynı zamanda, Cem'in uzun yıllar Fransa ve İtalya'daki esareti sırasında Müslümanlığını gururla taşıması ve onun Papa'yı Müslüman yapmaya çalışması da bu Osmanlı evrensellik imparatorluk vizyonunda Müslümanlığın anahtar rolüne işaret etmektedir.[4]

Osmanlı imparatorluk vizyonunun melez sentezinde Müslümanlığın rolü ve mahiyeti de statik kalmayıp zamanla değişmiştir. Osmanlı İmparatorluğu Yavuz Sultan Selim'in saltanatı altında, XVI. yüzyılın başlarında Mekke, Medine ve Kudüs'ü idaresi ve koruması altına aldığında dünyadaki değişik Müslüman toplumlar tarafından bilinir oldular ve belli bir saygı gördüler, ancak, bu onları İslâm ümmeti veya İslâm âleminin lideri yapmadı. Zira Osmanlılar da, kendilerinden önce Mekke ve Medine'yi koruyan Memlukları bir lider olarak görmemişlerdi, veya bugün Suudi Arabistan, hac şehirlerini korumanın prestijini kullansa da sırf bu yüzden tüm Müslüman toplumlarını temsil edecek itibar ve güce sahip değildir. Sadece XVI. yüzyılın sonlarına doğru, Sokullu Mehmet Paşa'nın vezareti döneminde, Hint Okyanusu'nda Portekiz gemileri tarafından tehdit altına giren Müslüman tüccarlar ve sultanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünden ve korumasından istifade ederken, Osmanlı sultanlarının halife sıfatına referansta bulunmuşlardı. Sokullu Mehmet Paşa, Hint Okyanusu'nda Portekizlilerle mücadele ederken, Osmanlı sultanının halife sıfatını yaymaya çalışmış ve bir hayli başarılı da olmuştur. Ama, Sırp kökenli bir paşanın bu Panislâmik hilafetçiliği XVI. yüzyıl Osmanlı ve Portekiz çatışmasındaki Hıristiyan-Müslüman evrenselciliğiyle alakalı olup, XVII. yüzyılda devam etmeyecektir. İronik olarak, dünyada küresel ölçekte, üç kıtayı kapsayan hamlelerle ve girişimlerle ilk Panislâmist yada İslâmcı siyaset vizyonu geliştiren kişi Sırp kökenli bir Osmanlı bürokratı olan Sokullu Mehmet Paşa olabilir. Ancak, Sokullu döneminden sonra bu sıfatın önemi zayıfladığı gibi, Hint Okyanusu'nda Babür hükümdarlarının veya diğer yerel Müslüman sultanların nüfuzu ve etkinliği artmıştır.[5]

Osmanlı'nın bu imparatorluk kimliği ve meşruiyetinin bir sebebi, onun yönettiği coğrafyanın çoğulcu dini ve kültürel geleneklere dayanması iken diğer taraftan dünyadaki Müslüman toplumların tek bir siyasi sistem kurmamış olmaları

4 Osmanlı sultanlarının melez meşruiyeti için bkz: Dariusz Kolodjiejczyk, "Khan, Caliph, Tzar and Imperator: The Multiple Identities of the Ottoman Sultan," *Universal Empire: A Comparative Approach to ımperial Culture and Representation in Euroasian History*, Edited by Peter Fibiger Bang and Dariusz Kolodziejczyk (Cambridge University Press, 2012): 175-193. Cem Sultan'ın Fransa'da ikameti sırasındaki Osmanlı diplomasisi ve Cem Sultan üzerine yapılan Avrupa planları için bkz. Halil Inalcık. "A Case Study Renaissance Diplomacy: The Agreement between Innocent VIII and Bayezid II on Djem Sultan." Nuri Yurdusev, ed., *Ottoman Diplomacy: Conventional or Unconventional*? (Palgrave Publishers, 2004) pp: 209-33.

5 Giancarlo Casele. "The Ottoman 'Discovery' of the Indian Ocean in the 16th Century." *Seascapes: Maritime Histories, Global Cultures, and Trans-Oceanic Exchanges* (2007): 87-104.

yatmaktadır. Uzak Doğu'da Çin, Japonya, Kore ve Vietnam'dan oluşan, Konfüçyüs değerlere dayalı ve Çin merkezli siyasi sistemden bahsetmek mümkündür.[6] Yine Avrupa'nın küçük bir coğrafya olması sebebiyle, Hıristiyan kimliğe dayalı bir sistemi olduğunu söyleyebiliriz.[7] Ama Müslüman toplumların yaşadığı topraklar, kültürel ve dini ortaklıkları ve ağlarına rağmen tek bir siyasi bölgeye ve düzene sahip değildiler. Müslüman toplumlar için hac, ticaret, eğitim, dini değerler, hukuk sistemi değişik ortaklıkların paylaşıldığı ağlara sahip olsa da, bir uluslararası siyasi sisteme sahip değildiler.[8] Zaten Konfüçyen bürokratların hâkim olduğu Çin'de bile Müslüman ve Moğol etkileri görülürken, yine Avrupa'da sırf Hıristiyanlığa indirgenemeyecek siyasi bir imparatorluk tecrübesi yaratabilmişti.

Osmanlı İmparatorluğu, XVIII. yüzyıldaki otuz kadar değişik Müslüman sultanlık ve imparatorluk içinde çok özel bir yere sahip olsa da, hiç bir zaman bir İslâm ittihadı fikrinin lideri olarak görülmediler. On yedinci yüzyılda Hindistan'daki Müslüman Babür imparatorları Osmanlı'nın kendi alanlarında nüfuzunu istemeyeceklerdir. Yine aynı yüzyılda Osmanlı Devleti, diğer Müslüman hanedanlara göre daha fazla bürokratik bir imparatorluk haline gelirken, belli açılardan da daha fazla Müslümanlaşacaktır. Kanuni veya Ekber gibi, sultanın kişiliği ve bizatihi vücudunun çok önemli olduğu Moğol geleneğine sahip imparatorluklar, melez meşruiyet konusunda daha başarılıdır, zira belli açılardan Sultan her türlü tebaa dini ve kültürünün üzerindedir. Bu yüzden Ekber, Müslümanlığından hiç şüphe edilmese de, kendi sarayına Hindu, Cizvit Hıristiyan ve Müslüman alimleri toplayıp, dini sohbetler yaptırıp, sanki onların dışındaymış gibi dinleyebilmekte, ve Hindu bir prenses ile evlenip, yine sarayının içine Hindu mabet yaptırabilmektedir.[9] O dönemde hiç bir Müslüman âlim, Ekber'e niye Hindu bir kadınla evlisin veya sarayda bu putperestin ne işi var demeyi düşünmeyecektir. Bir imparatorluğun tebaası ile Sultan'ın cismani bedeni arasındaki ilişkinin önemini Kanuni'nin Zigetvar'da vefatından sonra ölümünün saklanması ve cesedinin taşınması örneğinde de görülebilir. Zira oradaki askerlerin itaati, hanedan ve Sultan'adır, soyut bir Müslüman devletine değil. Ancak, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda Osmanlı yönetimi daha bürokratik hale gelince, Müslüman tebaa ile soyut bir Osmanlı hanedanı ve devlet kavramı arasında özel bir ilişkinin geliştiği

6 Uzakdoğu'daki uluslararası sistem için bkz: David C. Kang, *East Asia before the West: Five Centuries of Trade and Tribute*, Columbia University Press, New York, 2010.

7 Pater Halden, "From Empire to Commonwealths(s): Orders in Europe, 1300-1800", *Universal Empire: A Comparative Approach to ımperial Culture and Representation in Euroasian History*, Edited by Peter Fibiger Bang and Dariusz Kolodziejczyk, Cambridge University Press, Cambridge, 2012: 280-303.

8 Siyasi değil de kültürel ağlara dayalı bir Müslüman düzeni teorisi için, bkz: John Obert Voll. "Islam as a Special World-System." *Journal of World History* 5, no. 2 October 1, 1994: 213-226.

9 Hint Babürleri ve kısmen de Safavi Şahlarının Cengiz'i evrensel imparator geleneklerinin tartışması için bkz: Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*, Columbia University Press, 2012; Lisa Balabanlılar, *Imperial Identity in the Mughal Empire: Memory and Dynastic Politics in Early Modern South and Central Asia* (I. B. Tauris, 2012)

söylenebilir. Bu yüzden, yeniçeriler o kadar kere sultanları görevden alıp, hemen yerine başkasını getirebilmekte ve bu süreçte bir anarşi çıkmasından korkmamaktadır. Ama bu süreç imparatorluğun gayrimüslim tebaasının dışlandığı ve melez meşruiyet dengesinin bozulduğu anlamına gelmemelidir: Fener Rumlarının imtiyazları ve Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruiyetine bağımlılıkları bunun bir örneğidir.[10] Balkanlardaki bazı mahalli elitlerin (Dimitri Cantemir gibi) Osmanlı yerine başka bir imparatorluk ile iş tutmayı seçmesi başka bir konu olup, milliyetçilikten daha çok imparatorluklar arası rekabetle açıklanabilecek gelişmelerdir.

Tanzimat'a Doğru Osmanlı Meşruiyetinde Müslümanlığın Öneminin Artması

1774 ile 1839 arasındaki dönemde cereyan eden bir dizi gelişme (Kırım'ın Rusya hakimiyetine girmesi, Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali, Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın otonom bir hidivlik kurması, Yunan İsyanı ve Cezayir'in Fransızlar tarafından işgal edilmesi) Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi vizyon ve meşruiyeti içerisinde Müslümanlığın derecesi değişik vesilelerle test ederken, bu süreç sonucunda Osmanlı elitlerinin tepkisi, yeni bir evrensel imparatorluk vizyonu inşa etmek olacaktır.

Uzun dönemli Osmanlı imparatorluk tecrübesinin esnekliği ve melezliği açısından bakıldığında, Rusya'nın 1774'de Kırım Hanlığını himayesi altına alması ve sonrasında ilhak etmesi Osmanlı elitlerinin Müslüman kimliği ile imparatorluk kimliği arasındaki ilişkiyi test etmesi açısından düşündürücüdür. Zira Kırım Hanlığı, Müslüman çoğunluğa sahip bir bölgenin, Hıristiyan bir imparatorun yönetimi altına girmesi demekti, ve Rusya'nın Tatar Müslümanlarına yaptığı kötü muamele bilindiği için büyük bir endişeye yol açacaktı.[11] Ancak, o noktada Osmanlı sultanının Kırım Müslümanları üzerine dini işlerde söz sahibi olacağı şeklinde anlaşma maddesinden (ki sonradan pek bir işlevi olmayacaktır) daha çok Rus imparatoriçesi Büyük Katharina'nın Müslümanlara dini özgürlük tanıması bir nebze yine bu krizi imparatorluk prensibiyle aşmaya yardımcı olacaktır. Çariçe Katharina, Aydınlanma düşüncesinden esinlenmiş olsa da onun bu kararında Osmanlı'nın millet sistemini taklit edişi de önemli rol oynamış olsa gerek, zira Rusya o dönemlerde tersten bir millet sistemi kurmaya başlayacaktır.

Bu gözle bakıldığında, Fransız Devrimi sonrası dönemde bazı Osmanlı politikalarını daha iyi anlamak mümkün olabilir. O dönemde yeni Fransız Cumhuriye-

10 Fener Rum elitlerinin Osmanlı imparatorluk vizyonu içinde güçleri ve önemleri için bkz: Christine May Philliou. *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*, Univ of California Press, 2011.

11 Kelly Ann O'Neill. "Between subversion and submission: The integration of the Crimean khanate into the Russian empire, 1783—1853". Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2007.

ti'ni diplomatik olarak tanıyan Osmanlı hükümeti, Fransa, İngiltere, Rusya ve Tipu Sultanlığı ile ancak imparatorluk paradigması ile açıklanacak ve bugünün gözüyle şaşırtıcı gelebilecek bir dizi ilişki içine girmişti. Fransa Osmanlı'nın Mısır eyaletini işgal ettiğinde, Osmanlı pragmatik bir şekilde geleneksel rakibi olan Rusya ve genelde yakın müttefiki olacak İngiltere ile beraber Fransa'ya karşı savaşıp, Fransa kontrolündeki İyonya adalarını alarak orada bir cumhuriyet rejimi kurabilecektir. Osmanlı ve Rusya gibi iki imparatorluğun ortaklaşa bir deniz seferi sonrasında İyonya adalarında anayasalı cumhuriyet kurmaları başlı başına imparatorluk meşruiyetinin melezliğini göstermektedir. Bunun da ötesinde, o dönemin emperyal siyasetinin İslâm-Hıristiyanlık ayırımına dayanan bir çatışma ilişkisine uymayan başka yönleri de mevcuttur.[12]

İlk örnek, Napolyon'un Mısır işgali sırasında gösterdiği dil ve melez meşruiyet stratejileridir. 1798 yılındaki bu işgal sırasında Napolyon ne "medenileştirme misyonu" ve ne de "beyaz adamın misyonundan" bahsedecektir. (Rudyard Kipling'in meşhur "beyaz adamın misyonu" ibaresi bir yüzyıl sonra kullanılmaya başlayacaktır) Kendini Müslümanların ve Osmanlı Sultanı'nın dostu olarak sunduktan sonra, daha önce Papalığa karşı savaşından bahseden ve Müslümanlığa saygısını vurgulayan Napolyon, işgal sırasında gelişen isyanları bastırırken kendine güvenini iyice kaybedince bu sefer Ezher ulemasından kendisini meşru bir hükümdar olarak tanımalarını zorla isteyecektir. Ezher uleması bunun, ancak Napolyon'un Müslüman olması ile mümkün olacağı, ve hatta Müslüman olursa Napolyon'un bölgedeki diğer Müslümanların desteğini de alacağını söylemesi üzerine Napolyon'un temsilcileri ile ulema arasında bu Müslümanlığın şartlarının müzakeresi dahi yapılır. Napolyon ve askerlerinin sünnet olmasının şart olup olmadığı gibi konuların gündeme geldiği bu müzakerelerde, Ezher ulemasının esnekliği kadar Napolyon'un bukalemun-vari esnekliği de bugünkü gözle şaşırtıcı gelebilir.[13] Zira on dokuzuncu yüzyıl sonunda hiç bir Avrupa imparatoru Müslüman tebaası ile böyle bir müzakere ilişkisine girmeyecektir. Ulemanın Napolyon ve askerlerinin sünnet olmasının gerekli olmadığını, ve hatta içkinin de onları resmen dinden çıkarmayacağını belirtmesi (ama içtikleri içki kadar cehennemde cezalarını çekecekleri notunu düşmeleri) Fransız tarafında bazı tedirginleri giderirken, tam olarak Müslümanlığa geçiş ilanı olmadan Napolyon İngiliz ve Osmanlı kuvvetlerine yenilerek geri çekilecektir. 1798 yılında devrimci bir Fransız generalin Mısır'da meşru bir hükümdar olması bir sünnet merasimi ve din değiştirme ile olabilecek kadar kolay bir şey midir? Napolyon bu Müslümanlığa geçiş pazarlığını yaparken, "Fransa'da bunu duysalar benim hakkımda ne derler" diye hiç düşünmemiş midir? Bu soruların cevapları ancak, dünya tarihinin bir imparatorluklar tarihi

12 Kahraman Şakul,"Ottoman Attempts to Control the Adriatic Frontier in the Napoleonic Wars", Andrew Peacock (ed.) *The Frontiers of the Ottoman World*, Oxford University Press -Proceedings of the British Academy, 2009, pp. 253-71.

13 Napolyon'un Mısır macerasının çok iyi bir betimlemesi için, bkz: Maya Jasanoff, *Edge of Empire : Lives, Culture, and Conquest in the East, 1750-1850*. Random House, 2005.

oluşu, ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar pek çok hükümdarın melez meşruiyet stratejileri ile değişik din ve etnik kökene sahip tebaasının itaatini kazanabildiğiyle açıklanabilir. Eğer Osmanlı Sultanı, Hıristiyan Rumların ve Ermenilerin imparatoru olabiliyorsa, Napolyon'da Mısır Müslümanlarının imparatoru olabilmeyi tahayyül edebilecektir.

Napolyon'un Mısır işgali esnasında Osmanlı Sultanı'nın, Hindistan'ın güneyindeki Mysore Sultanlığının hükümdarı Tipu Sultan'la olan yazışmasının muhtevası da aynı derecede İslâm-Hıristiyan kimliklerinin ötesinde emperyaldir. Emrinde paralı Fransız askerleri bulunduran ve Napolyon ile ittifak arayışındaki Tipu Sultan'ın birincil düşmanı Hindistan'daki Doğu Hindistan Şirketi ve tabi onu himaye eden İngiliz İmparatorluğu'dur. Doğu Hindistan Şirketi, Haydarabad Nizamlığı gibi başka Müslüman krallıklarla işbirliği içinde, ve emrinde Müslüman ve Hindu Sepoy denilen askerleri savaştırarak Mysore ile giriştiği savaşların ikisini kaybettikten sonra, Mysore'un Fransa ile işbirliğinden fevkalade çekinerek Tipu Sultan'a karşı daha büyük bir savaş hazırlığı içine girmekteydi. Böyle bir ortamda, Tipu Sultan Osmanlı Sultanı'na elçi göndererek kendisini diplomatik olarak tanımasını ve hatta askeri destek vermesini ister. Tipu Sultan'ın mektubuna göre İngilizler Hindistan Müslümanlarının dinine, hayatına, malına ve ırzına zarar verdiği için onlara karşı cihad ilan edilmesi vaciptir. Osmanlı Sultanı'nın Tipu'ya vereceği destek, onu Hindistan'daki diğer Müslüman devletleri arasında da itibarlı hale getirecektir. Ancak, Sultan Üçüncü Selim, Tipu Sultan'a gönderdiği mektupta, Müslümanların düşmanının İngilizler değil "uluslararası hukuka" bağlı kalmayan Fransa olduğunu vurgular, ve bir Müslüman sultan olarak İngilizlerle savaş değil barıştan yana olması gerektiğini vurgular. Fransa'ya karşı kazandığı zaferden övgüyle bahseden Sultan Selim, gerekirse Tipu Sultan ile İngiltere arasında ara bulucuk yapabileceğini de belirtir. Sultan Selim'in bu mektubu, Doğu Hindistan Şirketi'nin İngiliz yöneticilerini çok memnun edecektir. Zira ne Tipu Sultan ve ne de Sultan Selim mektuplarından Sultan'ın halife sıfatına, veya bir "İslâm Âlemi" kavramına referansta bulunmazken, bazı İngiliz bürokratlar Osmanlı Sultanı'nı "Muhammedî (yani Müslüman) toplumların lideri" olarak tanımlayacaktır. En azından 1798-1799 yılı itibarıyla İngiliz siyasi elitlerinin gözünde Osmanlı Sultanı'nın Müslümanların lideri olması tercih edilebilecek bir durumdur, ama o tarihte ne böyle bir İslâm âlemi tahayyülü mevcuttur ne de Osmanlı hilafeti küresel bir kabule sahiptir.[14]

14 Tipu Sultan'ın biyografisi ve siyasi vizyonu hakkındaki en iyi akademik çalışma için, bkz: Kate Brittlebank, *Tipu Sultan's Search for Legitimacy: Islam and Kingship in a Hindu Domain* (Delhi: Oxford University Press, 1997). Mysore Sultanlığının Istanbul'a gönderdiği sefaretleri çin, bkz: Mohibbul Hasan. *Waqai-imanazil-i Rum: Tipu Sultan's mission to Constantinople*. (Aakar Books, 2005).Osmanlı-Mysore yazışmaları içinbkz:Yusuf Bayur, "Maysor Sultan Tipu ile Osmanlı Padişahlarından Abdulhamid, III. Selim Arasındaki Mektuplaşma," *Belleten* XII/47 (1948): 617-654. İngilizlerin İstanbul-Tipu yazışmalarına olanilgisi için bkz: Azmi Özcan, "Attempts to Use the Ottoman Caliphate as the Legitimator of British Rule in India," *Islamic Legitimacy in a Plural Asia*, Anthony Reid and Michael Gilsenan, ed., Routledge Publishers, 2007, pp: 71-80.

Osmanlı Sultanı'nın Tipu'ya gönderdiği mektuptan kısa bir müddet sonra İngiliz Doğu Hindistan Şirketi orduları Mysore'u kuşatarak, ordusunu mağlup ederler. Daha önce iki kez İngilizleri mağlubiyete uğratan Tipu Sultan bu son savaşta yaralanarak şehit olur. Ancak, daha da acı olanı, kendi sarayının da bulunduğu başkent Seringapatam'daki insanların uğradığı katliam ve maruz kaldığı yağma olacaktır. 1799 yılında dahi ordular bir zaferden sonra yağma yapabilmekteydi. Zira askeri zaferden elde edilen paranın büyük çoğu komutanlar arasında paylaşıldığı için asker başına düşen prim çok fazla olmamaktaydı. Bir kaç gün süren Seringapatam yağmasında ele geçirilen pek çok eser ve değerli mücevher hala Avrupa müzelerinin müzayede salonlarında sergilenmektedir. İngilizlerin Seringapatam yağması aslında Tipu Sultan'ın onlar hakkında yaptığı barbar Hıristiyan iddialarını doğrularken, Osmanlı Sultanı'nın ve elitlerinin gözünde pek fazla tepkiye yol açmayacaktır. Hatta 1857 yılındaki Hindistan Bağımsızlık Savaşı'nda da Osmanlı elitleri İngiliz yönetimini bölgeden atıp, Babür İmparatorluğu'nu ihya etmeye çalışan Müslümanlarla herhangi bir ilişkiye girmediği gibi onlara sempati de göstermez. Osmanlı hükümeti bu savaşlarda zarar gören İngiliz ailelerine insani yardım dahi yapabilecektir.[15] Zaten bu olaydan bir kaç yıl önce Kırım Savaşı'nda İngiltere İmparatorluğu ile ittifakını pekiştirmiş olan Osmanlı İmparatorluğu, dostu İngilizlerin Hindistan'dan çıkmasını da istemiyor gibidir.

Osmanlı Sultanları'nın 1870'lere kadar dünyanın değişik yerlerinde Müslümanların yayılan Avrupa imparatorlukların hükümranlığına karşı yürüttükleri cihad veya direnişlere yardım etmemesi, onların Müslüman kimliklerinin zayıf olduğu anlamına gelmemelidir. Asıl sorulması gereken soru, bu Müslüman kimlik ile imparatorluk vizyonu arasındaki ilişkinin mahiyeti ve değişimi olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruiyet sistemindeki önemli bir dönüşüm Yunan isyanı sırasında gerçekleşmiş olsa gerek, zira bu isyan sırasında Mora'daki Müslüman tebaanın katledilmesi, Patriğin asılması ve Yunanistan bağımsızlığını tanınmasına müteakip, İkinci Mahmud'un tercüme ve diplomasi gibi görevlere Rumların yerine Müslümanları getirmeye çalışması, Müslüman tebaaya daha fazla güvenen bir iç siyasetin işaretlerini vermekteydi. Ancak, bu travmatik gelişmede bile Osmanlı yönetimi Yunan kültüründen gelen fesi resmi kıyafet haline getirmeye çekinmeyecektir ve Yunanistan bağımsızlığı Osmanlı'da kalan Rumlar ile diğer halkların Osmanlı İmparatorluğu'nu benimseyen ortak siyasi vizyon ve tecrübelerinin sonu olmayacaktır. Yunanistan'ın bağımsızlığından hemen sonra, Fransa'nın Cezayir'i işgali ise Müslüman-Hıristiyan ikiliği açısından yeni bir dizi problemlerin başlangıcını sembolize edecektir. Zira, Cezayir'deki Müslüman direnişçileri ve elitlerinden bazılarının da ifade ettiği gibi, Avrupa'daki kamuoyu, Hıristiyan Yunanlıların Müslüman bir sultanın yönetiminden kurtuluşunu kutlarken, Müslüman bir halkı Hıristiyan bir imparatorun yönetimine

15 Osmanlı elitlerinin 1857 Büyük Hint ayaklanmasına karşı gösterdikleri tepkiler için bkz: Azmi Özcan, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti," *İ. Ü. İslâm Tetkikleri Dergisi* 9, İstanbul, 1995, s. 269–280.

zorla sokulmasına itiraz etmeyecektir. Hamdan Hoca gibi Fransa'da Fransızca bir manifesto yayınlayabilecek bir Cezayirli Müslüman, Fransa'daki liberallerin desteğini almak için Cezayirlilerin hiç olmazsa Yunanistan veya Belçika gibi, başka bir imparatorluğa bağlı olmadan bağımsız olması gerektiğini savunur. Bu Fransız kamuoyunu, kendi emperyalizm-liberalizm çelişkilerini göstererek Cezayir lehine etkileme çabaları başarısız kalan Hamdan Hoca da bir müddet sonra İstanbul'a göç edecektir. Ancak, Yunanistan'ın Hıristiyan bir bölge olarak Müslüman Sultan'ın yönetiminden kurtulup bağımsızlığına kavuşması ile neredeyse aynı yıllarda Cezayir'in Fransız Hıristiyanlar tarafından sömürgeleştirilmesi arasındaki çelişki, daha sonraki XIX. yüzyıl tarihinde çokça tekrar edilecek bir küresel asimetri ve adaletsizliğin örneklerinden ilki olacaktır.[16]

Yunan isyanı ve Cezayir'in işgali gibi tecrübeler ışığında Osmanlı bürokratlarının imparatorluğu korumak ve güçlendirmek için geliştirdiği çözüm, Tanzimat Fermanı'nda ifadesini bulan "medeni" imparatorluk vizyonu olacaktır. Bir anlamda 1815'de toplanan Viyana Kongresi değerlerini bir adım öteye götürüp, Müslüman bir sultan yönetimi altında Avrupa'daki diğer imparatorluklar kadar medeni bir siyasi yapı kurmaya çalışan bu vizyon, ülke içinde ve dış siyasette Müslüman-Hıristiyan ayrımını ikincil öneme itmekteydi. 1839 yılı, örneğin, Osmanlı'nın çok yakın dostu sayılan İngiltere'nin bu sefer Afganistan'ı işgal etmeye çalıştığı bir yıldır ve bu İngilizlerin nihayetinde başarısız olan 1839-1842 arasındaki Afgan savaşlarının Osmanlı siyasetinde hiç bir önemli yeri olmayacaktır.[17] Zira 1840'lı yıllar dahi, birbiriyle gönül ve iletişim ağı içinde olan bir küresel "İslâm dünyası" fikrinden söz edemiyoruz. Osmanlı Cezayir'in kaybını da sindirmiş gibidir, zira imparatorluklar için bir toprağın kazanıp veya kaybedilmesi de tabii görülmekte, ve herhangi bir medeniyetler çatışması modeliyle yorumlanmamaktadır.

Zaten 1853-1856 arasındaki Kırım Savaşı'nda Osmanlı, Fransız ve İngiliz ittifakı bu Tanzimat medeniyetçi imparatorluk vizyonunun başarısı olarak görülecektir. Zira Müslüman ve Hıristiyan askerlere kumanda eden Osmanlı, Fransız ve İngiliz komutanlar benzer askeri üniformalar içinde, Rusya'ya karşı savaşırken, ne cihaddan ne de Hıristiyan kutsal savaşından bahsedilecektir. Bu savaşta, Rusya Hıristiyanlık sembollerini çok kullanmış olsa da bu savaşın gidişatı, algılanışı ve sonucunda etkili olmayacaktır. Bir anlamda bu Kırım Savaşı sonrasının Tanzimat güveni içinde Osmanlı elitleri, Hindistan'daki Müslüman ayaklanması sırasında rahatlıkla İngiliz İmparatorluğu'nun yanında yer alabileceklerdir. Bu emperyal modernist havaya Mısır ve Tunus gibi Osmanlı'ya bağlı otonom vilayetler de katılacaklardır. Süveyş Kanalı'nın açılış merasiminde Hidiv İsmail Mısır'ın Avrupa'nın bir parçası olduğunu belirtebilmesi ve diğer Avrupa hükümdarları-

16 Cezayir direnişi sırasında Hamdan Hoca'nın Fransızca yayınladığı risale hakkında bilgi için, bkz: Jennifer Pitts, "Liberalism and Empire in a Nineteenth-Century Algerian Mirror," *Modern Intellectual History* 6, no. 02, 2009, 287-313.

17 İngiliz-Afgan savaşları hakkında en kapsamlı çalışma için, bkz: William Dalrymple. *The Return of a King : the Battle for Afghanistan, 1839-42*. New York: Alfred A. Knopf, 2013.

nın bu açılışa verdikleri ehemmiyette dikkate değerdir. Süveyş kanalının açıldığı 1869 yılının perspektifinden dahi dünya bir imparatorluklar düzeni olup, Panislâmist projeleri tartışan ve savunan bir küresel Müslüman kamuoyu henüz oluşmamıştır.

Osmanlı elitlerinin 1870'lere kadar, İngilizlerin Müslüman halklar üzerinde ki sömürge yönetimine zımni veya açık olarak destek veriyor gibi olması, onların mevcut bir "İslâm Âlemi'ne" ihanet olarak da görülmemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya siyasetinin Müslüman kimliği değil de "medeni" imparatorluk zemini üzerinde inşa edilmesini istemesi çok şaşırtıcı da olmamalıdır. Dünya tarihi büyük ölçüde zaten hep kozmopolit imparatorlukların ilişkisi olagelmiştir ve XIX. yüzyılın başlarında bu imparatorluk kimliği daha da büyük bir önem kazanacaktır. İngiltere'de, Kırım Müslüman Osmanlı askerleri ile beraber Hıristiyan Ortodoks askerleriyle savaştığında kimse onları beyaz ırka ve Hıristiyan âlemine ihanet ediyor diye suçlamayacaktır. Zaten 1780 ile 1840'lar arasında İngiliz İmparatorluğu'nun ana düşmanı, yine Hıristiyan bir kralla yönetilen Fransa İmparatorluğu'dur. Kırım Savaşı'nın en şaşırtıcı tarafı, Müslüman Osmanlı askerleri ile Hıristiyan İngiliz ve Fransız askerlerinin aynı cephede savaşması değil, uzun yıllar birbiriyle savaşan İngiltere ile Fransa'nın ilk defa aynı tarafta yer almasıdır.

Tanzimat elitlerinin sistemik bir şekilde formüle ettiği, "medeni" imparatorluk vizyonu çerçevesinde imparatorluk dâhilinde de Müslümanlar ve gayrimüslimlerin hukuki statüsü eşit hale getirilmiş ve hem Ermeni ve hem de Rum paşaların ve diplomatların görev aldığı Osmanlı Tanzimat hükümetleri görev yapmaya başlamışlardır. Bu imparatorluk merkezli dünya düzeni vizyonunun diğer güzel bir örneği, Sultan Abdulaziz'in 1867 yılında yaptığı Avrupa seyahatidir. Fransa, İngiltere, Belçika, Prusya ve Avusturya'yı kapsayan bu seyahatlerde, Osmanlı sultanı Avrupa imparatorluklar ve krallıklar ailesinin bir parçası olarak muamele görmüş, hatta Kraliçe Viktorya tarafından bir İngiliz prensesi ile Osmanlı veliaht prensinin evliliği dahi düşünülebilmiştir. Tüm bu Tanzimat "medeni" imparatorluk diplomasisi sırasında, Osmanlı hanedanının Müslüman kimliği sık sık gündeme gelmiştir tabii ki. Ancak, bu Müslüman kimlik ile Avrupa imparatorluklar ailesinin bir parçası olma arasında bir çelişki en azında Osmanlı elitleri açısından görülmemiştir.[18]

Osmanlı İmparatorluğu'nun İmajının Müslümanlaşması, 1873-1883

1750-1870 arasında, Avrupa'daki Hıristiyan imparatorlukların Müslüman halkları yönetmesi bir "İslâm âlemi karşısında Hıristiyan Batı" paradigması içinde görülmezken, bu durum 1870'lerden sonra hızla İslâm-Hıristiyan batı çatışması paradigmasına doğru evrilecektir. Bu küresel dönüşüm, Osmanlı İmparatorlu-

18 Sultan Abdulaziz'in Avrupa seyahati hakkında, bkz. Cemal Kutay, *Avrupa'da Sultan Aziz*, Posta Kutusu Yayınları, İstanbul, 1977.

ğu'nun kimliğini ve imajını da değiştirecektir. Osmanlı İmparatorluğu ile bir yandan Avrupa'daki diğer imparatorluklarla ve diğer yandan dünyadaki Müslüman halklar arasındaki ilişkinin muhtevası 1870 ile 1912 arasında radikal biçimde değişecektir. Türkiye'de Hint Müslümanlarının Osmanlı yanlısı hilafet hareketi çok iyi bilinen bir konudur. Hindistan Müslümanları bir yana, Güney Afrika, Filipinler ve Çin'deki Müslümanlar dahi, tarihi olarak Osmanlı İmparatorluğu ile çok zayıf bağları olmasına rağmen Osmanlı Sultanı'nı halife olarak görmeye başladıkları gibi, İstanbul'u da hem Müslümanların modernliğinin bir kanıtı ve hem de hilafet merkezi olarak düşünmeye başlayacaklardır. Zanzibar Sultanlığı'ndan Haydarabad'a kadar uzanan bölgedeki Müslüman prens, nizam veya sultanları, Osmanlı Sultanı'nın kendilerinin üzerinde bir statüde ve halife olarak görmeye başlarken, matbuat vesilesiyle daha aktif bir hale gelen eğitimli Müslüman kamuoyu da büyük ölçüde Osmanlı ve hilafet yanlısı bir siyasi dünya düzeni vizyonu geliştireceklerdir. Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı girerken resmi olarak "cihad" ilan ettiğinde kısmen 1870-1914 arasında gittikçe artan Osmanlı yanlısı dünya Müslüman kamuoyunun ve hilafet makamının önemine binaen bu kararı verecektir. Yine 1924 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi hilafet makamını ilga ettiğinde bu mesela sadece Türkiye'yi ilgilendiren bir mesela olmaktan çıkıp, Mısır'dan Hindistan ve Singapur'a kadar pek çok Müslüman bölgesinde hararetle tartışılmış, dini inançları gereği hilafete bağlı olmaması gereken Şiiler ve İsmaili Müslümanların siyasi vizyonlarını dahi etkileyebilmiştir.

1873'de Açe Sultanı'nın, bir Hadrami Yemenli olan Muhammed Zahir'i elçi olarak İstanbul'a gönderip, ondan Hollanda saldırılarına karşı yardım istemesi, ve ta on altıncı yüzyılda Osmanlı'nın Açe'ye gönderdiği yardım ve himayeyi hatırlatması, bu Müslümanlık kimliğinin global ve iç politikaya mahsus yönlerini anlama açısından güzel bir örnek teşkil eder. Sultan Abdulaziz, Açe'ye askeri yardımda bulunamaz ama bu istekteki Müslüman dayanışması fikrini de gözardı da edemez ve konu Osmanlı elitleri arasında ciddi bir şekilde değerlendirilir. Osmanlı matbuatında da hemen bir tartışma başlar. Bu tartışma bilindik anlamda anti-emperyalist de değildir. Ana argümanlardan bir tanesi, eğer Açe'ye medeniyet götürmek gerekiyorsa bunu Osmanlıların yapması tezidir. Tartışmada Avrupa imparatorluklarının Asya'ya medeniyet götürdükleri söylemine eleştirel de olsa referansta bulunulması, Napolyon döneminden sonra Avrupa merkezli imparatorlukların meşruiyeti açısından önemli değişiklikler olduğuna da işaret etmektedir. Açe'nin Osmanlı'dan yardım talebi de zaten Batı medeniyeti ve emperyalizmi karşısında Müslüman ittifakı yapalım şeklinde değildir. Ancak, İstanbul'un diğer Müslüman sultanlıklar için önemini göstermektedir. Açe elçisiyle aynı dönemde, örneğin, İstanbul'da Kaşgar elçisi de bulunmaktadır ve Açe'ye açıktan yardımı münasip görmeye Osmanlı yönetimi Kaşgar'a yardım gönderecektir. Açe heyetinin ana isteği daha çok diplomatiktir ve Osmanlı'nın Hollanda İmparatorluğu ile olan ilişkisini Açe lehine kullanması istenilir. Muhammed Zahir, İngiliz İmparatorluğu'nun elçileriyle de görüşmek isteyecektir ve bir anlamda diplomasi yoluyla Açe'nin hakkını savunmak ister. Yine aynı dönemde

İstanbul matbuatında ilk kez İttihad-ı İslâm fikri gündeme gelecektir. Namık Kemal'in de değindiği gibi, kısa bir müddet önce Çin'in nerede olduğunu merak etmeyen İstanbul Müslümanları, Çin yönetimi altındaki Müslümanların siyasi kaderini tartışmaya başlayacaklardır.[19]

Açe'nin Osmanlı'dan yardım ettiği dönemde sadece Avrupa değil pek çok Müslüman toplumda matbuatın yaygınlaşması ile beraber bu matbuata bağlı yeni bir kamuoyu oluşmaktadır. Bu kamuoyu, ucuz haberleşme ve ulaşım kanalları vesilesiyle dünyadaki gelişmelerden daha fazla haberdar olabilmekte, başka ülkelerdeki gelişmelerle kendi kaderleri arasında daha sık bağlantı kurabilmektedirler. Nitekim, 1873'den sonra Hollanda'nın isteği üzerine Müslüman toplumlardaki sefaretlerine Osmanlı merkezli bir ittihadı İslâm komplosu olup olmadığını araştırır. Sonuç olarak böyle bir Osmanlı komplosunun olmadığı, ancak değişik bölgelerdeki Müslümanların birbirleri hakkında daha çok haberdar oldukları belirtilecektir. Bu 1873 anı, daha sonra global bir Müslüman kimliğinin oluşumuna katkıda bulunan önemli aktörlerden bir kaçının adresini de gösteriyor: Müslüman matbuatı, Avrupa imparatorlukları Müslüman toplumlardaki memur ve askerlerinin bir Müslüman komplosu ve direnişi korkusu, ve bu ortamda ortaya çıkan potansiyel Osmanlı liderliği. Bu noktada, İttihad-ı İslâm ideali ve bu fikirde Osmanlı İmparatorluğu'nun kısmen hilafet makamı ve kısmen Avrupa diplomasisi içindeki sağlam yeri sayesinde bir liderliğe sahip olduğuna dair fikirler Abdülhamid döneminden önce Abdülaziz devrinde başladığını not etmek gerekir. Hatta bu fikirlere sempati bakımından Abdülaziz dönemi Osmanlı liberalleri öne çıkmaktadır.

1873 yılı ile 1883 yılı arasındaki on yılda, gerek Osmanlı kamuoyunda, ve gerekse diğer Müslüman toplumlarda, küresel Müslüman kimliği, İttihad-ı İslâm fikri, hilafeti düşüncesi büyük bir hızla güçlenecektir. Zira bu on yıl, hem Osmanlı, hem Avrupa politikası ve hem de diğer Müslüman toplumlar için son derece hızlı büyük değişimlere şahit olacaktır. Bu değişimin bir ayağında, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlardaki Hıristiyan tebaasının bağımsızlık istekleri ve o istekler etrafında Rusya ile Osmanlı arasında yapılacak 93 harbinin neticeleri iken diğer tarafta büyük öneme sahip Mısır ve Tunus gibi Müslüman bölgelerin ilk defa Hıristiyan bir kralın ya da hükümdarın sömürgesi altına girmesi olacaktır. Avrupa kamuoyu bir yandan Osmanlı yönetimi altında Hıristiyanların Müslüman bir sultanın yönetimi altından çıkıp bağımsızlığını isterken, dünyadaki Müslümanların Hıristiyan imparatorlukların sömürgesi altına girmesini kutlayabilmektedir. Bu süreçte Osmanlı İmparatorluğu 93 harbinde yenilip, büyük toprak kayıplarına mazur kalırken, içerde ve kimlik olarak daha fazla Müslümanlaşırken, dünyanın değişik bölgelerinde Müslüman kamuoyu tarafından da

19 Osmanlı Açe ilişkisi ve 1873 Açe elçisi hakkındaki bkz: İsmail Hakkı Göksoy, "Ottoman Aceh Relations as Documented in Turkish Sources," *Mapping the Acehnese Past*, Ed. by Michael Feener and et al, (KITLV Press, Leiden, 2011), 65-96; Antony Reid, "Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia," *Journal of Asian Studie*s 26, no. 2 (February 1967, 275-276.

daha fazla sahiplenilir ve savunulur hale gelecektir. Avrupa kamuoyunun hasta adamı olan Osmanlı, dünyadaki Müslüman kamuoyu için kısa sürede hem Müslümanların çağdaş medeniyete uyum içinde olduklarını gösteren bir örnek ve hem de bir siyasi lider olarak görülmeye başlayacaktır. 1883 yılında Hindistan'ın Haydarabad şehrinde İslâm'da reform konusunda kitap yazan ve genelde Nizam'ın emrinde ve İngiliz yanlısı siyasete tabi bir bürokrat olan Çırağ Ali kitabını aynı zamanda Osmanlı sultanı olan Abdulhamid'e ithaf edip, Hint Müslümanların Halife'ye bağlılığını vurgulayacaktır. Bu daha önce örneğine az rastlanan ve şaşırtıcı bir gelişmedir: zira Hindistan Müslümanları hiç bir zaman Osmanlı himayesine girmemiş bir topluluktur. Ancak, 1870'lerdeki dönüşümden sonra onlar da kendi siyasi taleplerini ve vizyonlarını Osmanlı İmparatorluğu ile girilecek ve hilafet merkezli yeni bir ilişki biçimiyle ifade edeceklerdir.

1873 yılındaki bu olayı, 1883 yılına kadar bir dizi önemli gelişme takip eder. Bunlar 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nda Osmanlı'nın yenilmesi ve Balkanlar'daki topraklarının çoğunu kaybetmesi, ardından 1881'de Tunus'un Fransa ve 1882'de Mısır'ın İngiltere tarafından işgal edilmeleridir. Müslümanlar üzerinde Avrupa sömürgeciliğinin kapsamı ve derecesi artarken, Müslümanlar da hem dünyanın değişik yerlerine daha fazla gider oldular ve hem de daha fazla matbuatla meşgul olmaya başladılar. Yani sömürgecilik ile endüstrileşme bir araya gelerek, bir yandan Müslümanların küresel bağlarını ve bilincini arttırırken, öte yandan tam bu noktada onların genel bir sömürgeci acz içinde olduğunu göstermiş oldu. İşte bu ortamda, 1880'ler ve 1890'lı yıllardan sonra dünya kamuoyunda yoğun bir jeopolitik Panislâmizm tartışması başlayacaktır. Bu tartışmanın en can alıcı noktası, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Avrupa imparatorlukları içinde yaşayan Müslümanları o imparatorlukların meşruiyet dairesi içine çekmedeki başarısızlık ve bunun Osmanlı imajına yansımasıdır. Rusya pek çok yönden Müslüman tebaasını imparatorluk içinde sadık unsurlar olarak tutmaya çalışacaktır, ama Orta Asya'daki Müslüman elitlerin ailelerinin çocukları, veya Tatar cedidcileri için çocuklarını İstanbul'da okutmak, veya Hac'ca giderken İstanbul'a uğramak ve genelde Osmanlı'ya sempati duymak yaygınlaşacaktır. Hindistan'da İngiliz imparatorluğuna sadık bir Müslüman kimliğini kurmaya çalışan Seyyid Ahmet Han'ın kendi talebeleri dahi Osmanlı'yla ilişkilerini ve gönül bağlarını güçlendirecektir. Şiblî Numânî'nin İstanbul seyahat anıları, hem bu şehri Avrupavari bir Müslüman şehir olarak överken, hem de hayatında en mutlu anın Abdulhamid Han ile beraber aynı camide Cuma namazı kılıp, imamın sultanın adını okurken bunu bizzat Abdulhamid'e bakarak yapması olacaktır. Güneydoğu Asya Müslümanları da İngiliz veya Hollanda İmparatorluğu'nun meşruiyetine tam olarak sahip çıkamadıkları için Osmanlı İmparatorluğu'na sempati içinde kendi taleplerini ve hoşnutsuzluklarını ifade edecekler, bu arada da hem Kahire ve hem de Mekke'ye gönderdikleri öğrenci ve âlim sayısını arttıracaklardır.[20]

20 Hindistan'daki Müslümanları arasında İngiliz yanlısı olan Seyyid Ahmet Han'ın Osmanlı yanlısı öğrencileri ile olan ilişkisi ve bu geçiş hakkında, bkz. Aziz Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal ➾

1900 yılına gelindiğinde dünya kamuoyunda "İslâm Âlemi" diye bir dünyanın varlığı artık olağan bir kabul haline gelecektir. Misyonerler bu İslâm âlemini Hıristiyanlaştırmaya çalışırken, veya niçin Hıristiyanlaştırmada başarısız olduğunu tartışırken, oryantalistler bu âlemin niye geri kaldığını ve niçin Avrupa İmparatorluklarının sömürgeciliğine muhtaç olduğunu anlatacaklardır. Ernest Renan'ın 1883 yılında yaptığı "İslâm ve bilim" tartışmasını biraz da "İslâm âleminin geriliği üzerine bir tez" olarak düşünmek gerekmektedir. Zamanla, Müslüman âlemi, kara ırk, beyaz ırk veya sarı ırk gibi jeopolitik ve bilimsel bir anlam kazanacak, ve genelde Asya, Avrupa, Afrika gibi kıtasal bölünmelerde, üç kıtanın ortasında bir medeniyet ve dini temele dayalı milletler üstü bir ortaklık olarak görülecektir. Ortak renge bürünmüş İslâm âlemi haritaları o döneme aittir. Müslüman modernistler, yani Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Şiblî Numânî Seyyid Emir Ali veya Reşid Rıza gibi şahsiyetler de kendilerini bu Müslüman âleminin sözcüleri ve makus kaderini değiştirmeye çalışan neferleri olarak göreceklerdir. Reşid Rıza'nın yönettiği *el-Menâr* dergisi bu İslâm âleminin her tarafından okunup tartışılarak, bir anlamda yeni bir İslâm âlemi kamuoyu oluşumuna örnek olmaktaydı. Ve *el-Menâr*'ı okuyan Müslümanların yayıldığı alan, Osmanlı İmparatorluğu sınırlarının çok ötesinde geniş bir alandı. Yani İslâm âlemi fikri Avrupa sömürgeciliği ve oryantalizminin, çok karmaşık ve çoğulcu bir insanlar kümesine atfettikleri bir isim olarak değil, birazda 19. yüzyıl sonu reformist anti-emperyal Müslümanların ortaya çıkardığı bir jeopolitik kavram olarak görülmelidir. Bu jeopolitik medeniyetleştirilen Müslüman coğrafyasının hikayesi, büyük ölçüde Doğu Asya'da sarı ırk temelli Asyacılık, veya Sahara altı Afrika'sında siyah ırk temelli Pan-Afrika kimliğinin gelişimine benzerlikler taşımaktadır.[21]

Ancak, modern Müslüman dünyası (Âlem-i İslâm) nosyonun tarihini diğer benzer jeopolitik kavramlardan farklı kılan özellik, kısa süre içinde bu fikre sahip değişik grupların Osmanlı İmparatorluğu ve sultanına atfettikleri liderlik misyonudur. Örneğin, Amerika hükümeti Filipinler'de Müslümanların direnişi ile karşılaşınca, aracı olması ve Müslüman bölgelerde yapmak istedikleri projelere destek olması için Abdulhamid'in yardımını isteyecek ve Abdulhamid de elinden geleni yapacağını vaat edebilecektir. Osmanlı İmparatorluğu'nun saygınlığının Güney Afrika Müslümanlarından Çin Müslümanlarına kadar yayılan bir coğrafyada artması için

al-Din al-Afghani and Muslim India," *Studia Islamica* No: 13, 1960, 55-78. Rusya Müslümanları arasında Pan-İslâmizm ve Osmanlı yanlısı fikirlerin gelişimi için bkz: Adeeb Khalid, "Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and its Uses," *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, ed. Elisabeth Özdalga, Routledge Curzon, London, 2005, 201-224. See also, Adeeb Khalid, "Central Asia between the Ottoman and the Soviet Worlds", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 12, no. 2 ,2011, 451-476. Müslümanların buharlı gemi, telgraf ve ucuz matbuat sayesinde küresel bağları ve bilincinin arttığına ilişkin teze savunan bir makale için Bkz: Nile Green, "Spacetime and Muslim Journey West," *The American Historical Review* (2013) 118 (2): 401-429.

21 İslâm âlemi fikrini tarihi için bkz: Cemil Aydın, "Globalizing the Intellectual History of the Idea of the Muslim World," *Global Intellectual History*. Ed. By Samuel Moyn and Andrew Sartori, Columbia University Press, 2013, pp: 159-186.

Osmanlı hükümetinin herhangi bir aktif çalışma içine girmesi de gerekmemiştir: Zira 1880'lerden 1910'lara kadar olan otuz yıllık dönemde dünyada kurulan beyaz ırk ve Hıristiyan üstünlüğüne dayalı şedit emperyal düzen, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki toplumların okumuş kamuoyunda kendi idealleri ve taleplerini ifade etmek için Osmanlı yanlısı hilafet fikri tartışmasız önemli hâle gelmiştir.[22]

Burada çok önemli iki soruyu sormamız gerekir. Birincisi, İngiliz, Rus, Fransız veya Hollanda sömürgesi altındaki bir Müslümanın maruz kaldığı ayrımcılığı ve küçük düşürmeyi önlemek, ve onların konumlarını güçlendirmek için Seyyid Ahmet Han'ın çizdiği yoldan giderek, kendilerini yöneten Hıristiyan beyaz elitlerine sadakat göstermeleri ve onlarla işbirliği içinde asimile olmaya çalışmaları daha iyi değil midir? Değişik Avrupa imparatorlukları tabii ki Müslümanların sadakatini tesis için onların kültürel, dini ve sosyal haklarını verebileceklerini söyleyip, bir Müslüman işbirlikçi elit yetiştirmeye çalışacaklardır. Zaten Müslüman modernistlerin sûfî cemaat ve şeyhleri suçladıkları ana argümanlardan birisi onların sömürgeciliğe karşı direniş bir yana, büyük ölçüde sömürge yönetimleri ile işbirliği yapabildiği tezidir. Ancak, Seyyid Ahmed Han örneğinde görüldüğü gibi Müslüman modernizm'de işbirlikçi bir vizyonla başlamıştır. Ancak, beyaz ırkın ve Hıristiyanların üstünlüğü prensibi ile emperyal evrenselcilik açıkça kesişmekteydi. Ne kadar başarılı ve zeki olursa olsun, Hindistan'daki bir Müslüman'ın yükseleceği makam kısıtlıdır ve sürekli bir beyaz İngiliz'in altında çalışmaya mahkûmdur. İngilizlere sürekli sadık kalmış ve bu anlamda kendini marjinalize etmiş Abdullah Yusuf Ali dahi Hindistan Sivil Servis Bakanlığında, eğer beyaz olsa gelebileceği makamın altında bir yere kadar yükselebilmiştir. Değişik sömürge ordularında Müslüman askerler bulunagelmiş, ve bu askerlerin dini hayatları için belli esneklikler gösterilmiştir. Ancak, Müslüman kamuoyunda Müslümanların bir "ümmet" olarak acz içine düşüp, hak etmedikleri bir zillete düştükleri ve bu durumdan kurtulmalarının en mantıklı yolunun onların ittihadı ve birliği olduğu, ve bunun da ancak Osmanlı halifesinin liderliği altında olacağı kanaati kökleşmiştir. Bu ortamda, Zanzibar Sultanı veya Haydarabad Nizamı da, resmi olarak İngiliz yönetimiyle işbirliği içinde olsa bile kendi konumlarını güçlendirmek için yine Osmanlı halifesiyle özel bir ilişki içine girmeye çalışmışlardır.[23]

İkinci önemli soru ise, Osmanlı toprakları dışında yaşayan Müslümanların artan hilafet merkezli kimlik ve söylemlerinin Tanzimat geleneğinde yetişmiş Osmanlı siyasi elitleri arasında nasıl algılandığı sorusudur. Zira Osmanlı Sultanı, aynı zamanda Ermeni ve Rum tebaanın da sultanı idi. Hindistan'daki Müslümanın

22 Osmanlı yanlısı Panislâmik Hilafet risaleleri için, bkz. [Ed.] İsmail Kara, ed., *Hilafet Risaleleri,* Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, 1:65-67.

23 İngiliz ve Rus imparatorluğuna sadik Müslümanlar hakkında bkz: Robert Crews. "Empire and the confessional state: Islam and religious politics in nineteenth-century Russia" *The American Historical Review* 108, no. 1 2003, 50-83; Nile Green, *Islam and the Army in Colonial India: Sepoy Religion in the Service of Empire*, Cambridge University Press, 2009.

halifesi olan bir sultan, aynı zamanda Ermeni'lerin meşru imparatoru da olabilir miydi? Bu soru simetrik olarak İngiltere Kraliçesi ve Rus Çarı hakkında da sorulabilir: Anglikan kilisesinin başındaki bir kraliçe, Hıristiyan nüfusun on katı büyüklüğünde bir Hindu ve Müslüman nüfusa nasıl hükümdarlık yapabilir? Ya da Hıristiyan Ortodoks kilisesine bağlı bir çar, aynı zamanda ne meşruiyetle Müslümanların da çarı olabilir? Bu sorular on sekizinci yüzyıl ve öncesinde de sorulabilmekteydi, ama o dönemlerde aktif bir matbuat ve kamuoyu olmadığı için, Napolyon'un Mısır'da yaptığı gibi her bölgede ve her grup için farklı bir dil ile meşruiyet kurmaya çalışmak mümkün olabiliyordu. Ancak, böyle bir melez meşruiyet yirminci yüzyılın başında tutarsızlık olarak da görebilmekteydi, ve imkansız olmasa bile dikkatli bir balans ayarı gerektirmekteydi. Meseleyi daha da karmaşık hâle getiren husus, Rus Çarı'nın Osmanlı'daki Ortodoksların hamiliğine savunması, ve İngiltere Başbakanı William Gladstone'un Müslümanlara hakaret ederek Bulgar Hıristiyanların müdafiliğini yapması idi. Gladstone ve Rus Çarı, Hıristiyan tebaanın hakları için Osmanlı'nın üzerine doğru gelince, Osmanlı siyasi eliti, İngiliz ve Rus yönetimindeki Müslümanların haklarının müdafii olarak hilafet makamını bir kart olarak kullanmalı mıydı?[24]

Osmanlı Sultanı ve eliti açıktan böyle bir kartı kullanmasalar da, örtük olarak bunun kendilerine kazandırdığı siyasi gücün farkındaydılar ve gayri resmi bir küresel ağla, dünya Müslümanlarının İstanbul'la bağlantılarını güçlendirmeye çalıştılar. Bu küresel ağın önemini ilk olarak Avrupa'daki Ermeni yanlısı olup, Osmanlı'nın Ermenilere karşı katliam yaptığını iddia eden, Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki söylemlere karşı Müslümanların verdiği destekte gördü. İngiltere'de Abdullah Quilliam ve pek çok Hintli Müslüman (Seyyid Emir Ali dâhil), Amerika'da Alexander Russell Web, ve dünyanın pek çok yerinde Müslüman yazarlar, Osmanlı hükümetinin Ermeni ve Rumlara, İngiltere, Rusya, Fransa ve Hollanda'nın Müslüman tebaasına davrandığından daha iyi davrandığını yazacaktır.[25] Osmanlı İmparatorluğu'nun Ermeni siyasetini savunmak için Abdullah Quilliam Osmanlı İmparatorluğu'nu İrlanda olarak sunarak, Gladstone'a İrlanda'yı ve Amerikalılara Güneyde zencilere yapılan baskıları hatırlatacaktır. Osmanlı'nın Müslüman müdafileri, Singapur'dan Hindistan ve Mısır, oradan İngiltere, Güney Afrika ve Amerika'ya uzanan bir coğrafyada matbuat ve değişik kamuoyu faaliyetleriyle, Osmanlı'nın hataları ne olursa olsun, "Osmanlı'yı yedirmeyiz" ruh hali içinde hilafeti savunan faaliyetler içine gireceklerdir. Bu arada, İrlanda milliyetçileri ise İngiltere başbakanı Gladstone'u Anglo Sakson Büyük

24 Bu soru, Yusuf Akçura'nın *Üç Tarzı Siyaset* isimli kitabının yayınlanmasının ardından açıkça tartışılmıştır. Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987. Hindli Abdulmecid, *Ingiltere ve Alem-i Islam* (*England and the World of Islam*) Matbaai Amire, İstanbul, 1910.

25 Umar Abdallah, *A Muslim in Victorian America: The Life of Alexander Russell Web* Oxford University Press, New York, 2006; Ron Geaves, *Islam in Victorian Britain: The Life and Times of Abdullah Quilliam* Islamic Foundation, Leicester, 2009; Shaikh Mushir Hosain Kidwai, *Pan-Islamism* Lusac& Co, London, 1908.

Türk diye tanımlayarak, onu kendi Anti-Osmanlı söylemi ile eleştirebileceklerdir.[26] Osmanlı elitleri ise bir yanda Ermenileri imparatorluğa sadık tutmaya çalışırken, öte yandan Osmanlı'nın dünya Müslümanları nezdindeki itibarını rakip imparatorluklar üzerine bir baskı aracı olarak kullanmayı düşünebileceklerdir. Hatta Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi gibi Abdülhamid karşıtı Panislâmist bir isim bile, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Osmanlılar'ın İngilizler ile ittifak pazarlığı yapmasını önerirken, İngiltere'ye Osmanlı'ya verdiği destek karşılığında Osmanlı halifesinin İngiliz İmparatorluğundaki Müslümanlara kendi hükümranlarına sadık olmasını önerebileceğini vurgulayacaktır.[27] Bu pragmatik perspektiften bakıldığında Panislâmizm Osmanlı imparatorluk menfaatlerinin bir aracı olarak da görülebilir ancak bu imparatorluk menfaati ile dünya Müslümanlarının kolektif talepleri ve sorunları arasında bir denge tutturulmaya çalışılacaktır. Özellikle İslâmofobi gibi konularda Osmanlı sultanları ve elitleri, Hindistan'daki bir Müslüman'ı küçümseyen dil ve hatta Sudan'daki mehdi hareketine hakaret eden Müslüman karşıtı söylem ile Osmanlı karşıtı söylem arasındaki bağların farkında olduğu için Avrupa kamuoyundaki Müslüman karşıtı kamuoyunu ıslah etmeyi de bir devlet vazifesi sayacaklardır.[28]

Sonuç: 1911-1924 Arası Dönemde İmparatorluk Menfaatleri ve Hilafet Merkezli Değerlerin Yeniden Müzakeresi

1911 yılında İtalya'nın Osmanlı'ya ait Trablus eyaletini işgali öncesinde Osmanlı İmparatorluğu ile tahayyül edilen "İslâm Dünyası" öylesine özdeşleşmiş haldedir ki, bu işgal karşısında Madagaskar'dan Çin'e uzanan coğrafyada Osmanlı yanlısı siyasi faaliyetler ve özellikle İtalyan ürünlerinin boykotu görülecektir. Osmanlı merkezli Kızılay cemiyetinin Müslümanlar arasındaki itibarı, ve bu arada Hicaz Demiryolu'nun oluşturduğu modern Müslüman imajı, Osmanlı İmparatorluğu'nu adeta İslâm dünyası diye adlandırılan bir medeniyetle özdeşleştirmiştir. 1911 yılındaki Müslümanların İtalya'ya karşı infialini, 1830'da Fransızların Cezayir'i işgalinde, hatta 1882'de Tunus'u işgalinde göremiyoruz mesela.

Burada önemli bir noktanın altını çizmek lazım: Avrupa sömürgeciliği, zaten var olan bir İslâm dünyası ve ümmet bilincini karşısına alarak 1798 ile 1911 arasında İslâm dünyasının pek çok yerini işgal etmediler. Başta yavaş yavaş küçük adımlarla başlayan Avrupalı Hıristiyan hükümdarların Müslüman toplumları yönetme tecrübesi, 1880'lerde sonra daha sistematik bir hale gelip, ırkçı söylemlerle meşrulaştırılmaya başlayınca daha önce benzeri görülmemiş modern bir "İslâm

26 Selim Deringil, "They Live in a State of Nomadism and Savagery": The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Study of Society and History*, p. 311-342.

27 Şeyh Mihridin Arusi [Şehbenderzade Ahmed Hilmi], *Yirminci Asırda Alem-i* İslâm *ve Avrupa—Müslümanlara Rehberi Siyaset*, İstanbul, 1911.

28 Numan Kamil Bey, "Islamiyet ve Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Hakkinda Doğru bir Söz: Cenevre'de Müsteşrikin Kongresi'nde İrad Olunmuş bir Nutkun Tercümesidir," Bkz. *Hilafet Risaleleri 1*, [Ed.] İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

âlemi" fikri oluşmuştur. Ve bu oluşumla beraber, Osmanlı İmparatorluğu'nun küresel imajı da değişmek zorunda kalıp, Tanzimat'ın yaratmaya çalıştığı medeni kozmopolit imparatorluktan bir hilafet-Müslüman İmparatorluğu'na doğru evrilme yaşanmıştır. Ancak, bunları devam eden bir süreç, bir proje ve çelişkili bir dizi söylem olarak düşünmek lazım. 1914 yılında Osmanlı imparatorluğu İslâm dünyası adına cihat ilan ettiğinde dahi Tanzimat'tan devraldığı modern medeni imparatorluk geleneğine bağlı olarak gayrimüslimleri askere alabilmekteydi. Yine, Panislâmist Hicaz Demiryolu için Hindistan Müslümanları'ndan yardım alınırken, Ermeni ve Rum memurlardan da zaruri bağışlar toplanabilmekteydi. Bu Osmanlı çelişkilerinin İngiliz veya Rus İmparatorluğu'nun çelişkilerinden daha fazla veya daha az olduğunu söyleyemeyiz. İngilizler Osmanlılar'dan Kudüs'ü alıp, bunun Hıristiyanlar için büyük bir hediye olarak takdim ettiğinde ordusunda savaşan binlerce Müslüman asker vardı. Ancak, hilafet fikri ile Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyanın beşte birlik nüfusuna sahip Müslüman dünyası ile özdeşleştirmek, ne Uzakdoğu Asya sarı ırkı için nede Afrika'nın siyah ırkı için var olan bir tecrübeydi, ve bu farklılığın altını çizmek gerekir. 1913 yılında, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman nüfusu, İngiliz, Fransız, Hollanda ve hatta Rus imparatorluklarının yönetimi altındaki Müslümanlardan daha az idi, ama Osmanlı Sultanı dünyadaki tüm Müslümanların halifesi olarak kabul edilebiliyordu. Yusuf Akçura'nın *Üç Tarzı Siyaset* kitabı etrafında oluşan tartışmayı bu perspektif içinde değerlendirmek gerekmektedir. O tartışmada Abdülhamid'e muhalif Jön Türkler ve bugünkü perspektifle laik milliyetçi sayılan aydınlar dahi Panislâmizm'i makul ve realist, hatta Osmanlı'nın menfaatleri için zaruri bir siyaset olarak görebilmekteydi. Yine aynı dönemlerde Celal Nuri gibi sonradan ismi laik milliyetçilikle özdeşleşen isimler dahi İttihad-ı İslâm fikrini savunan yazılar yazabilecektir.[29] Sultan Abdülhamid ise tüm bu süreç sırasında hem dünya Müslümanları adına konuşabilecek, hem de Tanzimat'ın medeni imparatoru vizyonuna sahiplenecektir. Birinci dünya savaşına kadar Osmanlı elitleri açıktan İttihad-ı İslâm politikalarını savunmaktan kaçınırlar, zira bu zaten şikâyet ettikleri Avrupa'daki Müslüman korkusunu iyice körükleyeceğinden çekinirler. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kahire'de 1907'de İsmail Gaspıralı ve Reşid Rıza'nın liderliğinde yapılan İttihad-ı İslâm konferansına elçi veya temsilci göndermemesi de bu hassas dengelerle alakalıdır.[30]

Hem "İslâm Âlemi" fikri ve hem de Osmanlı Halifesi'nin bu âlemin lideri olduğu inancı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'na girişinde önemli rol oynayan hesaplardan birini oluşturmuştur. İngiliz, Fransız ve Rus imparatorluklarına karşı halifenin gücünü ve cihad ilan etme kapasitesini kullanmak

29 Celal Nuri Bey, *İttihad-ı İslâm: İslâmın Mazisi, Hali, İstikbali*, Yeni Osmanlı Matbaasi, İstanbul, 1913.

30 Numan Kamil Bey, "İslâmiyet ve Devlet-I Aliyye-I Osmaniye Hakkinda Doğru bir Söz: Cenevre'de Müsteşrikin Kongresi'nde İrad Olunmuş bir Nutkun Tercümesidir," *Hilafet Risaleleri 1*, [Ed.] İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

fikri sadece Almanların hayali değildir. Osmanlı Müslüman elitleri de bu güce inanmaktaydı ve eğer Osmanlı Devletinin gayrimüslimler üzerinde meşru hükümranlığı kabul edilmez ve Osmanlı parçalanmak istenirse, İttihad-ı İslâm kartını kullanmayı düşünebilmekteydiler.[31] Bu noktada, Osmanlı elitlerinin ahlaki değerden yoksun bir şekilde, mazlum Müslümanların duygularını sömürerek, onları kendi imparatorluklarının menfaatlerinin bir aracı haline getirdiği düşünülmemelidir. Hem Osmanlı elitleri ve hem de dünya Müslümanlarının kanaat önderleri, Osmanlı karşıtı söylemler ile Müslüman korkusu ve Müslüman düşmanlığının aynı kökten geldiğini bilmekteydiler. Osmanlı'nın Müslüman tebaasının Balkanlar'dan sürülmesi ile Mısır, Cezayir veya Hindistan'daki Müslümanlara ikinci sınıf tebaa muamelesi yapılması aynı Avrupa merkezli Hıristiyan ırkçı önyargılara dayanmaktaydı. Onun için, Hindistan'da Mevlana Ebü'l-Kelâm Âzâd gibi bir âlim, Reşit Rıza hafifçe de olsa Arap milliyetçiliğine temayül gösterir göstermez hemen ona bir uyarı mektubu yazarak, Osmanlı'nın çökmesi durumunda dünyadaki Müslümanlarının haysiyet ve taleplerinin de darbe alacağını vurgulamaktaydı. Zira Ebü'l-Kelâm Âzâd gibilerine göre Osmanlı devleti Müslümanların dünya düzeninden istedikleri kolektif hak taleplerini bir imparatorluk aracılığıyla ifade edip, onlara liderlik edebileceği için vazgeçilmez bir öneme sahipti.[32]

Bu "Âlem-i İslâm" perspektifinden bakıldığında, niçin Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisinin ardından dahi hilafet makamı ve Ankara merkezli Millî Mücadele dünya Müslümanları gözünde büyük bir öneme haiz olduğu anlaşılacaktır. Zira Millî Mücadele, Hindistan tarihinde en büyük Müslüman mobilizasyonunu yansıtan Hilafet Hareketinin doğmasına yol açacaktır. Bu hilafet hareketi Hindistan Müslümanlarının Türklerin liderliğine inandığı veya hilafete ne olursa olsun dini ve teleolojik bir saikle sarıldıkları anlamına gelmez. Zaten Hindistan Müslümanları arasındaki Şiiler de hilafet hareketine sadakatte Sünnilerden farklılık göstermeyecektir. İronik olarak, Mekke Emiri Şerif Hüseyin gibi kendi Arap hilafeti ve krallığı vizyonuna sahip şahıslar İngilizlerle Osmanlı'ya karşı ittifak yaparken, Osmanlı Şiileri ve Osmanlı dışındaki Şiiler bu dönemde Osmanlı yanlısı Panislâmist vizyona daha sadık kalacaklardır. Mustafa Kemal liderliğindeki Müslüman Millî Mücadele dünyadaki Panislâmist düşünce ve sempatiden maddi ve manevi olarak istifade edip, Lozan'daki müzakerelere biraz da bu küresel Müslüman kamuoyunun desteği ve İngiltere üzerindeki baskısıyla gitmiştir.

1923 yılındaki Lozan Antlaşması, küresel Panislâmist düşünce ve aksiyonun en güçlü olduğu bir dönem olup, Lozan'ın kendisi de dünyadaki Müslümanların bir askeri ve diplomatik zaferi olarak yorumlanacaktır. Bir anlamda, Lozan zaferi ve

31 Mustafa Aksakal, "Holy War Made in Germany? Ottoman Origins of the 1914 Jihad "*War in History* (2011- 18:184) 184-199.

32 John Willis. "Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad." *The International History Review* 32, no. 4 2010, 711-732.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması küresel İttihad-ı İslâm ve hilafetçi sempati ve taleplere göbek bağıyla bağlı bir hadisedir. Ancak, bu zafer yılından hemen bir yıl geçmeden hilafetin kaldırılması da hem daha önceki Panislâmist dönemin çelişkilerinin bir ürünü olup, hem de Türkiye vesilesiyle küresel Müslüman kamuoyu ile İngiliz İmparatorluğu arasında zımni bir pazarlığı da yansıtmaktadır.

1911 ile 1924 arasında, Tanzimat geleneğinden gelen Osmanlı İmparatorluğu'nun değişik Panislâmist vizyonlarla işbirliğinin acı reçetesi, Osmanlı'dan kalan topraklarda Ermeni ve Rum nüfusun tehcir veya mübadele yoluyla azalması, ve Anadolu'nun nüfus olarak daha fazla Müslüman çoğunluğa sahip olması idi. Bu süreç, yıllardır Osmanlı sultanının Hıristiyanların medeni ve meşru hükümdarı olamaz şeklinde özetlenecek Müslüman düşmanı ırkçı tezleri tersten doğrulayan bir gelişme olacaktı. Neticede, Osmanlı hanedanına ait bir halife 1924'e kadar yerinde kaldı, ama bu sefer Ermeni ve Rumlar Anadolu'dan ayrılıp, yerlerine Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan sürülen Müslümanlar getirildi. Bu süreç küresel Panislâmizm'in arzuladığı bir süreç değildi, zira 1919'a kadar olan Panislâmizm kozmopolit bir Osmanlı İmparatorluğu'nun devamını isteyip, onunla gurur duymaktaydı. Pek çok Hintli Müslümanın Osmanlı övgüsü içinde, Müslüman sultanın Hıristiyan tebaaya verdiği özgürlük ve eşitlik de vardı, ve bu Osmanlı övgüsü ile İngiltere, Fransa ve Rusya imparatorluklarının Müslümanlara karşı yaptıkları ayrımcılık ve düşmanlık yerilebilmekteydi. Ama 1911 sonrası dönemde, Osmanlı'nın imparatorluk olarak devamına izin verilmemesi, Osmanlı Müslüman elitinin bu sefer "İslâm Dünyası'nın lideri" olma kartını çok başarılı bir şekilde kullanmasına yol açtı.

Lozan'da ulusal bir bölgede egemenliğe kavuşan Müslüman Türk eliti için ise bu sefer bu Panislâmik liderlik bir avantaj yerine bir yük olarak görülebilmekteydi. Sadece sekiz milyonluk bir Müslümanı yöneten Ankara hükümeti, İstanbul'daki halife vesilesiyle nasıl yüz milyonlarca Müslümanın talep ve haklarını temsil edecekti? Bu soru, Ankara hükümeti için olduğu kadar, İngiltere için de ciddi bir soruydu: Yüz milyondan fazla Müslüman tebaaya hükmeden İngiliz İmparatorluğu, sadece sekiz milyon Müslüman nüfusa sahip bir ülkenin liderlerinin kendi Müslüman tebaası adına konuşmasına müsaade etmeli miydi? 1924'de hilafetin kaldırılması bu karmaşık siyasi denklemi en azından Türkiye, İngiltere ve Hindistan arasındaki karmaşık siyasi ilişki bağlamında çözmüştür. Türkiye'yi kuran Osmanlı Müslüman elitleri, ne imparatorluk olarak devam edemeyeceklerini kabul ettikten sonra, Panislâmist bir bölgenin lideri olmayı da makul görmeyeceklerdi. Zaten Panislâmizm, imparatorluk fikrine göbekten bağlıydı ve Osmanlı İmparatorluğu sonrasından yeniden tanımlanmak zorundaydı. Ancak, hilafetin kaldırılması, iyice kökleşmiş olan İslâm dünyası ve İslâm medeniyeti adına konuşabilecek bir siyasi makamın boşalması ve yerini dolduracak hiç bir başka mekanizmanın bulunamaması sebebiyle dünya sistemi için yeni bir sorun yaratmıştır. Zira imparatorluklar dünyasının çözülmesi sonrasında, milliyetçilik tek alternatif gibi görünse de tüm kimlikleri ve talepleri tatmin edecek güçte de-

ğildir. 1870-1924 arası dönemde oluşan "İslâm âlemi" fikri, milliyetçilik ile ifade ve temsil edilemeyen bir dizi duygu, değer ve talepleri yansıtmaktaydı. Hilafetin kaldırılması ile birlikte bu dünyanın bir sözcüsünün ve liderinin ortadan kalkması, daha sonra Müslüman toplumlar elliden fazla ulus devlet kurmuş olsa da, Müslümanlık merkezli hak taleplerinin sahipsiz ve müdafisiz kalmasına yol açacaktır. Soğuk savaş döneminde ortaya çıkan yeni İslâmcılık, birazda bu on dokuzuncu yüzyıl sonrası ortaya çıkan ve Osmanlı halifesine bağlı Panislâmik proje, kimlik ve söylemlerin mirası ışığında anlaşılmalıdır.

ŞERİATÇILIKTAN MEDENİYETÇİLİĞE İSLÂMCILIK: BİR İSLÂMCILIK TİPOLOJİSİNE DOĞRU

BEDRİ GENCER

Bir İslâmcılık Terminolojisi

İSLÂMCILIK, XIX. asırda küresel bir güç haline gelen Batı'nın etkisiyle İslâm dünyasında başlayan modernleşmenin getirdiği sekülerleşme sürecinin ürünü bir ideolojidir. Dolayısıyla modernleşme sürecinin seyrine bağlı olarak İslâmcılığın leitmotifi de değişecektir. Leitmotiften kasdımız, ideolojinin dayandığı din anlayışını temsil eden ana kavramdır. Şeriatçılık ile medeniyetçilik, İslâm dini=şeriatı ile İslâm medeniyeti şeklindeki iki din anlayışını ifade ettiğinden İslâmcılığın özel adları olmaktadır. Bu çalışmada amacımız, Osmanlı'dan Türkiye'ye modernleşme sürecinin ana safhalarına göre İslâmcılığın değişen leitmotifini tespit etmek, İslâmcılıkların bir tipolojisini çıkarmaktır.

Bu tipolojiyi geliştirebilmek için öncelikle din ve ideoloji, modernleşme ve sekülerleşme gibi temel kavramlara ilişkin bir teorik çerçeve çizmeye ihtiyaç vardır. Basitçe modernleşmeyi, hayat tarzı, sekülerleşmeyi ise düşünce tarzındaki değişim olarak tanımlayabiliriz. Daha önceki çalışmalarımızda yaptığımız gibi modern hayat ile düşünce tarzı, durum ve tutumu ifade eden modernlik/modernizm kavramlarıyla da ayrılmaktadır. Ancak burada durum ve tutum için yapılan gramatik-morfolojik bir ayırımı ifade eden *modernlik/modernizm* yerine, süreç kalıbıyla terminolojik bir ayırımı ifade eden modernleşme ile sekülerleşme kavramlarının daha net ve kullanışlı olduğu söylenebilir.

Hayat tarzı, üretim ve buna bağlı yönetim tarzı tarafından belirlenir. Buna göre modernleşme, ekonomik-politik değişim, somut olarak feodal emperyal devletlerden kapitalist ulus-devletlerine geçiş demektir. "İlim ile amel" denen insanın "bilme ile eyleme" tarzı birbirine bağlı olduğundan yaşayış tarzındaki bu dönüşümün düşünüş/inanış tarzını etkilemesi kaçınılmazdır. Modernleşme denen hayat tarzındaki bu dönüşüm, bir kimlik dönüşümüne, bu da kimliğin kaynağı olarak din algısının değişmesine yol açar. Din algısının değişmesine genel an-

lamda *sekülerleşme*, özel anlamda *ideolojileşme*, dinin ideolojiye dönüşmesi denebilir ki İslâmcılık, bunun ürünüdür.

Batı ve İslâm olarak ayrılan farklı dünyalarda sekülerleşme denen dinin ideolojileşmesi süreci, hem ortak, hem de dinlerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyrine göre değişen bir örüntü izler. Bu bakımdan farklı dinlerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyirlerini karşılaştırarak ancak dinlerin ideolojileşmesi tarzları tam anlaşılabilir.

İlahî dinler, özünde ortak bir karaktere sahip oldukları halde dinlerin ezelî problemi teodisenin etkisiyle zamanla bünyevî bir değişmeye uğrayabilirler. Yahudilik ile Hıristiyanlığın bu dönüşümü, son otantik din İslâm'a bakarak daha iyi anlaşılır. İlahî dinlerde mutlak anlamda kullanıldığında *din* kavramı ile dünyayı düzenlemek üzere getirdiği hükümler bütünü, yasası, teorisi anlamına gelen *şeriat* kasd edilir. Bu, din/diyanet ayırımına bakarak daha iyi anlaşılır. Din *şeriat*, yani dinin teorisi, diyanet ise *sünnet*, yani dinin pratiği demektir. Sünnet, özel, normatif anlamda nebevî (peygambere ait), diyanet veya tedeyyün ise genel, deskriptif anlamda ümmî (ümmete ait) dindarlığa delalet eder.

Hıristiyanlığın sekülerleşme tarzı bu ayırıma göre daha iyi anlaşılır. Aslını=şeriatını kayb eden bir dinin sekülerleşmesi=ideolojileşmesi mukadderdir. Dinlerin ezelî problemi teodise, dinlerin aydınlarını bir evrensellik arayışına, bunun için de hakikatin isimli ve isimsiz kaynakları olarak şeriat ile hikmeti uzlaştırmaya zorlar. Ancak kurucusu Aziz Paul, bunu göze alamadığı için zâhiren kolay yolu seçti, evrensellik adına şeriatı tasfiye ederek Hıristiyanlığı Yunanca *logos* denen pagan hikmete dayandırmaya yöneldi. Böylece Hıristiyanlık örneğinde sekülerleşme, öncelikle hikmeti arama, şeriatı hikmetle ikame süreciydi. Ancak şeriatını kaybeden bir dinin hikmeti de kaybetmesi mukadderdi. Bu yüzden Hıristiyanlık örneğinde asıl sekülerleşme, hikmeti dönüştürme, kadim hikmeti seküler hikmetle ikame süreci olarak görülebilirdi ki *civilization*, bu sürecin ürünüydü.

Türkçeye yanlışlıkla *medeniyet* kelimesiyle aktarılan *civilization*, sekülerleşme sürecinde ümmî=kolektif diyanetin din gibi normatifleşmesi, seküler bir hikmet olarak bizzat din haline gelmesi demektir. Arapçada *hikmet* kelimesinin hem şeriat, hem sünnet, yani hem din, hem dindarlık anlamına gelmesi, bu dönüşümün mantığı hakkında bir ipucu verir. Böylece Batı'da XIX. asırda Katoliklik ile Protestanlık arasındaki inanç mücadelesinde tebellür ettiği üzere, iki din anlayışı ortaya çıkmıştır: din olarak Hıristiyanlık=Katoliklik/medeniyet olarak Hıristiyanlık=Protestanlık. Batı'nın etkisiyle bu anlayış İslâm dünyasına da sirayet etmiş ve benzer şekilde otantik ve seküleristik, "din ve medeniyet olarak İslâm" şeklinde iki din anlayışının zuhuruna yol açmıştır. Bizim gösterdiğimiz gibi, Osmanlı ile Mısır aydınlarının temsil ettiği bu iki İslâm anlayışı, meşrûlaştırma ve aklîleştirme başarısı olarak Batı'nın iki tasavvur tarzı tarafından belirlenmiştir.[1]

1 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 322-334.

Batı-kaynaklı akültürasyonun etkisiyle İslâm dünyasına da sirayet eden, Batı ile bu kısmen ortak sekülerleşme örüntüsüne karşılık arada temel bir farklılık vardır. Batı'da modernleşme sürecinde din=şeriat ile diyanet=sünnet, dahası seküler hikmet olarak *civilization*=medeniyet kavramında nebevî ile ümmî diyanet arasında ayırım yapılamayacak kadar radikal, normatif bir sekülerleşme gerçekleşmiştir. Batı'da Katolik Hıristiyanlık örneğinde normatif nebevî diyanetten kasıt, Kilise diyanetidir. İslâm'daki *sünnet* kavramının Batı'daki karşılığı *gelenek*tir. Batı'da sekülerleşmenin daha ziyade dinin gayr-i müessesevîleşmesi, Kilise dindarlığının çözülmesi olarak tarifi bu yüzdendir.

Bir İslâmcılık Tipolojisi

Son din olarak böyle bir akıbete uğramaktan mâsûn olan İslâm'da ise din/diyanet ayırımı ilelebet korunurken daha ziyade modernlik ve özel adı medeniyetin etkisiyle nebevî ile ümmî diyanet arasındaki sınırlar aşınmaya başlamıştır. Aynı cismin farklı isimleri olan ilim/amel, hadis/sünnet, şeriat/tarikat sıkıca birbirine bağlı olduğu için, İslâm'da Batı'dakiyle kısmî ortaklık arz eden bu normatif sekülerleştirmede "mekanik sekülerleşme" dediğimiz şeriatın kısmen veya tamamen taliki ve buna bağlı sünnetin ihmali rol oynamıştır. İslâmcılık denen İslâm'ın ideolojileşmesi, bir hayat nizamı olarak din=şeriatın müdafaası anlamına geldiği için, aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi, modernleşme sürecinde şeriatın kısmen veya tamamen askıya alınmasına bağlı olarak dönüşür:

Modernleşmeye tepki	Sekülerleşmeye tepki	Politik Çağ
Ön-Muhafazakârlık (İslâmî aktivizm)	Ön-İslâmcılık (Gelenekselcilik=Liberalizm) İdeolojik İslâm	Son Emperyal Devir
Son-Muhafazakârlık (Medeniyetçilik)	Son-İslâmcılık (Şeriatçılık) Ütopik İslâm	Ulusal Devletler Devri

XIX. asır Osmanlı Devleti'nde Tanzimat denen emperyalden ulusal devletlere giden modernleşme sürecinde şeriatın hâkimiyet alanı daralmaya başladı. Modernleşme ve sekülerleşme kavramlarıyla ayırdığımız hayat ve düşünce tarzındaki bu dönüşüme karşı verilen iki tür tepki, ön-muhafazakârlık ile ön-İslâmcılığı ortaya çıkardı. Aksiyoner ulemânın temsilcisi olarak Ahmed Cevdet Paşa, şeriatın hâkimiyet alanını gittikçe daraltan bu modernleşme sürecine fıkhın mevzuat hukuku tarzında tedvin edildiği *Mecelle* projesinde en somut görüldüğü gibi, ön-muhafazakârlık dediğimiz bir İslâmî aktivizm ile cevap verdi. Sultan Abdülaziz devrinde (1861-1876) şeriatın hâkimiyet alanını giderek daraltan sekülerleşme sürecine Yeni Osmanlılar denen Namık Kemal ve arkadaşları tarafından

verilen fikrî tepki ise ön-İslâmcılığı doğurdu. Batı'da John Locke örneğinde de görüldüğü üzere, ilahî yasa şeriatın gerçekleştirmeyi hedeflediği temel değer hürriyetin (*liberty*) müdafaasına dayandığı için liberalizm, ön-İslâmcılığın, ön-İslâmcılık da gelenekselciliğin özel adı sayılabilirdi.[2]

Osmanlı'dan Türkiye'ye İslâmcılığın gelişimi, Karl Mannheim'ın ideoloji/ütopya ayırımına göre etiketlendirilebilir. İdeoloji, özünde kullananların iktidar ve muhalefet pozisyonlarına göre işlevi değişen entelektüel bir silah demektir. O, iktidardayken iktidarı korumaya, muhalefetteyken ise iktidara meydan okumaya yarar. Şu halde öz ifadesiyle ideoloji, var olan düzeni sürdürmeye yarayan, iktidar-yönelişli, ütopya ise yeni bir düzen kurmaya yarayan, muhalefet ve devrim-yönelişli fikriyattır. Bu ayırıma göre ön-İslâmcılık dediğimiz ideolojik İslâmcılık, ulusal devletler çağının başladığı II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrinde şeriatın tamamıyla askıya alınmasına tepki olarak son-İslâmcılık dediğimiz ütopik İslâmcılığa dönüştü.

Ön- ve son-İslâmcılıkları Karl Mannheim'ın ayırımıyla ideolojik ve ütopik olarak nitelendirmemiz boşuna değildir. XIX. asırda hâlen hükmen şeriata dayanan bir devlette şeriatın uygulanması talebine dayandığı için ön-İslâmcılık ideolojikti. II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devrinde olduğu gibi şeriatın tamamıyla askıya alındığı ulusal devletlerde, dahası buna alternatif yeni bir devlette şeriatın uygulanması talebini içerdiği için son-İslâmcılık ütopikti. Dinin özel adı şeriat, onun da özel adı İslâm olduğundan, lâfzen İslâmcılık, şeriatçılık demektir. Buradaki –cilik kalıbı, şeriatın yeni bir devlette yeniden hayata geçirilmesi, bunun için de ideolojiye dönüştürülmesi arayışını belirtir. Bu anlamda İslâmcılık, bir ideoloji olarak İslâm'ın müdafaası demektir ki Shepard da İslâmcılığı, İslâm'ı bir ideoloji olarak görme eğilimi olarak tanımlar.[3]

İslâmcılığın ideoloji kavramının semantiğinde yatan iki boyutu vardır. İdeoloji, lâfzen Türkçede "fikriyat, fikirler bütünü" dediğimiz şeydir. Bu anlamda İslâmcılık, son emperyal ve ulusal devletler çağına özgü kısmî veya tam sekülerleşmeye tepki olarak doğan, en geniş anlamda İslâm modernizmi denen bir fikir akımını belirtir. İkincisi, alternatif bir toplum projesi olarak ideolojiler, mevcut düzene muhalefetten, yeni bir düzen kurma vizyonundan doğdukları için politik-yönelişlidir. Bu ikinci anlamda İslâmcılık, ideolojik olduğu gibi aynı zamanda politik bir akımdır. Siyasal İslâm tabiri, İslâmcılığın bu iki anlamını da belirtir.

XX. asır İslâm dünyasında İslâmcılık, politik sömürgeciliğe bir tepki ideolojisi olarak doğmuştu. Endonezya'da İslâmcı siyasî parti Mescumi'nin lideri Muhammed Nasır, 1950 yılında *Bir İdeoloji Olarak İslâm* adlı bir risale yayınlamıştı.[4]

2 Bedri Gencer, "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 June, 2010, 323–339.

3 William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle East Studies* 19/3, August, 1987, 307-335.

4 Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, Transaction, New Jersey, 2002, s. 128.

Ardından gene bir başka sömürge-mağduru Müslüman ülke Pakistan'da Halife Abdülhakim gibi aydınlar, Mevdûdî'nin izinde *Islamic Ideology* (*İslâmî İdeoloji*) adlı eserini yayınladı.[5]

Bu örneğin de gösterdiği gibi, İslâm dünyasında Batı'ya misilleme tutumuyla İslâm'ın ideolojileştirilmesi hareketinin başını Pakistanlı aydınların çekmesi tesadüf değildi. Zira birincisi o, Batı'nın en köklü sömürgeciliğine uğramış ve buna karşı bağımsızlığını kazanarak bir ulus-devleti kurma mücadelesi vermiş başlıca Müslüman ülkeydi. İkincisi ülkenin aydınları, doğrudan sömürge dili İngilizceyi kullandıklarından Batılı kaynaklardan daha kolay yararlanarak İslâm'ı ideolojiye dönüştürme ve İslâm dünyasına yayma imkânına sahiptiler. Hakkındaki nâfiz incelemesinde Nasr, Mevdûdî'nin fikriyatındaki bu çıkmazı şöyle ifade eder: "Mevdûdî'nin söyleminde Batılı fikirlerin özümsenmesi aralıksız sürdü. İslâm devleti, ismi ve İslâmî terim ve sembolleri kullanması dışında pek yerli havası vermeyen bir devlet teorisi üreterek Batılı siyasî kavram, yapı ve işlemleri özümsedi, tekrar etti ve yeniden üretti."[6]

Bu konuda Türkiye'de öncü olarak beliren Necip Fazıl ise, 1939'da yazdığı bir yazıda belki de ilk kez seküler "dünya görüşü" kavramını İslâm'a atfen kullanır: "Bu devirde eline kalem almak cesaretini gösteren her insan, yapacağı en beylik teşbih ve kullanacağı en ucuz nükteyi bile, herkesçe malûm bir dünya görüşünün ölçülerine dayamak zorundadır." Kısakürek, bu "dünya görüşü" kavramından zamanla "ideoloji" kavramına geçerek İslâm'ı bir ideoloji olarak sunduğu eseri *İdeolocya Örgüsü*'nü 1968 yılında yayınlar.[7] İlginçtir ki izleyen yıl 1969, Türkiye'de Millî Nizam Partisi'nin kuruluşuyla Millî Görüş hareketinin başladığı yıldır.

Şeriatın tamamen talikiyle tam sekülerleşmenin yaşandığı ulusal devletler devrinde modernleşmeye tepki ise son-muhafazakârlık olarak adlandırılabilir. Radikal bir modernleşmenin yaşandığı bu devirde İslâmî aktivizm imkânı kalmadığı için muhafazakârlık, son- olarak nitelendirdiğimiz, Batılılaşmaya karşı bir medeniyet, hayat tarzı olarak İslâm'ın savunulduğu bir yumuşak ideolojiye dönüşmeye başlar. Bu yumuşak muhafazakâr ideolojiye Max Weber'in ideal tip kavramınca medeniyetçilik denebilir. Nasıl hürriyet *(liberty)* idealine dayanan liberalizm, tradisyonalizmin (gelenekselcilik) özel adıysa, medeniyet idealine dayalı medeniyetçilik de muhafazakârlığın özel adı sayılabilir. Mehmed Akif, şeriatçılık olarak son-İslâmcılığın, Yahya Kemal ise medeniyetçilik olarak son-muhafazakârlığın temsilcileri olarak alındıklarında daha iyi bir mukayese imkânı bulunur.

5 Abdul Hakim Khalifa *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam and Their Application to Practical Life*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1953, 1980.

6 Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism,* Oxford UP., New York, 1996, s. 90.

7 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Demeği, İstanbul, 1968.

Yukarıdan İslâmcılık

Doğuşu sürecinde İslâmcılığın karakterini ortam ve aktör olarak iki ana, aktörleri politik ve entelektüel olarak ayırdığımızda ise üç parametrenin belirlediği söylenebilir. Ortamdan kasıt, İslâm'ın muhatabı politik ve entelektüel aktörlerin yaşadığı emperyalden ulusal devletlere geçiş çağı, politik aktörlerden kasıt, toplumun yönetenler/yönetilenler olarak ayrıldığı geleneksel elit siyaseti uyarınca bu siyasî tabakalaşmanın iki tarafındaki aktörler, entelektüel aktörlerden kasıt ise yönetilenler katında yer alan ulemâ ve üdebâdır. Son Osmanlı devrinde emperyalden ulusal devletlere geçiş sürecinde politik ve entelektüel konumlardaki değişmeye bağlı olarak İslâm, oldukça sofistike bir şekilde ideolojileştirilmeye başlar.

Yönetenler katında İslâm'ın ideolojileşmesi, Sultan II. Abdülhamid ile başlamıştır. 1839 Tanzimat Fermanı'nın arkasından gelen, esas taşları yerinden oynatan süreci başlatan Islâhat Fermanı, Osmanlı bürokrasisine özgü klasik *aposteriorik* meşrûlaştırma tutumuyla ilan edilmişti. Osmanlı'da kalemiye tarafından pragmatik bir şekilde hükümet maslahatı uyarınca alınan kararlar daha sonra ulemâ tarafından *aposteriorik* bir şekilde "kitabına uydurularak" meşrûlaştırılmak zorundaydı. Ancak müslim ve gayrimüslim tebaanın anayasal eşitliği gibi şer'an asla kabul edilemez bir ilkeyi getiren bir modernleşme sürecinin ulemâ tarafından meşrûlaştırılması imkânsızdı. Geleneksel ayırıma göre millet, Müslümanlardan oluşan dinî topluluk, ümmet ise ehl-i millet Müslümanlar ve ehl-i zimmet gayrimüslimlerden oluşan siyasî topluluktu. Modern anayasal vatandaşlık ilkesiyle millî/zimmî, dolayısıyla millet/ümmet ayırımı ortadan kalkacaktı.

Sultan II. Abdülhamid, Müslüman cemaatin bekâsı için atalarından kalan mukaddes bir emanet olarak gördüğü ülkenin kurtarılması için gereken her şeyi yapmak, modernleşmeyi sürdürmek zorundaydı. Ancak Islâhat Fermanı'nın yol açtığı derin meşrûiyet krizini telafi yollarını bulmadan modernleşme hareketinin de başarıya ulaşamayacağını biliyordu. Bunun için o, "devlet ü din" ayırımına tekabül eden bir "ıslâh/ihyâ" formülünü modernleşme sürecine uyarlayarak modernleşme ile birlikte onu dengeleyecek bir meşrûlaştırma hareketini elele yürüttü. Devr-i Hamîdî'de klasik devlet ü din ayırımı, Batı'da olduğu gibi politik toplum/sivil toplum ayırımına dönüşmeye başladı. Bu, Tursun Bey gibi klasik yazarlarda gördüğümüz siyaset/şeriat kavram çiftinin hâkimiyet alanlarını belirten bir ayırımın modernleşme sürecine uyarlanması olarak görülebilirdi. Böylece modernleşme sürecinde nötr, profan, otonom bir araç olarak görülür hale gelen devlette Batı-tarzı yeniliklerin icrası da makûlleştirildi. Buna karşılık şeriat=İslâm, devletten bağımsız, milletin var olduğu sivil alanda yaşanmak üzere gönderilmiş bir din olarak görülür oldu.

İslâm geleneğinde tecdidin amelî kısmını oluşturan *ıslâh* ile *ihyâ* misyonlarının *ulemâ* ile *ümerâ* arasında paylaştırıldığı söylenebilirdi. İslâm'da *bid'at* denen sünnete aykırı yenilikleri giderme anlamına gelen *ıslâh*, daha ziyade peygam-

berin ilim mirasının vârisi ulemâya, *sünnetleri* diriltme anlamına gelen *ihyâ* ise peygamberin imamet mirasının vârisi halife-sultanlara has bir misyon sayılmıştır. Buna göre asıl *tecdit*, *ihyâ*, *müceddit* te *muhyi's-sünne* (sünnetin dirilticisi) dir. Nitekim beşinci râşid halife Ömer b. Abdülaziz'in çizgisinde Osmanlı padişahları da *muhyi's-sünne* lakabıyla anılmışlardır. Yavuz Selim, "i'lâ-yı kelimetillâh ve ihyâ-i sünnet-i Rasûlillâh" sözleriyle bu misyonu bizzat ifade etmiştir.[8] Namık Kemal de bu espri uyarınca Sultan Abdülhamid'i "asrın müceddidi" olarak tanımlar.[9]

Osmanlı tarihinde Yavuz'dan sonra "ikinci İslâmcı padişah" sayılan Sultan II. Abdülhamid tarafından ıslâh/ihyâ formülünün modernleşme sürecine uyarlanması, İslâm'ın ideolojileştirilmesini de getirecekti. Devlet=politik toplumda ıslâh, din=sivil toplumda ihyâ. Geleneksel İslâmî terminolojide ıslâh, bid'at denen sünnete aykırı yenilikleri gidermek demekti. Oysa tam aksine reform asrında ıslâh, "düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma" anlamına gelen klasik misilleme düsturunca Batı'nın tehdit eden yeniliklerini dengeleyecek yenilikleri yapma anlamını kazanmıştı. Buna karşılık ihyâ, sünnetleri diriltmek demekti. Nötr, profan, otonom bir araç olarak görülmeye başlayan devlette Batı-tarzı yenilikler, ıslâh adıyla yapılırken milletin yaşadığı sivil alanda ihyâ, ehl-i sünnet ve cemaat deyimindeki sünnet ve cemaate vurgu şeklinde iki türlü yapıldı.

II. Abdülhamid döneminde devletin Müslüman tebaasını bir arada tutacak geleneksel Müslüman *siyasî kimlik* olarak "zimmî"ye karşı "millî" tahkim edilmişti. Bunun *kültürel kimlik* olarak "Müslüman"ın tahkimiyle tamamlanması gerekiyordu. Bu tahkim, iki yolla yapıldı. Birincisi, ehl-i sünnet inancının tahkimi, ikincisi, Arapların yüksek İslâm'ın sembolü olarak alınması.[10] Klasik çağda nötr olan İslâm, geleneksel Müslüman kimliği tehdit eden mütehakkim modernliğin etkisiyle Osmanlı devleti için resmî bir ideoloji haline gelmeye başladı. Bu süreçte İslâm'ın ideolojileştirilmesi, özünde evrenselin değil, ideolojikin karşıtı anlamında sivil bir din olarak İslâm'ın, cemaatin pratiğinde yaşayan ehl-i sünnet ve cemaat inancının yeniden tanımlanarak vurgulanması, şer'î idealin tazelenmesi şeklinde kendini gösterdi.[11]

Yönetici seçkinler, böylece İslâm dünyasında ulus-devletleri döneminde ulusal kültür ile sağlanan yatay özdeşleşmeyi gerçekleştirmeye çalıştı. Gazzâlî'den

8 Celâl-zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 114.

9 Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Mektupları, III*, Türk Tarih Kurumu, Yayınları, Ankara,1967, s. 345.

10 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 529.

11 Kemal Haşim Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity State Faith and Community in the Late Ottoman State*. Oxford UP, Oxford, 2001,s. 187. Selim Deringil, Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808–1908," *Comparative Studies in Society and History* 35/1, January, 1993, 3–29.

Nablusî'ye sünnî İslâm'ın klasiklerinin bu dönemde Arapça asılları veya Türkçe tercümeleriyle yayınlanması tesadüf değildi. Yakından bakıldığında Sultan II. Abdülhamid döneminde yayınlanan bu eserlerin klasik akâid, kelam kitaplarından farklı olduğu görülecekti. Nablusî'ye ait *Esrâru'ş-Şerî'a* (Şeriatın Sırları) başlıklı kitaptan da anlaşılacağı gibi bunlar, usûl-i fıkhın bir alt-dalı *hikmet-i teşriiye* (şeriatın felsefesi) açısından İslâmî dünya görüşünü veriyordu. Batı'da erken modernleşme süreci için kullanılan "aydın despotizmi" kavramının belirttiği gibi devir, Müslümanlar için de taklit yerine tahkik, aydınlanma devriydi. İslâmiyet'i (tedeyyün) dönüşüme zorlayan modern çağ, İslâm'ın (din) aslını bilmeyi de hayatî kılıyordu.

Sultan II. Abdülhamid devri İslâmî aydınlanma hareketinin başını "üç Ahmed"in çektiği söylenebilirdi: Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1813-1893), Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) ve Ahmed Midhat (1844-1912). Bunlar olmasa Sultan II. Abdülhamid'in yeniden-İslâmîleştirme siyasetinin amacına ulaşması mümkün değildi. Özellikle XX. asır Türkiye'sinde, hatta İslâm dünyasında İslâm ayakta kalmışsa bunu büyük ölçüde Gümüşhânevî'nin açtığı çığıra borçlu olduğumuzu söylemek mübalağa olmaz. Maalesef ulus-devletlerinin tozu-dumanı arasında onun misyonunun önemi bugün bile tam anlaşılabilmiş değildir.

Bu şekilde Sultan II. Abdülhamid devrinde sünnete vurguya bağlı olarak cemaate vurgu yapıldı, İslâm, "sivil alanda daha görünür" kılındı. Modernleşmeye bağlı meşrûiyet krizinin başladığı Nizam-ı Cedit döneminden itibaren padişah, bir taraftan muhtemel dinden uzaklaşma ithamlarını önlemek, diğer taraftan da İslâm'ın toplumu kaynaştıracak moral gücünden yararlanmak için, camilerde cemaatle namaz kılınmasına, Ramazan orucunun tutulmasına yönelik yaptırımlara gidiyordu.[12] Bu tür uygulamalar, Devr-i Hamîdî'de daha da arttı.

Aşağıdan İslâmcılık

Yönetilenler, aydınlar katında İslâm'ın ideolojileştirilmesi ise şeriat talebindeki söylem değişikliğiyle kendini gösterdi. Klasik Osmanlı devrinde şeriatçılık, refahın kaybı olarak beliren zulüm durumunda padişahın şeriatı daha iyi uygulaması talebi olarak belirdi. Ancak Tanzimat devrinde devletin giderek seküler mevzuata kaymasıyla birlikte şeriatın bekçisi olarak geleneksel bilgi öznesini, manevî otoriteyi temsil eden ulemâ da işlevsiz ve safdışı kaldı. Şeriatın gerilediği modernleşme sürecine karşı ittifak edecekleri güç olarak yeniçeriliği de kayb eden ulemânın çoğu için pasif bir direnişten başka bir alternatif kalmazken medrese talebesi, âlim adayı softalar gençliğin verdiği enerjiyle fiilî direnişe geçtiler.[13]

12 Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümâyunları-Nizam-ı Cedit 1789-1807*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1946, s. 127. *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrûtiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, VIII. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 198.

13 Bedri Gencer, "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839–1909)," *New Perspectives on Turkey* 30, Spring, 2004, 115-154.

Modernleşme sürecinde aradıkları meslekî tırmanma fırsatlarını bulamayan üdebâdan Yeni Osmanlılar, bu noktada ulemâ yerine toplumsal muhalefetin sözcülüğünü üstlendi. Klasik Osmanlı çağında tebaanın refahını zedeleyen suistimallere karşı "şeriatın daha iyi tatbiki" talebinin yerini Sultan Abdülaziz devrinde (1861-1876) Yeni Osmanlılar tarafından hâkimiyet alanını gittikçe kayb eden "şeriatın tatbiki" talebi aldı. Karl Mannheim'ın ayırımıyla ütopik İslâmcılık, önce bu devirde olduğu gibi bir muhalefet aracı olarak İslâm'ın müdafaası, şeriatın tatbiki talebi olarak kendini gösterdi. Buna göre bizim ön-İslâmcılık dediğimiz Yeni Osmanlıların muhalefet hareketi, Sultan Abdülaziz devrine (1861-1876) münhasırdı.

Zamanla Devr-i Hamîdî'de ilerleyen modernleşme sürecinde ulemâ ve üdebâ olarak bu iki kesim de İslâm'ın daha da ideolojileştirilmesini getirecek reaksiyondan aksiyona geçtiler. Ahmed Cevdet, aksiyoner ulemânın, Namık Kemal ise aksiyoner üdebânın temsilcisi olarak öne çıktı. Sultan II. Abdülhamid gibi bir "İslâmcı padişah"ın devrinde artık muhalefetin gerekçesi kalmamış, elbirliğiyle şeriatı uygulamak üzere aksiyona geçme zamanı gelmişti. Bu ortak İslâmî aktivizm durumunda ise İslâmcılık/muhafazakârlık ayırımı kalmayacaktı. Bir muhalefet aracı olarak İslâm'ın savunulduğu Yeni Osmanlı hareketinin ön-İslâmcılığı Sultan Abdülaziz devrine münhasır kalırken, Devr-i Hamîdî'de *Mecelle* ile *Kânûn-ı Esâsî* projelerini yürüten Cevdet ile Kemal, İslâmî aktivizme dayalı bir muhafazakârlıkta buluştular. Bu dönemde Cevdet yanında aktivist muhafazakârlığın diğer bir önemli ismi Ahmed Midhat idi.

Namık Kemal'in temsil ettiği ön-İslâmcılık dediğimiz ideolojik İslâmcılık, II. Meşrutiyet devrinde yavaş yavaş ütopik İslâmcılığa dönüşmüştür. İslâm'ın ideolojileşmesi sürecindeki kilit mesele, bu ön- ve son-İslâmcılıkların Batı'ya misilleme saikiyle şeriatı savunma tarzları arasındaki farklılığın mahiyetidir. İdeoloji, "Düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma" anlamına gelen misillemeye yarayan bir entelektüel silah demekti. Misilleme, düşmana güç kazandıran silah neyse ona alternatif üretme mantığını içerir; Batılı ideolojiye karşı İslâmî ideoloji, Batılı devlete karşı İslâm devleti, Batılı medeniyete karşı İslâm medeniyeti, Batılı hukuka karşı İslâm hukuku, Batılı anayasaya karşı İslâmî anayasa, Batılı bilime karşı İslâmî bilim vs deyimlerinde olduğu gibi.

Bu misilleme tarzı ise Batı medeniyetinin, bu da mensup olunan dinin tasavvur tarzı ve hâkimiyet durumu tarafından belirlenir. Burada şeriatın hâkimiyet durumunu sonda saymamız sebepsiz değildir. Biz, "din ve medeniyet olarak İslâm" şeklindeki iki İslâm anlayışının altında yatan meşrûlaştırma ve aklîleştirme başarısı olarak Batı'yı ve bunun da altında yatan İslâm'ı tasavvur tarzlarını Osmanlı ile Mısır aydınları örneklerinde karşılaştırmıştık.[14] Bu ayırım, daha ziyade şeriatın sarsılsa da hâkimiyetinin sürdüğü son emperyal devletler çağına hastı.

14 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 322-334.

Şeriatın hâkimiyetinin bittiği, bir ütopya haline geldiği ulusal devletler çağında ise Osmanlı ile sair İslâm dünyası aydınlarının anlayışlarının birbirine yaklaştığı görülür. Dolayısıyla coğrafîden ziyade krono-politik, siyasî zaman açısından bakıldığında şeriatı savunma tarzlarındaki kritik ihtilaf görülebilir.

İdeal ve İdeoloji Arasında İslâm

Kemal gibi ön-İslâmcılar, birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bir bütün, *ideoloji* olarak değil, bu bütünün dayandığı bir *ideal* olarak savunmuşlardır. Birincisi onlar, Max Weber'in değer-akliyeti dediği geleneksel anlayış doğrultusunda Batı medeniyetini hürriyet idealine dayalı bir meşrûlaştırma, örgütlenme başarısı olarak görüyorlardı.[15] İkincisi, son emperyal devletler çağında sarsılsa da hâkimiyeti halen devam eden şeriatın da bu ideale dayandığını, dolayısıyla aynı meşrûlaştırma, örgütlenme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini göstermek istiyorlardı. Bu noktada Remzi Oğuz Arık'ın "İdeal ve İdeoloji" ayırımı hatırlanabilir.[16]

Şeriatın dayandığı bu ideal hürriyet, bu ideali tanımlayan kaynak ise zamanla usûl-i fıkhın bir alt-disiplini olarak *hikmet-i teşriiye* (şeriatın felsefesi) veya *fıkh-ı bâtın* adı verilen tasavvuftur. Örneğin İmâm-ı Kuşeyrî, sünnî, sahih tasavvufun el kitabı *Risâle-i Kuşeyriyye* adlı eserinde terakki denen manevî yükseliş sürecinde geçilecek makamları anlatırken ubûdiyet ve hürriyeti birbirini tamamlayan en yüksek makamlar sayar. Ubûdiyet olmadan hürriyetin, hürriyet başarılmadan da ubûdiyetin gerçekleşemeyeceğini belirten Kuşeyrî, hürriyeti yaratıkların tahakkümünden korunma ve nefsin leh ve aleyhindeki durumlardan etkilenmeme olarak tanımlar: "Hürriyet, kulun yaratıkların köleliği altında olmaması, onda varlıkların hükmünün geçmemesidir. Sıhhatinin alameti ise eşya arasında fark gözetmeyi aşması ve maruz kaldığı olumlu ve olumsuz şeylerin etkilerinin nazarında eşit hale gelmesidir. Bunun için denmiştir ki, dünyada hür olan ahirette de hür olur."[17]

Namık Kemal'in izinden yürüyen Ziya Gökalp'te olduğu kadar hürriyetin İslâmî dünya görüşündeki merkezî öneminin çarpıcı bir ifadesini bulmak zordur: "Hürriyet, Allah'tan başka hiçbir kimsenin kulu olmamaktır (...) Sözün kısası, bizim iki büyük dinî vazifemiz vardır ki birincisi, Yaratan'a karşı kul vazifesinde, ikincisi, yaratılanlara karşı hür halinde bulunmaktır. O halde İslâm ehlinin ibadetten sonra en büyük şiarı hürriyettir."[18] Kemal ve Gökalp gibi aydınların vizyonlarının tasavvufa dayanması bu yüzdendir.[19]

15 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 322-334.

16 Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji*, İstanbul, 1947.

17 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi,* Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, 352.

18 Bedri Gencer, "XIX. Asır İslâm Dünyasında Hürriyet Telakkisi", *Liberal Düşünce*, sayı: 40 (Güz), 2005, 171–190.

19 Elton L. Daniel, "Theology and Mysticism in the Writings of Ziya Gökalp," *The Muslim World* 67/3, July, 1977, 175–84.

Kemal'in siyasî düşüncesinin tasavvufa dayandığına ilginç bir örnek olarak "vatan sevgisi" hadisini tercüme tarzı verilebilir. Kemal, Tanzimat'tın ilk ideolojisi olarak İslâmcılığa tekaddüm eden "İttihâd-ı Anâsır" denen Osmanlıcılığı, "Vatan sevgisi imandandır" anlamına gelen "Hubbü'l-vatan mine'l-iman" hadis-i şerifine dayandırmıştı. Ancak muhaddislerin hadis saymadıkları, tasavvuf literatüründeki bu yaygın sözle kasd edilen, cârî politik değil, ontik-mistik anlamda bir vatandır. İnsan, âlem-i ervâh denen vatan-ı aslîsinden âlem-i ecsâm denen dünya gurbetine sürülmüştür. Dolayısıyla ruhun bu dünya gurbetinden kurtularak aslî vatanı olan âlem-i ervâha dönmeyi özlemesi anlamında vatan muhabbeti imandan sayılmıştır.[20]

Son-İslâmcılar ise gene tersinden birbirine bağlı iki sebeple şeriatı bütünün dayandığı bir *ideal* olarak değil, bir bütün, *ideoloji* olarak savunurlar. Birincisi onlar, Batı medeniyetini bir aklîleştirme başarısı olarak görüyorlar, ikincisi, ulusal devletler çağında hâkimiyeti biten şeriatın da bu potansiyeli taşıdığını, aynı aklîleştirme başarısını İslâm dünyasının da gösterebileceğini göstermek istiyorlardı. Aklîleştirme, araçsal akılcılığın hâkimiyeti, yani bilim ve teknik sayesinde tabiatın denetim altına alınması, Karl Marx'ın toplumsal "altyapı/üstyapı" veya Almanların "medeniyet/kültür" ayırımıyla toplumun altyapısına ilişkin bir medenîleştirme süreciydi. Kemal gibi ön-İslâmcı gelenekselcilerin meşrûlaştırma başarısı olarak Batı tasavvurunda bir problem yoktu; ancak sonraki İslâmcıların aklîleştirme başarısı olarak Batı tasavvurunda iki problem vardı. Birincisi, Almanların "medeniyet/kültür" ayırımı uyarınca aklîleştirme kaynağı Batı medeniyetinin maddî, tümel, nesnel ile manevî, tikel, öznel boyutlarını tefrik zorluğu, ikincisi, İslâm dünyasının aklîleştirmeye yarayacak bilim ve tekniği kısa sürede üretme zorluğu, hatta imkânsızlığı.

Batı'ya misilleme için zamanın darlığından dolayı İslâmcılar kestirme bir yol bulmak zorundaydılar. Marx'ın altyapı/üstyapı ayırımına göre anayasa, bir toplumun üstyapısı kapsamına giren din, hukuk ve ideoloji gibi unsurların tecessümü, aklîleştirme sürecinin bir sonucuydu. İslâmcılar ise sebeplerden çok sonuçlara bakarak aklîleştirme sürecinin ürünü anayasayı kopya etmeye, bir tür anayasal mühendislik vizyonuyla ideolojileştirilecek şeriat ile Batı'ya karşı özledikleri düzeni kurmaya yöneldiler. Tüzel bir kişi olarak modern devletle ortaya çıkan yazılı anayasa, siyasî ideoloji, hükümet formülü demektir. Anayasanın Latince karşılığı *constitution*, Yunan hikmetine dayalı Doğulu siyaset literatüründe geçen "İnsan, tab'an medenîdir" ifadesinin belirttiği gibi, aslında tıbbî bir terim olarak "bir organizmanın tab'ı" anlamına gelir. Bu yüzden Joseph de Maistre'de olduğu gibi klasik Batılı literatürde anayasa, siyasî vasfıyla "siyasî anayasa" olarak kullanılır. Bir tıbbî terim olarak anayasa ile ideolojinin ikisinin de siyasî kelimesiyle vasıflandırılması (siyasî anayasa, siyasî ideoloji), modern yazılı anayasa ile ideoloji arasındaki irtibatı gösterir.

20 el-'Aclûnî, İsmail b. Muhammed *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'ammâ İştehere mine'l-Ahâdîs 'alâ Elsineti'n-Nâs*, I–II. Abdülhamid Hindâvî (ed.), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrût, 2006, s. I/398.

İslâm'ın klasik çağında dört mezhep imamı, *fıkh-ı bâtın-fıkh-ı zâhir* dengesi içinde şeriatı fıkha, hayata geçirilebilir birer fıkıh mezhebine dönüştürmüştü. İslâmcılar ise mezhepten ideolojiye geçme ihtiyacı duyduklarından hürriyet gibi şeriatın ideallerini tanımlayan *fıkh-ı bâtın* olarak tasavvuftan uzaklaşarak *fıkh-ı zâhire*, hakikat yerine şeriata odaklanırlar. Dahası İslâmcılığın doğasındaki bu ideolojik şeriat vurgusu, sadece tasavvufa yabancılaşma veya kayıtsızlığa değil, muhalefete yol açar.[21] Bu tutumda iki faktörün etkili olduğu söylenebilir. Birincisi, "Dinin zâhiri elden giderken bâtınını mı korumaya çalışacağız?" şeklinde bir öncelik kaygısı, ikincisi şeriatın dönüştürüleceği bir ideolojik din tasavvurunda dinin bâtınına yer bulunamayacağı mülahazası.

Batı-tarzı yazılı anayasa yoluyla ideolojileşmenin tipik göstergesi, modern Batılı siyasî kavramlara geleneksel İslâmî terminolojiden karşılık bulmadaki zorlamadır. Örneğin sadece dört farklı geleneksel İslâmî kavrama *milletvekili* anlamı verilmesi, XIX. ve XX. asır İslâm dünyasında yaşanan ideolojik kavram kargaşasını göstermeye yeterdi.[22] Mehmed Akif'in II. Abdülhamid devrine bakarak geleneksel şeriat anlayışına gösterdiği tepki ve müslim-gayrimüslim tebaanın eşitliğiyle ilgili İslâmî hükümlerdeki zorlamalar, İslâm'ı ideolojileştirme eğilimine diğer örnekler olarak verilebilir.[23]

Eickelman ve Piscatori'nin verdiği tanıma göre "politik, özel ve kamusal, hükümet ve sivil toplum, mübah ve yasak arasında sınırlar çizmeye çalışan aktörler arasındaki mücadele, sınırların belirlenmesidir; ideoloji ise bu tür politik eylemin planıdır. Bu itibarla yönetim, bu politik tanımının ana unsuru olduğundan ideolojinin yönetim tarzıyla doğrudan ilgisi vardır."[24] Eğer bir politik ideoloji, bir toplumda üretilen iktidar, servet ve imtiyazın tanzim tarzı demekse geleneksel İslâm bir ideolojiye sahip değildir. Şeriatta "kimin, ne, ne zaman ve nasıl kazandığı"yla ilgili bir teoriye benzer bir şey, dolayısıyla bütün geleneksel dünyada olduğu gibi İslâm'da da modern anlamda yazılı bir anayasa mefhumu yoktur.[25]

Modern yazılı anayasa konusunda Namık Kemal'in Ahmed Cevdet'in temsil ettiği saf geleneksel ile ütopik İslâmcıların izlediği modern çizgi arasında yer aldığı görülür. Zaten ön-İslâmcılık olarak gelenekselciliğin, sağcı/solcu, geleneksel/modern gibi çoğu zaman yanlış yorumlanmaya müsait hayli sofistike karakteri de bu özel konumundan kaynaklanır. Osmanlı aydınlarında görülen bir meşrûlaştırma başarısı olarak Batı medeniyeti tasavvuru, doğrudan yasa ve ana-yasa alanlarına taalluk ettiği için Cevdet ile Kemal'in temelde bu alanlarda İslâm adı-

21 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, 2012, s. 345-70.

22 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 691.

23 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 50-159.

24 Dale Eickelman, F.-Piscatori, James P. *Muslim Politics*. Princeton UP., Princeton, 2004, s. 18.

25 Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, s. 127.

na Batı'ya misillemeyi seçmesi tabiidir. Cevdet, yasa, Kemal ise ana-yasa alanında Batı'ya misilleme için İslâm'ın ideolojileştirilmesinin yolunu açacak yeniliklere gitmek zorunda kalmışlardı.

Cevdet, modernleşme ile meşrûlaştırma sürecinin elele yürüdüğü Devr-i Hamîdî'de hem şer'î, hem siyasî şuura sahip, devletle barışık resmî ulemânın temsilcisi olarak öne çıktı. Normalde ulemâ, İslâm'ı bir ideoloji olarak savunmak değil, bir din olarak öğretmek ve yaşatmak üzere yetişmişti. Bu gerçek Cevdet için de geçerli olduğu halde o, şer'î ve siyasî şuura sahip istisnâî bir âlim olarak Tanzimat ile gelen seküler kanunlaştırmanın önünü kesme ümidiyle İslâm adına modernliğe kısmen taviz vermek, biçimsel bir yenilikle sınırlı bir ideolojileştirmeye göz yummak zorunda kaldı. Geleneksel anlayışa göre hukuk, medenî hukuk demektir; buna göre medenî hukuk tabiri, "atlı süvari" demek gibi bir şeydir. Cevdet, bütün geleneksel hukuklar gibi meseleci (*casuistic*) doğada İslâm medenî hukukunun modern mevzuat hukuku (*statutory law*) tarzında tedvin edildiği *Mecelle* ile muhafazakâr eylemciliğin son sınırına gelmiş, modernliğe verebileceği son tavizi vermişti. Batı-tarzı yazılı anayasa projesi, onun artık geçemeyeceği kırmızı çizgiydi.

Fransızca *droit* ve Almanca *Recht* kelimelerinin hem hak, hem yasa anlamına gelmesinin de gösterdiği gibi anayasa, hürriyette tecessüm eden hakkın ana ifadesiydi; hak gibi anayasa da icat olunamazdı. Fransız muhafazakârlığının babası Joseph de Maistre (1753-1821), "bu çağın en büyük hatalarından biri, milletlerin siyasî anayasasının yalnızca insanın eseri olduğuna ve bir saatçinin saat yapması gibi bir anayasanın yapılabileceğine inanmaktır" der.[26] Bu bakımdan Cevdet ile temelde aynı düşünen, aynı paradigmayı paylaşan Kemal de şer'-i şerifi, *şartnâme*-i hakikî, hakikî anayasa olarak görür. Ancak Cevdet'ten farklı olarak o, modern konjonktürün yazılı bir anayasayı dayattığını, modern çağda hürriyeti korumak için yazılı anayasadan başka yol olmadığını gördüğü için Kânûn-ı Esâsî'ye kerhen taraftar olmuştu. Ana hedef olarak *anayasalcılık* yerine *nomokrasiyi* alan Osmanlı aydınları için mesele, hükümetin dayanacağı bir şeriat/*anayasa* keşfetmek değil, hükümeti yeniden şeriata bağlı kılmanın bir yolunu bulmaktı.

Kemal gibi düşünen Osmanlı aydınları, temel yasa olarak şeriatın yerini alacak modern, kurucu anlamda *anayasa* fikrini reddederken, halkın hak ve hürriyetlerini tanımlayan yazısız anayasa olarak şeriatın hâkimiyetini sağlayacak araçsal bir belge olarak anayasa (*charter*) ile iktidarın sınırlandırıldığı yönetim anlamına gelen meşrûtiyeti savunmuşlardır. Kemal, "Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliyye için bir şartnâme-i esâsî değildir. Yalnız şartnâme-i hakikî-

26 "One of the greatest errors of this age is to believe that the political constitution of nations is the work of man alone and that a constitution can be made as a watchmaker makes a watch" Joseph de Maistre, *The Generative Principle of Political Constitutions: Studies on Sovereignty, Religion, and Enlightenment*. Jack Lively (ed.), Transaction, New Brunswick, 2011, s. 102-103.

miz olan şer'-i şerifin bazı kavâidini teyit ile beraber Avrupa'nın fikrine muvâfık birkaç tedâbîr-i idâriyeyi müeyyid bir beyannâmeden ibarettir" derken bunu kasd etmektedir.[27]

Burada anayasa konusunda Kemal'in Cevdet'in temsil ettiği geleneksel ile ütopik İslâmcıların izlediği modern çizgi arasındaki konumu daha iyi görülür. Cevdet, cismen de ismen de anayasaya karşıdır. Kemal ise Cevdet gibi ismen karşı olsa da cismen bir anayasadan, hürriyet beyannamesi anlamında bir anayasal belgeden, İslâmcılar ise ismen de cismen de bir anayasadan yanadır. Kanaatimce Kemal'in bütün fikrî davasının özünde bu anayasal belgeyi gerekçelendirme kaygısı yatıyordu. Bizim John Locke gibi Batılı emsalleriyle mukayese ederek gösterdiğimiz gibi, Namık Kemal'de görülen ön-İslâmcılık, aslında hürriyette tecessüm eden ana-hak olarak anayasanın gerekçelendirilmesi girişiminden ibarettir.[28]

İdeoloji ile Teoloji Arasında İslâmcılık

Namık Kemal gibi öncü İslâmcıların meziyeti, yüksek öz-bilinçlerinde yatıyordu; onlar, hem kendi hadlerini, hem de İslâm'ın ideolojileştirilmesinin sınırlarını gayet iyi biliyorlardı. Kemal, sadece geçici olarak ulemânın boşluğunu doldurduklarını, nihaî olarak asla dolduramayacaklarını itiraf ediyordu. O, "Bizde o hukûk-ı tabiîye 'ayn-ı 'adl-i ilâhîdir ki Kur'ân-ı Kerim tayin etmiştir. Nâm-ı ehadiyetin sâye-i himâyesinde bulunduğu için en büyük mütegallipler bile onu tatil eder, tağyir edemez. Yine bekâmızı, devamımızı o esasa riayette aramalıyız" derken, adeta bir kâhin gibi Cumhuriyet devrinde gerçekleşecek sekülerleşmeyi haber veriyordu.[29]

Ulus-devleti çağının doğduğu II. Meşrutiyet devrinden itibaren Kemal'in bu çağrısı karşılıksız kalacak ve şeriat bir ütopya haline gelecek, I. Meşrûtiyet devrinde Yeni Osmanlıların gelenekselciliği altında filizlenen farklı fikir akımları Türkçülük, Batıcılık ve İslâmcılık şeklinde rakip sert ideolojilere dönüşecekti. Bu akımların içinde belki de en zayıfı İslâmcılık çıkacaktı. Zira bir taraftan ulus-devleti yönündeki siyasî gelişme şeriatın aleyhine işliyor, diğer taraftan İslâm'ı savunacak kadro güçten düşüyordu.

İslâmcılığın ideolojik-teorik ile politik-pratik olarak birbirine bağlı iki boyutu vardı. Ulemâ, İslâm'ı bir ideoloji olarak savunmak değil, bir din olarak öğretmek ve yaşatmak üzere yetiştiği, dahası Hamîdî istibdada son vermek üzere politik eyleme yoğunlaştığı için ideolojik-teorik boyutta zayıf kalmıştı. Dahası Devr-i

27 Bedri Gencer, "Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Akültürasyon," *100.Yılında II. Meşrûtiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Zekeriya Kurşun v.d. (yay.), Kültür ve Turizm Bakanlığı-Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2009, s. 67-94. *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 665-76.

28 Bedri Gencer, "Liberalizmin Kalbine Yolculuk," *Liberal Düşünce*, sayı: 69-70 Kış-Bahar 2005, s. 245-268.

29 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 600.

Hamîdî'ye tepkinin etkisiyle, modernleşme ve sekülerleşmeye başarılı bir İslâmî karşılık verdikleri halde bu devirle isimleri özdeşleştiği için Cevdet ve Kemal gibi fikrî kaynaklara bîgâne kalmaları, onları bu konuda daha da zayıf bırakmıştı. Bu durumda tabiatıyla ideolojik-teorik boyutunun aleyhine İslâmcılığın politik-pratik boyutu öne çıkacak, ulemâdaki bu aşırı-siyasallaşma, kuruluş safhasında Cumhuriyet rejimini radikalizme sevk eden bir tepkiye yol açacaktı.

Bu itibarla Cumhuriyet devrinde İslâmcılık, bir etki-tepki diyalektiğince gelişmiştir. II. Meşrutiyet İslâmcılığına tepki olarak Cumhuriyet, bir taraftan Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri gibi aslında İslâm'ın siyasallaşma eğilimine karşı sünnî, sivil din anlayışını pekiştirecek eserlerin yayınına girişirken diğer taraftan 29 Ocak 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesi gibi dinde reform adımları atmıştır. Bilahare bu dinde reform projesini temellendirerek İslâmcılığı etkisizleştirmek, Ali Fuat Başgil'in dediği gibi din âlimi değil, din tenkitçisi yetiştirmek üzere 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kurmuştur.

Tek Parti karanlığından sonra ezanın Arapça aslına çevrildiği Demokrat Parti dönemi (14 Mayıs 1950-27 Mayıs 1960), İslâm'ın yeniden canlanmasına sahne olmuştur. 27 Mayıs 1960 darbesinden sonra başlayan ideolojik politika devrinde ise iç ve dış gelişmelerin etkisiyle İslâmcılık yeniden ivme kazanmıştır. Öncelikle kentselleşme gibi sosyolojik gelişmeler, İslâm'ın ideolojileşmesine elverişli bir ortam hazırlamıştır. 1950'lerden itibaren kentlerde sanayileşmenin gelişmesi, nüfusun köylerden kentlere akmasına yol açmış ve 1960'dan sonra kentlere artan göçün etkisiyle yavaş yavaş İslâm'ı bir ideoloji olarak benimseyebilecek şehirli ve tahsilli bir Müslüman tipi ortaya çıkmıştır.

Birincisi, Mısır, Pakistan, Hindistan ve Cezayir gibi ideolojik İslâm'ın geliştiği sömürge-mağduru Müslüman ülkelerin aydınlarından yapılan tercümeler, ikincisi, dinde reform projesine tepki gibi entelektüel gelişmeler ise İslâm'ın ideolojileşmesine müsait bu sosyolojik ortamı beslemiştir. Böylece sonuçta aynı kapıya çıkan "ideolojik İslâm" ile Ankara İlahiyat Fakültesi'nin terviç ettiği "teolojik İslâm"ın rekabeti başlamıştır. Tarihî olarak teoloji, ideolojinin selefidir; Anabaptisizm gibi eskinin teolojileri, Fransız Devrimi'nden sonra ideolojilere dönüşmüştür. Türkiye'de de bunlar, kâh çatışan, kâh örtüşen işlevler görmüşlerdir. Bu iki anlayışın iki tür mühendisliği ifade ettiği söylenebilir; teolojik İslâm, dinde reform, ideolojik İslâm, devlette reform amacından doğmuştur. Çağdaş İslâm dünyasında "medeniyet olarak İslâm" anlayışının bayraktarı Cezayir'den Malik Bin Nebi, İran'dan Mehdi Bazergan, Afganistan'dan Gülbeddin Hikmetyar, Türkiye'den Necmettin Erbakan, Süleyman Karagülle gibi isimlerin mühendis olmaları, bu açıdan tesadüf değildir.

Burada asıl konumuz, ideolojik İslâm dediğimiz İslâmcılıktır; ideolojik ile teolojik İslâm arasındaki ilişki, ayrı bir incelemenin konusudur. Bunlar arasındaki ilişki zannedildiğinden daha sıkıdır; ikisi de ideolojik ve teolojik birer "dinî proje" olarak asıl din olarak sünnetten uzaklaşmaya götürmekte, bu bakımdan

birbirlerini beslemektedirler. Bu ikisi arasındaki özsel ortaklık, ortak alternatifleri ulemâya bakarak daha iyi anlaşılacaktır. Bilindiği gibi ulemâ, İslâm'da dinin tek otoritesidir. "Şeriatın öğreticisi âlim, sünnetin öğreticisi şeyh" ayırımı bile zamanla ortaya çıkmış arızî bir ayırımdır; çünkü dinin bir peygamberi olduğu gibi, âlim denen bir vârisi olabilir. Klasik çağda meşâyıh gibi üdebâ da ulemâya kategorik bir alternatif değildi; saray bürokratları sınıfını teşkil eden üdebâ da Mevlevîlik, Bektaşilik gibi tarikatların mensubuydu.

Ancak Namık Kemal örneğinde olduğu gibi üdebâ, bu ortak tasavvuf kanalı sayesinde güçlü bir İslâmî kültüre sahip olduğu için XIX. asırdaki modernleşme sürecinde olduğu gibi konjonktürel olarak İslâmî dünya görüşüne sözcülükte ulemânın boşluğunu doldurabiliyordu. Lâfzen şeriatçılık anlamında İslâmcılık da bu üdebâ ile başladı. Normalde ulemâ, dini din olarak öğretmek üzere yetiştiği için ideoloji olarak savunmayı beceremezdi. Nitekim ön-İslâmcılık dediğimiz İslâmcılığın bayraktarı Namık Kemal bir edip olduğu gibi, son-İslâmcılık olarak II. Meşrutiyet İslâmcılığının bayraktarı Said Halim Paşa ve Mehmed Akif de medrese-dışı kanallardan yetişmiş aydınlardır. Keza çağdaş Türkiye ve İslâm dünyasında İslâmcılığın bayraktarları olarak bilinen Necip Fazıl ve Seyyid Kutup gibi isimler için de aynı durum söz konusudur.

Cumhuriyet devrinde İslâm'ın asıl temsilcisi otantik ulemâ nesli giderek tükenirken Namık Kemal'in temsil ettiği üdebânın yerini sosyolog ve ideolog aldı; sosyologdan kasıt, sosyal bilimcidir. Bizim "Türkiye'de ilk sosyal bilimci veya teorist" olarak adlandırdığımız Namık Kemal örneğinde görüldüğü gibi, XIX. asırda kısaca sosyoloji denen sosyal bilim, geleneksel ana beşerî ilim olarak edebiyattan doğmuştur. Burada asıl istifham konusu, disiplin ve özne olarak ideoloji/ideologun kökenidir. "Hegel felsefesi, Saint-Simon sosyolojisi, Marx ideolojisi" üçlemesinde görüldüğü gibi ideoloji, felsefeyi de kapsayan sosyolojiden doğmuştur. Bunlar arasındaki temel tefrik noktası, toplumu dönüştürme tarzlarındaki ihtilaftır; sosyoloji reform, ideoloji ise devrim yönelişlidir.[30]

Bu devrimci karakterinden dolayı ideolojiyi sadece öğretecek bir ideologa değil, aynı zamanda hayata geçirme, toplumu dönüştürme yolunu gösterecek, topluma rehberlik edecek bir aydına ihtiyaç duyulur. Şu halde teologdan daha geniş bir kavram olarak ruhbana karşılık olarak aydın da ideologdan daha geniş bir ideolojik rehberi temsil etmektedir. İkisi arasındaki bu yakın ilişkidir ki Antonio Gramsci, Julien Benda, Lewis Feuer gibi entelektüelleri ideolojiyi aydının tarifinin bir parçası yapmaya, örneğin Lewis Feuer'u şu tespiti yapmaya sevk etmiştir: "Herhangi bir bilgin, bir ideolojiye bağlanmadıkça veya böyle bir bağlılık peşinde olmadıkça bir aydın (*intellectual*) sayılmaz."[31]

30 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 179.

31 Roderic A. Camp, *Intellectuals and the State in Twentieth-Century Mexico*, University of Texas Press, Austin, 1985, s. 35.

Bu şekilde Cumhuriyet Türkiye'sinde sosyolog ve ideolog=aydın, üdebâya, teolog ise âlime alternatif olmuştur. Ancak klasik çağda üdebânın ulemâya alternatif olmadığı hatırlandığında sonuçta Cumhuriyet devrinde bunların üçünün de aslında âlime, temsil ettikleri disiplinler olarak teoloji, sosyoloji ve ideolojinin de İslâm'daki ana entelektüel disiplin olarak fıkha alternatif olduğu söylenebilir.[32]

Köylülük ile Şehirlilik Arasında İslâmcılık

Görünüşte farklı İslâm anlayışlarını benimsedikleri halde bunların asıl İslâm olarak sünnetten uzaklaşmada buluşmaları, meselenin tâ temelde sosyolojik karakterde olduğunu, problemin medrese ve tekke gibi sahih İslâm'ı öğretecek ve yaşatacak şehirli kurumların kaybından kaynaklandığını gösterir. Ülkemizde İslâm'ın ideolojik, siyasî muhalefet aracı olarak kullanılması, Yeni Osmanlılar ile başlamıştı; ancak onlar şehirli oldukları için İslâm'ı asla sosyal iktidar aracı olarak kullanmaya tevessül etmediler. Keza 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin öğretim kadrosu da şehirli akademisyenlerden, sınırlı sayıdaki yüksek İslâm enstitülerinin öğretim kadroları da az-çok Mahir İz gibi Osmanlı bakıyesi şehirli insanlardan oluşuyordu.

Ancak 1982'den sonra İslâm enstitülerinden dönüşerek çoğalan ilahiyat fakültelerinin öğretim kadroları çoğunlukla köylerden kentlere göçen yeni şehirli Müslüman ilahiyatçılardan oluşuyordu. Dahası bunların izinden giden çocukları ve torunlarının "tam şehirli ilahiyatçılar" olmaları da zordu. 1990'lı ve 2000'li yıllar Türkiye'sinde yetişen bu genç kuşak ilahiyat akademisyenleri de aslında şehir olmayan çarpık şehirlerde büyüdükleri için sahici bir şehirli kimliğine kavuşma imkânı bulamayacaklardı. Böylece Cumhuriyet devrinde köylerden kentlere göçerek şehrin nimetlerini "sonradan gören" İslâmcı aydınlar için İslâm, sosyal iktidar aracı olarak işleyecekti.

Din, köyde âdet, şehirde ise sünnet boyutunda yaşanır. Arapça "ed-Dîn fil-medîn" (Din, medinededir) sözünün de belirttiği gibi şehirli İslâm, sünnete uygun şuurlu dindarlık demektir; din, şehirde Peygamber Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünneti olarak öğrenilir ve yaşanır. Türkiye'de İslâm'ın giderek ideolojileşerek ahlakî özünü kaybetmesi, bu bakımdan Müslümanların a'rafta kalmasından kaynaklanmaktadır. Müslümanlar, sosyal hareketlilik saikiyle Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olmuşlardır. İnsanlar, köyde âdet boyutunda öğrendikleri dindarlığı kente göçünce kaybettikleri gibi tekkelerin kapatılmasıyla kentte sünnet boyutunda şuurlu dindarlığı öğrenecekleri kanalları da bulamaz olmuşlar, ideolojik ve teolojik İslâm anlayışları arasında ızdıraba düşmüşlerdir. Türkiye'de 1960'larda başlayan kentselleşme sürecinde ideolojik İslâm eğilimi artsa da bu süreçte Osmanlı bakıyesi âlim ve şeyhler sayesinde şehirli İslâm az-çok korunmuş, ideolojik İslâm eğiliminin tam bir sekülerleşmeye dönüşmesini

32 Bedri Gencer, "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar,* sayı: 84, 2012, s. 34-39.

önlemiştir. Türkiye'de Müslümanların kentselleşmeye başladığı 1960'lı yılların sonlarından itibaren görülen Mustafa Uysal[33] ve Ali Rıza Demircan[34] gibi yazarların bid'atleri ele alan eserleri, Müslüman cemaatte modernleşmenin aşındırdığı sünnete uygun bir hayat sürme şuurunun varlığını gösteriyordu.

Ancak 1980'lerden itibaren iç ve dış, sosyolojik ve entelektüel gelişmeler, ideolojik İslâm eğilimine yeni bir ivme daha kazandırdı. Artık Müslümanlar 1960'lı yıllardan itibaren göçtükleri kentlerde olduğu gibi gecekondularda değil, apartmanlarda oturmaya ve kadını erkeğiyle orta ve yüksek öğrenim imkânlarından yararlanarak kariyer basamaklarını tırmanmaya başlamışlardı. 1960'dan itibaren Mısır, Pakistan, Hindistan, Cezayir gibi sömürge-mağduru Müslüman ülkelerin aydınlarından yapılan tercümelere eklenen 1979 Devrimi'nden sonra İran'dan yapılan tercümelerle İslâm anlayışı daha radikal ve ideolojik hale geldi. Bu arada Osmanlı bakıyesi âlim ve şeyhler neslinin kesilmesine İslâm enstitülerinin ilahiyat fakültelerine dönüştürülmesi eşlik etti; bu şekilde yaygınlaşan teolojik İslâm anlayışı, ideolojik İslâm anlayışını besledi; "fıkıhçı modernleşme", bu şaibeli izdivacın göstergesiydi.

İdeolojik İslâm'ın özünde şeriat talebine dayandığını belirttik. İslâmcılığın şeriata vurgusu, topyekûn bir İslâmî-şer'î devlet projesinde olduğu gibi fıkıhçı modernleşme dediğimiz şekilde hayatı İslâmîleştirme-şer'îleştirme tutumunda da kendini gösterir. Fıkıhçı modernleşmeden kasıt, modernleşme sürecinde amellerin şer'î hükmünü sorarak, fetva alarak davranma tutumudur. 1980'li yıllar Türkiye'sinde Mehmed Emre, Halil Günenç, Hayreddin Karaman, Yusuf Kerimoğlu, Faruk Beşer gibi ilim adamlarının sorulan fıkhî sorulara verdikleri fetvalar, fıkıhçı modernleşme eğilimine örnek verilebilir. İlk anda bu gelişme ile ideolojik İslâm anlayışının yaygınlaşması arasında münasebet kurmak zor olsa da derinden bakıldığında iki gelişme arasında ince bir münasebet olduğu görülebilirdi.

Bu tutumda iki temel problem görülür. Birincisi, bu tür sürekli problem üreten, fıtrata aykırı, çarpık bir hayat tarzını bir bütün olarak sorgulamadan, onu veri alarak münferit problemlere İslâm adına çözüm arama tutumu, bir süre sonra "ya hep, ya hiç" şeklinde bir uca düşebilirdi. İkincisi, bu şekilde hayatı hükmen tanımlama, İslâmîleştirme kaygısı kaçınılmaz olarak hayatı hüsnen yaşama, sünnete uygun hale getirme kaygısının önüne geçecekti. Bunun göstergesi, '70'li yıllardaki bid'at literatürünün yerini '80'li yıllardan itibaren fetva literatürünün almasıydı. 1980, 1990 ve 2000'li yıllarda Mustafa Varlı[35]'nınki gibi istisnalar dışında yeni bid'atleri ele alan eserler yerine fetva eserlerinin çıkması, fıtrata, sünnete uygun yaşayışı tehdit eden modernleşmeye karşı İslâmî şuurun azaldığını gösteriyordu.

33 Mustafa Uysal, *İslâm'a Sokulan Bid'at ve Hurafeler*, Uysal Yayınevi, Konya, 1969.

34 Ali Rıza Demircan, *İslâm'da Batıla Benzemenin Hükmü*, Eymen Yayınları, İstanbul, 1979.

35 Mustafa Varlı, *Bidat, Hurafe ve Batıl İnançlar, Ensar* Yayınları, İstanbul, 2008.

Diğer taraftan ilahiyatçıların İslâm'a yabancılaştıkları ve yabancılaştırdıkları, bazı anketlerle ortaya koyulmuştur. Bu yabancılaşma ve yabancılaştırmanın temelde iki sebepli bir açıklaması yapılabilir. Burada elbette ilahiyatçıların tamamını kuşatan değil, ancak genelleştirilebilir bir eğilimi kasd ediyoruz.

Birincisi, yaşamadan ziyade bir din anlayışının savunmasını ifade eden teoloji ve ideolojinin doğasında var olan ilim ile amel arasındaki açının büyümesiyle İslâm'ı yaşamaktan çok bir inceleme nesnesi olarak görmenin getirdiği bir dine yabancılaşma olgusu. İkincisi, teologların sosyolojik olarak bilinçaltlarındaki köylülüğün etkisiyle köyde âdeten öğrenilmiş dindarlığa tepkiyi şehirli sünnî İslâm'a da teşmil etmeleri, hızlarını alamayıp halkın İslâm'ına tepkiyi Peygamberin İslâm'ına tepkiye vardırmaları. İdeolojik İslâm'daki şeriat ve devlet vurgusu, sahih dindarlık kalıbı olarak sünnetin ihmalini getirirken, "sünen-i hüdâ/sünen-i zevâid" gibi ilmî ayırımlar, teolojik İslâm'da fikrî bir tartışma, adeta dinde pazarlık konusu haline getirilmekte, bu sorgulama eğilimi, hadis ve sünnet başta olmak üzere dinin tamamını kuşatmaktadır.

Siyasî İslâm'ın Küresel Duvarı

Türkiye'de 1990'lı yıllarda İslâmcılıkta yaşanan bu dönüşüm süreci, birtakım dış ve iç gelişmelerin etkisiyle kritik bir dönemece girecekti. Başlıca dış gelişme, 1990'lı yıllarda Soğuk Savaş devrinin bitmesi ve hâkim kapitalist sistemin küreselleşme adıyla bir yeniden yapılanma sürecine girmesiydi. Bu süreçte görünüşte birbirine zıt iki tez öne çıktı. Francis Fukuyama gibi aydınlara göre liberalizm muzaffer bir ideoloji olarak "tarihin sonu"nu idrak ederken sistemi kapitalizm, küreselleşme denen yeni bir tarihi hızlandırma girişimini temsil eden bir yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Samuel J. Huntington'ın "medeniyetler çatışması" teziyle öngördüğü üzere, tarihi hızlandırma ise tam aksine bir mücadele diyalektiğini gerektiriyordu.

Bilahare görünüşte birbirine zıt Huntington ile Fukuyama'nın tezlerinin birleştirilmesinden "one globalization, many civilizations" şeklinde bir "vahdet içinde kesret" formülü üretilmiştir. Kapitalizmin yeniden yapılanması sürecinde uluslararası arenada alt ve üst kimlikleri bağdaştırmaya yönelik bu formül, Almanların "medeniyet/kültür" formülünün yeni bir versiyonu sayılabilirdi. Bu formül, Türkiye'nin üs olarak konumlandırıldığı, zamanla tadil edilen Büyük Ortadoğu Projesi'nde somutlaştırılmıştır. Böylece İslâm ülkelerinde yayılan ütopik *civilization* söylemi, gerçekte tek bir küresel kapitalist *civilization* olarak *globalization*'un değirmenine su taşımaktadır.

Bu küresel gelişmenin Türkiye gibi İslâm dünyasının merkezi konumundaki bir ülkeyi de etkisi altına alması mukadderdi. Aralık 1991'de SSCB'nin çökmesiyle Soğuk Savaş sona ermiş, bununla aynı zamanda Batı ile İslâm dünyası arasında yeni bir Soğuk Savaş çağı başlamıştı. 1991'den kısa bir süre sonra, ANAP iktidarıyla Türkiye'nin önünü açan Turgut Özal'ın öldürüldüğü 1993, Türkiye tarihinin

en karanlık yıllarından biri, aynı zamanda 28 Şubat 1997 darbesinin planlandığı yıl olarak kayıtlara geçti. Yerel 28 Şubat'ın ardından küresel 28 Şubat olarak 11 Eylül 2001 saldırısı geldi. Aynı merkezden planlanan bu iki darbe de politik İslâm'ı bir "duvara toslatarak", bir şoka uğratarak "one globalization, many civilizations" formülü uyarınca bir dönüşüme zorlamak içindi. Bu, İslâm'ı öcüleştirerek ılımlılaştırma, "ölümle korkutup sıtmaya razı etme" projesi olarak görülebilirdi.

Bu süreçte Türkiye'de 3 Kasım 2002'de AKP iktidarıyla birlikte İslâmcılığın da dönüşümü başladı. Burada bu dönüşümü tamamen AKP'ye mâl etmek, AKP ve liderine olumlu veya olumsuz anlamda mutlak bir failiyet atf etmek elbette iş değildir. Bu süreç yaşanacaksa burada AKP, sadece inceleme konusu bir devrin mümessili olarak alınabilir. AKP liderliği, kadrolarının İslâmcı politik geçmişine rağmen ısrarla İslâmcı yerine muhafazakâr demokrat kimliğini öne çıkardı. Bu noktada muhafazakârlıkla ilişkisi İslâmcılığın dönüşümünü analizde ana mesele haline geldi.

Medeniyetçiliğin Üç Çağı

Özünde İslâmcılık, bir tepki ideolojisiydi. İslâm dünyasında siyasal, Türkiye'de ise kültürel sömürgeciliğe tepkiden doğmuştu. Dolayısıyla çağın değişmesine paralel olarak bu ideoloji de kaçınılmaz olarak değişecekti. İslâmcılık gibi ideolojileri belli tarihî kesitlerde ideal tip haline getirerek tanımlamak kolaydır. Asıl zor olan, bu ideolojilerin geçiş dönemlerindeki dönüşüm tarzını tespittir. Bu dönüşüm sürecini tahlildeki ana mesele ise İslâmcılığın muhafazakârlıkla ilişkisidir. Bu ilişkiyle ilgili ana soru, muhafazakârlığın İslâmcılığın dönüşen devamı mı, yoksa alternatifi mi olduğudur. Bizim bulgularımız, yaşanan sürecin daha ziyade İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümü şeklinde olduğudur ki bu dönüşüm, asıl sekülerleşme dediğimiz süreci oluşturmaktadır.

İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümü, özel adlarıyla şeriatçılığın medeniyetçiliğe dönüşümü demektir. Başta verdiğimiz tipolojiye göre medeniyetçilik, normalde muhafazakârlığa hastır. Hürriyet idealine dayanan liberalizmin gelenekselciliğin özel adı olması gibi, medeniyet idealine dayalı medeniyetçiliğin, Almanya'daki gibi İslâm'ın şeriat ve sünnetten ziyade kültür ve medeniyet olarak alındığı muhafazakârlığın özel adı olduğu belirtmiştik. Ancak ulusal-üstü karakterinden dolayı medeniyetçilik, ulus-devletleri döneminde muhafazakârlar tarafından paradigmatik, İslâmcılar tarafından da stratejik olarak benimsenen bir "joker" ideoloji olmuştur.

Gelenekselciliğin mensupları Locke ve Kemal örneklerinde görüldüğü gibi, ideolojilerin dayandıkları paradigmalar ile geçiş zamanlarında birden fazla tarafı ikna etmek üzere sofistikeleştirilen söylemleri arasındaki farklılığı daima göz önünde bulundurmak gerekir. Müslüman aydınlar, Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı 1914 yılında Osmanlı'nın fiilen çöküşüyle İslâm hilafeti fikrinin tarihe karışmasından sonra onun yerine İslâm dünyasını birleştirebilecek bir ulusal-üstü kimlik

kaynağı olarak İslâm medeniyeti kavramına tutkuyla sarılmışlardır.[36]Bu İslâm medeniyeti söyleminin, klasik misilleme mantığında içkin ambivalans uyarınca Batı medeniyeti denen modernliği eleştirme yoluyla Müslüman kimliği tahkim ve ümmeti seferber etme gibi müteaddit stratejik amaçlara hizmet ettiği görülür.

Günümüzdeki İslâmcılığın dönüşümünü analiz için çağdaş Türkiye'de İslâmcı medeniyetçiliğin üç safhası tefrik edilebilir: Birincisi, II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet, ikincisi, Cumhuriyet ve üçüncüsü son Cumhuriyet devrindeki medeniyetçilik. Birinci safhada şeriatçılık olarak İslâmcılığın bayraktarı Mehmet Akif ile medeniyetçilik olarak muhafazakârlığın bayraktarı Yahya Kemal karşılaştırıldığında din (şeriat) ile medeniyet olarak İslâm anlayışları arasındaki paradigmatik ayrışma net olarak görülür. Cumhuriyet devrinde İslâmcılarda ise stratejik medeniyet söylemi, kritik bir değişime uğramıştır. Medeniyetçi söylem bakımından hem II. Meşrutiyet ile Cumhuriyet İslâmcıları arasında, hem de Cumhuriyet İslâmcıları içinde önemli nüanslar vardı.

Aradaki temel fark, Batı'yı ötekileştirme tarzında ortaya çıkmaktadır. II. Meşrutiyet İslâmcıları için daha ziyade siyasî, sömürgeci bir gücü temsil eden Batı, geleneksel Müslüman düşünüşün dayandığı "hak/batıl din" ayırımınca "hak/batıl medeniyet" olarak ötekileştiriliyor ve "Hikmet, müminin yitiğidir" hadisince Müslümanların pekâlâ alabilecekleri şeyler olan "tek dişi kalmış bir canavara" benzeyen bâtıl bir medeniyet olarak tasavvur ediliyordu: "Bu âlemde bir medeniyet-i sahiha, bir medeniyet-i fâzıla varsa o da şüphe yoktur ki medeniyet-i İslâmiyedir."[37] Şeyhülislâm Musa Kâzım'ın "Medeniyet-i Sahîha ve Diyanet-i Hakka" şeklindeki makalesinin başlığı, bu anlayışın tipik ifadesidir.[38]

Cumhuriyet devrinde özellikle Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'un medeniyet söyleminde ise "hak/batıl medeniyet" ayırımı "Doğu/Batı medeniyeti" ayırımına çevrilmiş, iki medeniyet arasında birbirlerinin varlığını dışladıkları, adeta birinin varlığının ötekinin yokluğuna bağlı olduğu bir ötekileştirme yapılmıştır: "İslâm medeniyeti söylemi II. Meşrutiyet aydınlarında Batı'dan kendi kalarak öğrenmenin platformunu oluştururken Kısakürek ve Karakoç'un yazılarında Batı medeniyetini ötekileştirmekte ve İslâm'ı hem Müslümanların hem de insanlığın kurtuluşu için alternatif bir çözüm olarak kavramsallaştırmaktadır. İslâm medeniyeti söyleminin en çarpıcı yanlarından biri, İslâmcı bir oksidentalizmi temellendiriyor olması ve Kemalist ya da solcu "Batı" okumalarından farklı olarak "manevî kriz içinde olan bir medeniyet" tanımlaması getiriyor olmasıdır."[39]

36 Bedri Gencer, "Medeniyet Ütopyası Peşinde," *Gelenekten Geleceğe* sayı: 2, 2013, s. 53-65.

37 Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumlan, Dönüşümü ve Evreleri," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 6: İslâmcılık*, Yasin Aktay (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 148.

38 Bayram Ali Çetinkaya, "Garpçıların Şeyhülislâmı Musa Kazım Efendi'nin Medeniyet Tasavvuru," *Eskiyeni* , 2008, sayı: 9, s. 104-113.

39 Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumlan, Dönüşümü ve Evreleri," s. 150.

Burada gerek muhafazakârlık ile İslâmcılık, gerekse de söz konusu İslâmcı nesil mensuplarının medeniyet söylemleri arasında kritik nüanslar vardı. Muhafazakâr ile İslâmcı aydınların medeniyet söylemleri, "Türk-İslâm medeniyeti" ile "İslâm medeniyeti"ne yaptıkları vurgu bakımından ayrılabilirdi. Bu açıdan Beyatlı-Banarlı ile Kısakürek-Karakoç iki uç, Nurettin Topçu ise ikisinin ortasında düşünülebilirdi. Hatta Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un söylemleri arasında bile önemli bazı ihtilaflar vardı:

"Karakoç, Kısakürek ve Topçu'nun milliyetçi muhafazakâr vurgularından önemli ölçüde sıyrılarak anti-kolonyal bir Batı algılamasına eşlik eden ümmetçi/evrensel bir İslâmcılığı formüle etmiştir. Kısakürek'in İslâmcı-milliyetçi söyleminde kendine mütevazı bir yer bulan "İslâm medeniyeti" kavramı Karakoç'ta bir yandan geleneği içermekte, bir yandan da kapitalizm ve komünizme alternatif üçüncü bir yolu işaret etmektedir. Necip Fazıl'ın düşüncesinde Kemalizme reaksiyon önemli yer tutarken Sezai Karakoç'un yazdıklarında İslâmcılığın reaksiyoner tavırdan uzaklaştığını görmekteyiz. Kısakürek'te sert bir ideoloji olan İslâm, Karakoç'ta bir "dünya görüşü, yaşayış ve medeniyet tarzı"na dönüşmektedir. Medeniyet fikri, hem Kemalizmin siyasal ve kültürel kodları ile belirlenmekten, hem de moderniteye basitçe red psikolojisinden kurtarmaktadır."[40]

İkinci ve üçüncü medeniyetçilik safhaları arasındaki önemli, istisnâi bir isim, İsmet Özel'dir. Batılı sekülerleşme sürecinin ürünü olan medeniyet kavramını İslâm'a uygulamanın tehlikelerine ilk kez o dikkat çeker. Ona göre Batı'nın üstünlüğünün veri alındığına delalet eden İslâm medeniyeti söylemi, iki gizli tehlike barındırır: Müslüman toplumların medeniyet bakımından parlak kabul edilen dönemlerindeki gayr-i İslâmî özelliklerin model olarak kabulü ve İslâmî kaygıların insanî tasarımlar ve medeniyet kurma ilkeleri tarafından baskı altına alınması. Özel'in[41] atıf yapmamakla birlikte Kısakürek-Karakoç çizgisine yönelen bu radikal eleştirisi, daha ziyade "ilginç bir çıkış" olarak görülmüş, İslâmcılığın iliklerine kadar işlemiş medeniyetçi söylemi sarsacak kadar taban bulamamıştır.

Geç Cumhuriyet devrindeki üçüncü medeniyetçilik safhasını ise 1980, hatta 1990 yılıyla başlatabiliriz. Bu dönemde yaşanan, bir taraftan dışarıda 1979 İran Devrimi ile başlayan İslâmcılığın re-politizasyonu ile içeride darbe-sonrası ANAP iktidarıyla başlayan de-politizasyon ve muhafazakârlaşma gibi zıt süreçlerin etkisiyle İsmet Özel'in medeniyetçilik eleştirisi nüfuz kazanamamıştır. Aşağıda beş başlık altında topladığımız yerel ve küresel gelişmeler, bu dönem medeniyetçiliğinin içini boşaltarak muhafazakârlığa dönüşmesine yol açmıştır.

40 Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumlan, Dönüşümü ve Evreleri," s. 150-151.

41 İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik Medeniyet Yabancılaşma*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1978. Binnaz Toprak, "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology," *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, Metin Heper, Ayşe Öncü, Heinz Kramer (eds.), I.B. Tauris, London, 1993, 237-257.

Birincisi, Samuel Huntington'ın Soğuk Savaş-sonrası dünya politikasının akıbeti hakkında ilk kez 1993 yılında çıkan bir makalesinde ileri sürdüğü "medeniyetler çatışması" tezi, Batı/İslâm medeniyetlerinin mücadelesi söylemine ve İslâm medeniyeti projelerine yeniden revaç kazandırdı.

İkincisi, Türkiye'de 2000'den itibaren kimilerine göre 28 Şubat ve 28 Eylül gibi yerel ve küresel postmodern darbelerin etkisiyle radikal muhalif karakteri törpülenen ılımlılaştırılmış bir İslâm'ın iktidar tecrübesi.

Üçüncüsü, "yurtsuzlaşma" kavramıyla anlatabileceğimiz çarpık sekülerleştirici bir kentselleşmenin, altyapısız, medinede temellenmeyen, ayakları yere basmayan bir medeniyetçilik söylemine yol açması. Bu açıdan birinci ve ikinci ile üçüncü medeniyetçilik safhaları arasında kritik bir fark vardı. Bu çizginin belli başlı isimlerinin ortak özelliklerinde görüldüğü gibi, XX. asırda İslâmcılıktan ayrı gelişen muhafazakârlığın "medenî" bir temeli vardı. Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar, Tarık Buğra, Arif Nihat Asya, Yahya Kemal Beyatlı, Nihad Sami Banarlı, Ekrem Hakkı Ayverdi, Sâmiha Ayverdi, Münevver Ayaşlı, Mehmet Fuat Köprülü, Ali Fuat Başgil, İsmail Hami Danişment, Mükrimin Halil Yinanç, Sabri Fehmi Ülgener, Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mümtaz Turhan, Remzi Oğuz Arık, Osman Turan, Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan, Cemil Meriç.

Bu belli başlı Cumhuriyet muhafazakâr aydınlarının asalet ve filoloji şeklinde iki özelliği paylaştıkları fark edilebilirdi. Birincisi, Necip Fazıl ile Sezai Karakoç'u da ilave edebileceğimiz bu isimler genelde, bir şekilde hakikî bir medeniyeti (şehirliliği) tatmış belli bir asil soydan geliyorlar, medeniyetin nasıl bir medineye dayandığını/dayanacağını biliyorlardı. İkincisi, özellikle Fuat Köprülü gibi akademisyen olanları filoloji formasyonuna dayanıyor, belli bir dil, edebiyat ve tarih şuurunda buluşuyorlardı ki bu, onlara fırtınalı Batılılaşma sürecinde muhafaza etmeye layık şeyleri ayırma imkânı veriyordu. '80-sonrası dönemde de benzer bir arkaplana sahip olan Turgut Cansever, Ahmet Yüksel Özemre, Saadettin Ökten, Mehmet Şevket Eygi, Haluk Sena Arı gibi muhafazakâr aydınların kaybettiğimiz şehir ve medeniyete atıfla yaptıkları modernlik eleştirilerinin bir anlamı olabilirdi. Ancak özellikle 1980'lerden sonra köylerden kentlere geçmiş yeni burjuva Müslüman seçkinlerin İslâm medeniyeti iddialarının içi boştu. Bu, a'rafta kalmış bir neslin İslâm medeniyeti söylemine vuran bir dramıydı aslında; âdete dayalı otantik köylü dindarlığını kaybettiği gibi, sünnete dayalı bir şehirli dindarlığı da idrak edemeyen nesillerin dramı.

Dördüncüsü, "entelektüelleştirilme" kavramıyla anlatabileceğimiz, Batı dillerinde eğitim veren üniversitelerden yetişerek Pakistan gibi sömürge-mağduru Müslüman ülkelerin söyleminden etkilenen genç Müslüman akademisyenler nesli, "medeniyetler çatışması" tezlerinin de etkisiyle '90'lı yıllardan itibaren medeniyet söylemini yeniden canlandırdılar. Örneğin Pakistanlı aydın Ziyaüddin Serdar'ın 1979'da *The Future of Muslim Civilisation* orijinal adıyla çıkan eseri, 1986'da *İs-*

lâm Medeniyetinin Geleceği adıyla Türkçede yayınlandı. Bu ve benzeri eserler, İslâm medeniyeti söyleminin hakikî bir medineyi tanımayan sosyal ve İslâmî ilimler alanlarındaki genç akademisyenler nesli arasında yayılmasına vesile oldu.

Beşincisi, İslâm medeniyeti söylemi, özellikle Pakistan, Hindistan, Endonezya, Malezya gibi sömürge-mağduru Müslüman ülkelerde revaç kazanmış, örneğin Endonezya'da Batı'da olduğu gibi *din* ile *medeniyet* birbirine karıştırılmaya, İslâm'ın din mi, medeniyet mi olduğu tartışılmaya başlamıştır.[42] Ancak bu ülkelerde medrese ve tekkelere dayalı otantik dindarlık bir şekilde sürdürüldüğü için entelektüel seviyede İslâm medeniyeti gibi modern söylemlerden fazla etkilenmemiş, avam ile havas tedeyyünü arasındaki mesafe korunmuştur.[43] Ancak Türkiye'de sömürgecilikten daha yıkıcı etkide bulunan Cumhuriyet modernleşmesi sayesinde sünnî İslâm'ı öğretecek ve yaşatacak bu kurumların yok olması, "medeniyet ve tedeyyünün entelektüelleştirilmesi" şeklinde iki olumsuz sonuç vermiştir. Birincisi, lâfzen şehirlilik anlamına gelen medeniyet, bir taraftan onu temellendirecek medrese ve tekkelerin zevali, diğer taraftan seküler paradigmadan etkilenen genç Müslüman akademisyenler neslinin zuhuruyla sırf entelektüel tartışma, spekülasyon konusu haline gelmiştir. İkincisi, medrese ve tekkelerin boşluğunu dolduran medya ve üniversite kanallarıyla avam ile havas tedeyyünü arasındaki açı daralmış ve İslâm medeniyeti gibi seküler söylemler halka da nüfuz etmiştir.

İslâmcılıktan Muhafazakârlığa

Ulusal devletlerin doğduğu XX. asır başı İslâm dünyasında İslâmcılık ile muhafazakârlık, birbirine alternatif olarak çıkmışlardı. Muhafazakârlık, dar anlamda Batılılaşma denen modernleştirici devrimciliğe, geniş anlamda radikalizme, her tür radikal değişime tepkidir. Tanzimat'ta Ahmed Midhat Efendi veya Cumhuriyet'te Peyami Safa örneklerinde görüldüğü gibi muhafazakârın bu tepkisi, sonuçta İslâm adına bir tepki olsa da doğrudan İslâm=şeriat üzerinden bir tepki değildir. Bu konuda belagatli vaazlarıyla ünlü âlim Manastırlı İsmail Hakkı'nın II. Meşrutiyet döneminde 31 Mart hareketinin "şeriat isteriz" sloganına "Behey şaşkın hainler! Şeriat istenir mi, yoksa işlenir mi? Şeriat istenmez, şeriat işlenir" sözleriyle verdiği tepki muhafazakâr bakışı da yansıtır.[44]

Muhafazakâra göre şeriat, İslâmcının yaptığı gibi istenmez, işlenir. Bu da olumsuz değişikliklere karşı olumlu değişikliklerden yana tavırla olur. Binaenaleyh politik olarak muhafazakârlık, gerçekçilik, ılımlılık ve süreklilik perspektifiyle temayüz eder. Bu yüzden her zaman açıkça dile getirmese de ütopik ve radikal

42 Karel Steenbrink, "Christianity and Islam: Civilizations or Religions? Contemporary Indonesian Discussions," *Exchange* 2004, 33/3, 223-243.

43 *Yoginder Sikand,, Bastions of the Believers*: *Madrasas and Islamic Education in India*, Penguin, New Delhi, 2005. Farish A. Noor - Yoginder Sikand, - Martin van Bruinessen (eds.) *The Madrasa in Asia*: *Political Activism and Transnational Linkages*, Amsterdam UP, Amsterdam, 2008.

44 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 236.

bir değişimi öngördüğü için şeriatçılık olarak İslâmcılık da muhafazakâr zihniyetin soğuk durduğu bir ideoloji olmuştur. Örneğin Peyami Safa, normalde aynı paradigmayı paylaştıkları halde fikirlerini ifadede asla Necip Fazıl gibi ideolojik bir söyleme başvurmamıştır.

Bir asır sonra ulusal devletlerin çözülme sürecine girdiği 2000'li yıllarda ise iki ideoloji, bir karşılaşma yerine füzyon noktasına geldi. İslâmcılık, sömürgeciliğe tepki olarak doğmuş bir sert ideolojiydi; yukarıda beş başlık altında topladığımız gelişmeler, bu sert ideolojinin sonunu getirdi. Böylece sert bir ideoloji olarak İslâmcılık, yumuşak bir ideoloji olarak muhafazakârlığa dönüşecek ve medeniyetçilik, muhafazakârlık yerine artık İslâmcılığın özel adı haline gelecekti. Bu dönüşümün kritik sonucu ise iki ayrı otantik ideoloji olarak İslâmcılık ile muhafazakârlığın ortadan kalkmasıdır. Kültür hayatının kenarına itilen, fiilen çağın dışında yaşayan Sezai Karakoç ve İsmet Özel gibi isimler müstesna, artık ne Mehmed Akif, ne Yahya Kemal, ne Peyami Safa, ne Necip Fazıl çizgisinde aydınlara sahibiz.

Ayrı sahici kimlikleriyle var olduklarında İslâmcılık ile muhafazakârlık sayesinde en azından din ile ideoloji, şeriat ile sünnet, şeriat ile fıkıh, din ile diyanet arasında olduğu gibi bazı temel gerilimleri görme, din anlayışlarını sorgulama imkânı bulunabiliyordu. Hilmi Yavuz örneğinde olduğu gibi, İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşümü veya ikisinin füzyonu durumunda din anlayışını belirleyen bütün bu gerilimler artık bir potada eriyecekti. Bu anlamda muhafazakârlaşma, sağ veya sol radikalleşmenin zıddı bir orta yolculuk olarak görülebilirdi. Ancak bu, bir zamanlar olduğu gibi bir fıtratın, sağduyunun orta yolu olmaktan ziyade küresel bir medeniyete uygun bir kültürel din anlayışının getirdiği bir orta yoldu. Artık sağ ve sol iki eski radikal, eski bir İslâmcı veya Mete Tunçay, Hilmi Yavuz gibi eski bir Marksist, kendisini pekâlâ kültürel Müslüman sayabiliyor, kültürel bir İslâm anlayışında buluşabiliyorlardı. Daha önce dünyada "seküler", hatta "ateist Yahudi, Hıristiyan" gibi kendini tanımlamalar duyulmuştu. Ancak kendisini bir "ateist Müslüman" olarak tanımlayan Ali A. Rizvi gibi bir örnek duyulmamıştı. Bu, kültürel bir din anlayışına dayalı bir muhafazakârlaşmanın gelebileceği son noktayı gösteriyordu.

2012 yılında İslâmcılığın bitişiyle muhafazakârlığın yükselişi tartışmaları arasındaki ilişki anlamlıdır.[45] (Bezci 2012, Türköne 2012). Bu açık ilişkiye bakarak bile İslâmcılığın muhafazakârlığa dönüşmekte olduğu söylenebilir. Ancak birincisi, asıl sekülerleşme sürecini oluşturan bu dönüşümün karmaşıklığından ve "İslâmcılık, muhafazakârlık" gibi temel kavramların bulanık olarak kullanılmasından, ikincisi de bir iktidarın gölgesinde yapılmasından dolayı bu tartışmaların henüz verimli ve net sonuçlar verebilmiş olduğu söylenemez.

45 Bünyamin Bezci-Nebi Miş, "İslâmcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslâmcılığın Dört Hali ve Muhafazakârlaşmak," *Bilgi*, 24, 2012, s. 1-17. Mümtaz'er Türköne, "The Birth and Death of Islamism," *Insight Turkey* 2012, 14/4, s. 87-100.

Dinsiz Muhafazakârlaşma

Bu çalışmada asıl inceleme konumuz, doğrudan sekülerleşme sürecini oluşturan "İslâm'ı yaşama" tarzındaki değişimden ziyade, İslâmcılık dediğimiz "İslâm'ı savunma" tarzındaki değişmedir. Ancak seçkinlerin "İslâm'ı savunma" tarzı, kitlelerin "İslâm'ı yaşama" tarzını kaçınılmaz olarak etkilediği için bunları birbirinden tamamen ayırmak zordur. Araştırmacı için bir entelektüel hareketin taazzuv ve tekâmül tarzı kadar topluma yansıma, toplumu etkileme tarzı da önemlidir. Özellikle yumuşak bir ideoloji olarak muhafazakârlık örneğinde İslâm'ı savunma ile yaşama tarzları arasındaki sınırlar iyice aşınmakta, aralarındaki etkileşim çok daha artmaktadır.

Namaz kılma, buna tipik bir örnek olarak verilebilir. Batı'da başlıca Descartes ile başlatılabilecek ideolojileşme sürecinin karakteristiği, ilim ile amel, söz ile özün arasının açılması şeklinde bir şuur yarılmasıdır. İslâm'ı ilim (şeriat, ideoloji) olarak savunmanın amelde bir ihmale yol açması kaçınılmazdır. Bu yüzden biz, İslâm dininde namaz temel amel olduğu için İslâmcılığı "namaz kılmadığı halde İslâm'ı savunma" tutumu olarak tanımlamıştık.[46] "Namaz kılmayan İslâmcı", zamanla İslâm'ın ideolojileştirilmesine has bir imaj olarak revaç buldu. Ancak hızlı modernleşmeye eşlik eden ideolojileşme=sekülerleşmenin sonucunda "Namaz kılmayan İslâmcılar" yanında "Namaz kılmayan Müslümanlar" da çoğaldı. Böylece kimi İslâmcılar tarafından olumlu anlamda "İslâmcı ile Müslüman" arasında fark olmadığı hararetle savunulurken, sekülerleşme sürecinde "dinsiz muhafazakârlaşma" denen bu olumsuz anlamda, amelsizlik bakımından İslâmcı ile Müslüman'ı ayırmak da iyice zorlaştı.[47]

Çeşitli tarihlerde yapılan araştırmalar, 2000'li yıllarda değişen din algısı konusunda çarpıcı gerçekleri ortaya koymaktadır. Örneğin Ali Çarkoğlu (2006) ve Binnaz Toprak'ın 2006 yılında TESEV için yaptıkları "*Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset"* başlıklı araştırmaya göre şeriata dayalı bir din devleti isteyenlerin oranı 1999'da % 21 iken 2006'da % 8.9'a düşmüştür![48] Basında yapılan yorumlara göre şeriat getirmesinden korkulan AKP iktidarı döneminde tam aksine sekülerleşme hızlanmıştı. Keza Ali Çarkoğlu ile Ersin Kalaycıoğlu'nun ISSP kapsamında hazırladıkları "Türkiye'de Dindarlık - Uluslararası Bir Karşılaştırma" başlıklı araştırmaya göre de 28 Şubat'ın ikinci yılı 1999'da şeriat isteyenlerin oranı % 26 iken AKP iktidarının 7. yılında % 10'a düşmüş! Daha ilginç, trajikomik olan, AKP seçmenleri içinde % 25'lik bir kesimin bile ülkeye şeriatın gelmesinden korkmasıdır.[49]

46 Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*, s. 237, Bedri Gencer, "İdeolojiden Ütopyaya İslâmcılık," *Star*, *Açık Görüş*, 19 Mayıs 2013 <http://haber.stargazete.com/sondakika/ideolojiden-utopyaya-İslâmcilik/haber-755102>.

47 Esra Keskin Demir, "'Din'siz Muhafazakârlaşma mı?," *Zaman,* 22 Temmuz 2012, http://www.zaman.com.tr/pazar_dinsiz-muhafazakarlasma-mi_1321321.html.

48 Ali Çarkoğlu- Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 2006.

49 Bekir Ağırdır, "Siyasette ve Toplumda Kutuplaşma," *Radikal,* 13-17 Haziran 2010, http://www.konda.com.tr/tr/raporlar/2010_06_KONDA_Toplumda_Siyasette_Kutuplasma.pdf.

Müslüman toplumda giderek artan sekülerleşmeyi ortaya koyan başka sosyolojik araştırmalar da bu anketlerdeki bulguları desteklemektedir. Bilimsel olarak sekülerleşme denen Müslüman cemaatteki bu yozlaşma, özellikle kadınlarda daha belirgindir. Çünkü mümin, Hakk'ın aynası olduğu gibi, kadın da erkeğin aynasıdır. Erkekte bazen fark edilmeyen yozlaşma, kadında daha kolay fark edilmektedir.

Özellikle 1980'li yıllarda beliren fıkıhçı modernleşme dediğimiz tutumun, İslâm'ın ideolojileşmesi sürecinde bir geçiş safhası olduğunu belirtmiştik. Bunun çıkmazına ilişkin olarak da sürekli problem üreten, fıtrata aykırı, çarpık bir hayat tarzını bir bütün olarak sorgulamadan, onu veri alarak münferit problemlere İslâm adına çözüm arama tutumunun bir süre sonra "ya hep, ya hiç" şeklinde bir uca düşebileceğini belirtmiştik. İnsanlar, "biz bu hayatı tam olarak İslâm'a uyduramıyoruz, artık ipin ucunu bırakalım gitsin, battı balık, yan gider" mantığıyla sekülerleşmeye teslim olabilirler, inandıkları gibi yaşayamadıklarını görünce yaşadıkları gibi inanmaya başlayabilirlerdi. Böylece daha önce "erkekler için başı açık namaz kılmanın hükmünü" soranlar namazı tamamen, hatta İslâmcılar, namaz bir tarafa, oruç gibi diğer dinî vecibeleri de terk etme noktasına gelebilirlerdi ki yapılan araştırmalar geldiklerini gösteriyordu.

Medinesiz Medeniyetçiliğin Çıkmazı

Türkiye'de İslâmcılık dediğimiz şeriat talebindeki bu bariz azalmaya karşılık aynı dönemde medeniyet talebinde bariz bir artış görülmektedir. Medeniyet ve İslâm medeniyeti temasına dayalı entelektüel çalışmalar bir tarafa, doğrudan bu kavram etrafındaki organizasyon ve oluşumlar, bize adeta "Nereden esiyor bu medeniyet rüzgârı?" dedirtmektedir: İnsan ve Medeniyet Hareketi, Bilkent Medeniyet Topluluğu, Genç Hareket, Medeniyet Mektebi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Kültür ve Medeniyet Derneği, Medeniyet Araştırmaları Merkezi, Medeniyet Derneği, Medeniyet Gençliği Hareketi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Şehir ve Medeniyet Derneği vs.

Burada şeriatçılık=İslâmcılık ile medeniyetçilik=muhafazakârlık arasında açık bir ters orantılı ilişki görülmektedir; birincisi düştükçe ikincisi yükselmektedir. Olivier Roy gibi Batılı araştırmacılar, siyasal İslâm'ın iflasını İslâm'ın sekülerleşmesi olarak görüyorlardı.[50] "İfrat, tefriti davet eder" düsturunun da belirttiği gibi, İslâmcılıktan muhafazakârlığa kayışın karakteristiği, bir taraftan "dinsiz muhafazakârlaşma" denen şeriat talebinde ve dindarlıkta nicel ve nitel düşüş, diğer taraftan da "medeniyetçi muhafazakârlaşma" denebilecek şekilde medeniyet söyleminde artıştır. Hâkim havaya göre "İslâm devleti out, İslâm medeniyeti in"dir.

Yaşanan sekülerleşme sürecinde teolojik İslâm'ın geldiği nokta, Kur'ân Müslümanlığı, ideolojik İslâm'ın geldiği nokta ise "Bir medeniyet tasavvuru" gibi havalı deyimlerle ifade edilen İslâm medeniyeti iddiasıydı; ikisinin de ortak noktası ise sünnetin terkiydi. Sünnetin terki, bir bakıma dinin şeriata indirgenmesinin

50 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*. Carol Volk (trs.), Harvard UP, Cambridge, Mass, 1994.

kaçınılmaz sonucuydu. "Şeriat olarak İslâm" anlayışını bir türlü uygulanmaz, ütopik bulan İslâmcılar, "İfrat, tefriti davet eder" fehvâsınca bir başka uca "medeniyet olarak İslâm" anlayışına kaymışlardı; arada atlanan sünnet idi.

Modern dünyadaki Müslümanlar için İslâm, şeriattır; hâlbuki geleneksel çağdaki Müslümanlar için İslâm, sünnettir; Yavuz Selim'in "i'lâ-yı kelimetillâh ve ihyâ-i sünnet-i Rasûlillâh" olarak misyonunu tarifinde görüldüğü gibi.[51] Bu anlayışa göre İslâm, Peygamber Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın sünnet denen pratiğinde tecessüm etmiştir; din=şeriat, sünnette gömülüdür (*embedded*). Sünnet, dindarlığın otantik, normatif, nebevî kalıbıdır. Medeniyet medinede, medine dinde, din de sünnette temellenir. Sahâbe-i kirâm rıdvânullâhi Teâlâ 'aleyhim ecmain, İslâm'ı Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan gördükleri gibi uyguladıkları için Medine'ye "dâru'l-hicre" ve "dâru's-sünne" lakabını vermişlerdi.

Batı'da modernleşme sürecinde seküler hikmet olarak *civilization*=medeniyet kavramında ise nebevî ile ümmî diyanet arasındaki sınırlar iyice aşınmış, dindarlıkta otantik ölçü kalmamış ve sünnetin yerini kültür (medeniyet) almıştı. İslâm'da sünnetin adeta din ile özdeş sayılması gibi, Almanya gibi Protestan ülkelerde de kültür, neredeyse dinle müteradif kullanılır.[52] Batı'da modernleşme denen şey, feodalizmin çözülmesi, kapitalizmin gelişmesi sürecidir; bu süreçte doğan *civilization*, Bernard Mandeville (1670–1733)'in *Private Vices, Public Virtues* adlı eseriyle haber verdiği gibi, içine ne atılırsa alacak "estetik" bir çuval olacaktır. Ünlü Alman Yahudi sosyolog Norbert Elias, *The Civilising Process* adlı şaheserinde bizim "diyanetin dinleşmesi" dediğimiz bu medenîleşme sürecini tafsil eder.

Elias tarafından incelenen medenîleşme (*civilization*) süreci, Max Weber'in aklîleşme (*rationalization*) dediği sürecin mikro perspektiften görünen şeklidir. Hikmet kavramının belirttiği şekilde bir amaç/araç ilişkisine uygun bir meşrûlaştırma imkânı Batı tarafından kaybedildiği için medenîleşme ve aklîleşme süreçlerinin ikisinde de diyanet dediğimiz beşerî pratik=amel, norm=ilim haline getirilmişti. Aradaki fark, sadece makro ve mikro süreçler arasındaki perspektif farkıdır. Gene bir başka ünlü Alman Yahudi sosyolog Karl Marx, genelde Türkiye'de radikal din eleştirisiyle tanındığı halde, *religion* (din) kadar onun dönüştüğü medeniyet=kültür gibi seküler kavramları da kıyasıya eleştirdiği pek bilinmez.[53]

Kurtuba hayaliyle lüks siteler arasında yaşayan İslâm medeniyeti, yeni-muhafazakâr Müslüman seçkinler için de içine ne atılırsa alacak bir çuval işlevi görecektir. Buna "Ağacı sev, yeşili koru'nun sofistikasyonu" veya "ideolojinin estetikleştirilmesi" denebilir. Bu süreçte "İslâm, güzellik medeniyetidir, sevgi medeniyetidir" gibi duvar yazısına benzer ham sözler, hayat düsturu haline geti-

51 Mustafa Celâl-zâde, *Selim-Nâme*, s. 114.

52 Wolf Lepenies, *The Seduction of Culture in German History*, Princeton UP, Princeton, 2006.

53 Louis Dupre, *Marx's Social Critique of Culture*, Yale UP, New Haven, 1959.

rildi. Bu, sünnetsiz şeriata dayalı bir düzen tasavvurunda olduğu gibi medinesiz bir medeniyette yaşama ütopyasına benzeyen, ayakları yere basmayan içi boş bir medeniyetçiliktir. Burada da sekülerleşme, "İnandıkları gibi yaşamayanlar, yaşadıkları gibi inanırlar" düsturunca diyanetin dinleşmesi olarak tecelli etmektedir.

İslâmcılıktan muhafazakârlığa dönüşüm şeklindeki bu sekülerleşme örüntüsünün Batı'dakine benzer bir veçhesi de *civilization*=medenîleşmeye paralel bir *spiritualization*=manevîleşme eğilimi göstermesidir.[54] Batı'da Kilise dindarlığının çözülmesi şeklindeki sekülerleşme sürecinde *mysticism=tasavvuf* kavramına tekabül etmeyen bir *spirituality=maneviyata* yönelmede artış oldu. İslâmî ile Batılı sekülerleşme örüntüleri arasındaki paralellik burada daha net görülmektedir. Batı'da gerçekleştiği üzere modernleşme ile post-modernleşme süreçleri, doğrudan gelenek ve modernlikten kopuş yerine onları dönüştürerek aşma arayışından doğarlar; dolayısıyla "-post=sonrası" kalıbıyla ifade edilen dönüşümün otomatik olarak zıddına, "-pre=öncesi"ne olacağı söylenemez. Yani Batı'da post-modernleşme örneğinde modernliği dönüştürerek aşma arayışının otomatik olarak geleneğe dönüşe yol açacağı söylenemez. Post-modernleşmeye eşlik eden post-sekülerleşme süreci de doğrudan sekülerizmi aşarak sahici kutsala dönüş değil, kutsala dönüş vehmini uyandıran şekilde sekülerleşmenin dönüşümü demektir.

Benzer şekilde tasavvufa tepkiyle gelişen modern bir ideoloji olarak İslâmcılıktan kopuşun da doğrudan tasavvuf-merkezli geleneksel din anlayışına dönüş anlamına geleceği söylenemez. Son yıllarda Türkiye'de tasavvufa yönelik ilginin artışı, İslâmcılık denen, çıkmaza giren ideolojik bir din anlayışını aşma arayışıyla az-çok sekülerleşen bir mistisizm, maneviyat anlayışına kayış anlamına gelmektedir. Tasavvuf, tarikatta temellenir; şeriat/tarikata tekabül eden hadis/sünnet çiftinde olduğu gibi tarikat ise sünnetin genel adıdır. Bahs ettiğimiz yeniden-muhafazakârlaşma sürecinde canlanan, bir tarikat disiplini içinde sünneti ihyaya yönelik otantik tasavvuftan ziyade kah sekülerleşme sürecine katkıda bulunan, kah bu sürecin boşluğunu telafi etmeye yarayan, avutucu bir maneviyat şeklinde spekülatif bir tasavvuftur.

Mevlânâ, bu trend için gözde bir kaynaktır; "İslâm, sevgi medeniyetidir" mottosu, selektif bir okumayla rahatlıkla Mevlânâ külliyatında temellendirilebilir. İlginçtir ki Mevlânâ, hem "Rumi" olarak anıldığı Batı'da, hem Türkiye'de sekülerleşmeye eşlik eden bu manevîleşme eğiliminin beslendiği ana kaynaklardan biridir. İnternet arama motorlarına girildiğinde Müslüman genelde "Müslüman terörist!" gibi tamlamalarda geçerken Rumi, Müslüman yerine "a Persian poet" (Bir İranlı şair Rumi) olarak geçer. Hatta açıkça şeriata, tesettür gibi şeriatın emirlerine karşı olan bazı kesimlerin tasavvuf bayraktarlığı yapması da bu sürecin içyüzünü göstermektedir. Teolojik İslâm'ın terviç ettiği Kur'ân Müslümanlığı

54 Peter van der Veer, "Spirituality in Modern Society," *Social Research* 76/4 (Winter), 2009, s. 1097-1120.

anlayışı da bu trendle bütünleşmektedir. Buna “şeriatsız hakikat, namazsız niyaz” çığırı diyebiliriz.

Sahici tasavvuf ile bu seküler manevîleşme trendini en net, sünnetler/değerler kavramlarıyla karşılaştırabiliriz. Özelde tasavvuf denen geleneksel ahlak, *edep*, modern ahlak ise *değer* ahlakıdır. *Etik* yerine *moralite* kavramıyla anlatılan modern ahlâkın temel kavramı *değer*, kapitalizmin getirdiği pazar, değişim ve fiyat kavramlarıyla doğmuştur. Geleneksel dünyada değer diye bir terim bile yoktur; tek ana değer olan *hüsn*=güzellik, edepte içkindir. *Edep,* güzel ahlâkî davranışın adı, *sünne*t ise edebin özel adıdır; aralarında anlam değil, sadece umum/husus farkı vardır. Örneğin “su içmenin edepleri veya sünnetleri” tabirinde iki kavramın anlamdaşlığı görülür. Aynı kavramın umum/husus bakımından semantik kapsamı değişen iki farklı terimle ifadesi, edebin isimsiz, sünnetin isimli olmasından dolayıdır. Mü’min, hikmet gibi edebi de bulduğu herhangi bir kişiden alabilirken sünneti sadece Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmdan alır.

Ancak bugün câmilerde hadis dersleriyle Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın sünnetlerine dayalı otantik bir eğitim yerine, “değerler eğitimi, evrensel değerlere dönüş, medeniyetimizin değerleri, insanî değerler inşası, erdemli işadamının değerleri” gibi içi boş seküler söylemlerle vakit geçirilmektedir. Bu noktada ünlü Fransız İslâm araştırmacısı Gilles Kepel’in dünyada gezdiği birçok yerde gördüğü Yahudi, Hıristiyan ve İslâmî fundamentalistlerin ortak noktası olarak “edepten yoksunluğu” göstermesi düşündürücüdür.[55] Bu bağlamda Tunus İslâmcı hareketinin lideri Râşid Gannuşî’nin tespiti de anlamlıdır. Gannuşî, ülkeyi Mısır’daki gibi bir iç savaşa sürükleyebilecek “cihat fetvalarına” karşı şu sözlerle Tunuslu gençleri uyarıyordu: “Tunus, ülkenin güvenliğini tehdit eden herkese karşı savaş halindedir. Devir, cihat devri değil, câmilerin merkeze alındığı bilinçlenme ve barışçı İslâm kültürünü yaygınlaştırma devridir.”

Bu değerler söylemi, muhafazakârlaşma sürecine özgü seküler manevîleşme trendinin çarpıcı tezahürlerinden birini oluşturmaktadır. Burada değerler/sünnetler bakımından örnek bir karşılaştırma yapmak yerinde olacaktır. Modern anlayış bakımından adalet değeri, “Ağacı sev, yeşili koru” iken, Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın bildirdiği adaletin sünneti, “Bir dereden bile abdest alırken suyu israf etmemek”tir. Modern anlayış bakımından ümit değeri, “İçindeki çocuğu kayb etme” iken, Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın bildirdiği ümidin sünneti, “Dikecek fidanı ve dikmeye gücü olanın kıyamet koparken bile elindeki fidanı dikmesi”dir. Bu karşılaştırma, zannediyorum, İslâmcılığın çıktığı ve geldiği/gelebileceği noktaların karşılaştırması açısından bir fikir verecektir.

55 Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld, Oxford, 2003, s. 13.

İSLÂMİZM, İSLÂMLAŞMA VE İTTİHAD-I İSLÂM

ERGÜN YILDIRIM

Giriş

İSLÂMCILIK ETRAFINDA büyük tartışmalar yaşanıyor. Bunun en önemli nedeni İslâm dünyasında ortaya çıkan toplumsal ve siyasal düşüncelerin geliştirdiği stratejiler ve bu stratejiler etrafında oluşan muhalefet ve çatışmalardır. İslâm toplumlarında Batı modernlik taarruzlarına karşı İslâmcılık etrafında seferber edilen bu muhalefet ve çatışmalar, Rusya ve Batı uluslararası hegemonyaları tarafından büyük endişeler ve karşı argümanlarla karşılanmaktadır. Böylece İslâmcılık, hem bir düşünce hem bir hareket hem de bir strateji olarak dünyanın ve İslâm toplumlarının gündeminde merkezi bir problematik olarak var olmaya devam ediyor.

Bu makalede İslâmcılık düşüncesi büyük ölçüde oryantalizm, Avrupamerkezcilik ve uluslararası hegemonyanın kavramlaştırma biçimlerine karşı eleştirel bir biçimde yaklaşmaktadır. Bu eleştirel okumanın sonucu olarak İslâmizm (İslâmcılık) yerine İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm ifadeleri önerilmektedir. Böylelikle hem Batı modernliğinin tanımlamalarına karşı belli bir mesafe ortaya koymayı teklif etmekte hem de İslâm toplumlarının kendine özgün tarihsel ve toplumsal özelliklerini öne çıkararak bir akımı tanımlama çağrısında bulunmaktadır. Bu çerçevede İslâmcılığın (daha doğrusu İslâmlaşma ve İttihad-ı İslâm'ın) modern zamanların Batı modernliğiyle ortaya çıkan bir olgu olmanın ötesinde İslâm toplumlarının politik ve toplumsal kaygılarını yansıttığı ve belli tarihsel şartlarlarla ilişkili olduğu ileri sürülmektedir. İslâmlaşmanın pre-modern kökenlerine dikkat çekilmekte ve bu bağlamda Gazzâlî örneğinde ileri sürülen görüşlerin modern zamanların İslâmlaşma akımında da karşımıza çıktığı ve benzer entelektüel tutumlar içine girildiği ifade edilmektedir.

Bütün düşünce akımlarının belli tarihsel şartların özelliklerini üzerinde taşıdıkları inkâr edilemez. Her düşünce akımı "ibnül vakt"in bağlamına yerleşir. İslâmlaşma da ibn-ül vakt'tir. Ancak, bu ibn-ül vakti bütünüyle Batı modernliği ve Batı toplum tarihi olarak tanımlamak ve İslâmlaşmayı da bunun ürünü olarak görmek büyük bir haksızlık. Çünkü vaktin İslâm toplumları içinde sürüp gelen sosyolojisi vardır ve bu sosyolojiden modern zamanlara sarkan payında İslâm-

laşmanın oluşmasında büyük etkisi olduğunu söylememiz gerekir. Bu açıdan İsmail Fenni Ertuğrul pozitivizm ve materyalizm düşünce akımlarını "batıl mezhepler" olarak kavramlaştırırken Gazzâlî'nin "batıl mezhepler" tanımlamasıyla büyük örtüşmeler ve devamlılıklar içinde olduğunu bizlere hatırlatıyor.

İslâmlaşma fikriyatını, bir toplumsal yapı ürünü olarak görmenin ötesinde belli aktörlerin toplumsal yapının dönüşüm, çözülüş ve yozlaşmalarına karşı geliştirdikleri zihniyet yapılanmaları olarak okumak gerekir. Mehmet Akif, Bediüzzaman ve İsmail Fenni birer Müslüman entelektüel aktör kimliğiyle hareket ederler. Onlar için modernleşme neyi temsil ediyor? Onunla nasıl ilişki kurmak gerekir? İçinde yaşadıkları toplumsal yapıları selamete çıkarmak için ne tür imkânlar taşıyor? Toplumsal yapıyı nasıl dönüştürüyor, çözüyor? İslâm üzerine kurulan ve sürüp gelen toplumsal ve politik yapı nasıl yenilenerek geleceğe taşınabilir? Bütün bu sorular, İslâmlaşmadan yana olan aydınları İslâm'ı yeni bir çağda yeni bir zihniyet olarak yapılandırmaya yöneltiyor. Böylelikle modernleşmenin aktörlüğünden ötesinde, aydınların aktörlüğünde yola çıkarak İslâmlaşma fikriyatını daha yerli, daha tarihsel ve daha İslâmi miras içinde okuma imkânını yakalayabiliyoruz.

1. İslâmizm: Tekil, İndirgemeci ve Dışlayıcı Okuma

İslâmizm kavramı, ilk defa XIX. yüzyılda Avrupalı müsteşrikler tarafından kullanıldı. Müsteşrikler, bu kavram aracılığıyla II. Abdülhamid'in uluslararası siyasal politikalarını tanımlamak istediler. Onlara göre II. Abdülhamid, Müslümanları bütün yabancılara ve Hıristiyanlara karşı cihada çağırıyordu. Müslüman kitleleri kurtuluş ve cihat hareketleri tarafında seferber ederek gerici bir rejime yol açıyordu. Böylelikle Avrupalı müsteşrikler, Panislâmizm yaklaşımıyla "sarı tehlike"ye karşı bir "Müslüman tehlikesi" icat ediyorlardı.[1]

İslâmizm kavramıyla iki fonksiyonel tanımlama ortaya çıkmaktadır: Hıristiyanlığa karşı cihada yönelmek ve toplumları gericiliğe çağırmak. Böylece İslâmizm yaklaşımıyla hem Hıristiyan Batıya hem de toplumsal ilerlemeye karşı çıkan ve savaşçı özelliğiyle şiddeti meşru gören bir hareket, fikir ve siyaset muhayyile edilmektedir. Öte yandan daha objektif yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Bu objektif yaklaşımlarda İslâmizm ümmeti savunmak, İslâm topraklarını kurtarmak, Müslümanların birliğini kurmak ve bunlar için cihat etmek olarak tanımlanır.[2] Sonuçta ister objektif isterse subjektif yaklaşımlar ileri sürülsün, İslâmizm kavramıyla politik çerçeve merkeze alınmaktadır. Savunma, kurtarma, birlik ve cihat esaslarına kendini adayan bir İslâmi siyasal strateji vurgulanmaktadır.

İslâmcılık akımının politik pozisyonlar ve "kendiliğinden felsefeler" (Louis Althusser'e ait bir kavramlaştırmadır) nedeniyle oldukça indirgemeci bir yaklaşım-

1 Kemal H. Karpat, *İslâmın Siyasallaşması*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 25-26.

2 Abu-Manneh B ."Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, V 15, May, 1979, Number 2, pp. 131-153.

la ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda İslâmcılık bir siyasal İslâm'a, dini politik kaygılarla araçsallaştırma ve din devleti talebi olarak okunmaktadır. İslâmizm, İslâm'ın bir araçsal form olarak bireyler, gruplar ve örgütler tarafından siyasal hedefler olarak benimsendiği, bugünün toplumsal dünyasının gelecek tahayyülüne ve kurumlarına meydan okuma konusunda siyasal cevaplar geliştirmeyi sağladığı ve İslâm geleneğinden ödünç aldığı konseptleri yeniden icat ettiği ileri sürülür.[3]

İndirgemeci okuma, İslâmcılığı İslâm'ı araçsallaştırarak politik bir projeye indirgeyen yaklaşım olarak tanımlamaktadır. Bütün Batılı yazarların son zamanlarda artan çalışmalarında bu perspektif öne çıkmaktadır. İslâm'ın genel konseptinden ayrılarak araçsallaştırılması suretiyle politik projeye indirgeme arayışı... Bu İslâmcılık açıklama biçimi, bütünüyle indirgemeci bir okumayı yansıtmaktadır. Çünkü İslâmcılığın entelektüel arayışını bütünüyle silmekte, yüzyılı aşan tarihsel tecrübesini son soğuk savaş sonrası döneme indirgemekte ve sadece politik perspektifi merkeze almaktadır. Bu yaklaşımlar temelde İran da İslâm Devrimi ve Ortadoğu'da soğuk savaşın sonuyla oluşan ideolojik boşlukları dolduran bazı İslâmi akımların politik arayışları ile sınırlı olgusal gerçekliklerden çıkan İslâmcılık okuma tarzlarıdır. Ayrıca İslâmcılığı değişmez normatif bir varlık alanı olarak tahayyül etmektedir. Çağdaş dönem Müslüman düşünürlerin yaklaşımlarını onların mensup olduğu tarihi düşünce mirasından koparарak ahistorik ve Batı modernliği içinde okumaktadır.

Burada indirgemeci yaklaşım, İslâmcılığı sadece bir ideolojik proje olarak tanımlamakta yetinmemekte ve ayrıca bu tanımlamayla beraber dışlayıcı bir tutum geliştirmektedir. Çünkü İslâmcılığın bu indirgemeci tanımı bir öteki olarak yapılanmaktadır. Başka bir ifade ile soğuk savaş ideolojilerinin sona ermesiyle beraber uluslararası güçler, karşı ideoloji olarak İslâm'ı seferber ederek yeni bir ötekiye duydukları ihtiyacı karşılamaya başvurmaktadırlar. Bütün İslâmi hareketler, İslâmcılık/İslâmizm etiketiyle yaftalanarak salt politik ve hatta şiddete yönelen girişimler olarak tanımlanmaktadır. İndirgemeciliğin başka önemli bir sorunsal boyutu da bütün İslâmi oluşumları ve hareketleri tek tipleştirmesidir. Siyasal İslâm kavramı altında İslâmi hareketlerin bütün farklılıkları, çeşitlilikleri ve çoğullukların üstü örterek tekil bir olguya dönüştürme çabası bulunmaktadır. İslâmlaşma tekilleştirilmekte ve İslâmlaşma hareketi içindeki çoğulcu seçenekler yok sayılmaktadır. Oysa Risale-i Nur, İhvân-ı Müslîmîn, Nahda, Milli Görüş gibi çoğul İslâmlaşmalarla karşılaşıyoruz. Siyasal, entelektüel, kültürel ve toplumsal hareket biçimleri ve farklı coğrafyalarla farklı tecrübeleri temsil eden İslâmlaşmalar bulunmaktadır. Yine reformcu, uyumcu, radikal, şiddet yanlısı ve barışçıl olmak üzere çeşitli İslâmlaşma biçimleriyle karşılaşıyoruz. İslâm'ı otoriter, özgürlükçü ve katılımcı biçimde yorumlayan çeşitli İslâm yaklaşımlarını

3 G. Denoeux, "The Forgotten Swamp: Novigating Political İslâm", *Middle East Policy*, Vol IX, No.2, June, 2002, pp: 56-81.

görüyoruz. Dolayısıyla İslâm dünyasının coğrafyalarına, kültürel havzalarına, taşıdıkları söylemlere, demokrasiyle kurdukları ilişkiyle, şiddete başvurup vurmamakla, İslâm'ı yorumlama biçimleriyle ve içinde oluştukları toplumsal dünyanın sosyolojileriyle bağlantılı bir biçimde oldukça farklı İslâmlaşmalarla karşılaşıyoruz. Söylemleriyle, örgütlenme ve pratikleriyle oldukça değişik özellikler taşıyan İslâmlaşmalar vardır. Bundan dolayı çoğul, farklı ve çeşitlilik taşıyan İslâmlaşmadan bahsetmek mümkündür. Tekil ve türdeş bir İslâmlaşma gerçekliğinin hiçbir bilimsel temeli bulunmamaktadır.

XIX. yüzyıl Avrupa entelektüellerinin İslâmizm için geliştirdiği bu yaklaşımlar, günümüzde aynı siyasal anlamlar bağlamında yeniden ortaya çıkıyor. Özellikle 11 Eylül 2001 hadisesi ile beraber İslâmizm ile ileri sürülen yaklaşımların ruhunda yine "gericilik" ve "Hıristiyanlara karşı cihat ilanı" anlamları saklı tutulmaktadır. İslâmizm konseptiyle arkaik XIX. yüzyıl oryantalist ve Avrupa merkezci yaklaşım büyük ölçüde yeniden seferber oluyor. Bu bağlamda İslâmcılık fikriyatı bütünüyle cihat, Batı karşıtı ve tarihsel bir arkaik zihin olarak muhayyile edilmektedir.

Günümüzde İslâmlaşma, "siyasal İslâm" kavramlaştırmalarıyla yapılandırılmakta ve Batı'nın yeni "ötekisi" olarak kurgulanmaktadır. Böylece Müslüman aydınların İslâmlaşma ve İttihat-ı İslâm girişimleri totalleştirilerek tekil bakış açısıyla mahkûm edilmektedir. Sonuçta İslâmizm etrafında iki ana yaklaşım gelişmektedir: Ötekileştirme ve tekilleştirme. Küreselleşme döneminde, Sovyet Birliği'nin çözülmesiyle beraber Batı düşüncesinin en büyük ötekisi olarak İslâmizm formülasyonuna başvurulmakta ve "Kuzey Ötekisi"nin (Sovyet Rusya-Komünizm) yerine İslâmizm konulmaktadır.

Her şeyden önce İslâmlaşma, bir İslâmizm değildir. İslâmcı denilen düşünürlerin çoğu İslâm'ı salt siyasal form ya da ideoloji olarak yapılandırmamıştır. Kendilerini tanımlamak için de İslâmizm (İslâmism ya da Türkçe karşılığı İslâmcılık)kavramını kullanmamışlardır. Örneğin Said Halim Paşa'nın meşhur risalesi "İslâmlaşma" adıyla basılmaktadır. İslâm'ı ana referans alan bütün modern dönem aydınlar, İttihad-ı İslâm ve İslâmlaşma kavramlarını tercih etmişlerdir. Buna karşın "İslâmizm" kavramlaştırması, Avrupa'dan çıkmış ve daha sonra İslâm topraklarında hegemonya oluşturan bütün siyasetler (ABD, AB ve Rusya) tarafından benimsenmiştir. İslâmizm, bu açıdan modern dönemin İslâm dünyasında yürürlükte olan hegemonyalar tarafından geliştirilen bir siyasettir. Siyasal ideolojidir. İçinde oryantalizmi, Avrupa merkezciliği, ötekileştirmeyi ve politik tahakkümün emperyalist dilini taşımaktadır. Önemli ölçüde Müslüman toplumların hegemonyaya karşı çıkan arayışlarını dışlayan, damgalayan ve mahkûm eden bir fonksiyon icra ettiği görülmektedir.

İslâmizm, İslâm dünyasının modern tarihsel şartlarında gelişen fikirleri, hareketleri ve siyasetleri çalışan sosyal bilimlerin başvurduğu dili, yöntemi ve perspektifi yansıtmaktadır. Bir indirgenme okuma tarzı olarak günümüz sosyal bilim literatüründe oldukça yaygın bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle

İslâm ideolojiye indirgenerek siyasal İslâm veya ideolojik İslâm kavramlaştırmalarına gidilmektedir. Böylece hem İslâm düşüncesinin modern dönem çoğul, tarihsel ve meşru temelleri yok edilmekte hem de bütün girişimleri, arayışları ve talepleri ötekileştirilmektedir. Sosyal bilimlerin çalıştığı İslâmi hareketler ve İslâmi düşünce akımları bilimler aracılığıyla çeşitli uluslararası siyasetlere araçsallaştırılmaktadır.[4]

Modern tarihsel dönemde İslâmiyet, yeniden İslâmlaşma fikriyatı ve hareketleriyle beraber ortaya çıkmaktadır. İslâmizm tam da İslâm fikriyatının meşru arayışlarını, tartışmalarını ve yeniden İslâmlaşmalarını bloke etmek amacıyla bilinçli bir biçimde kullanılmaktadır. Söz konusu hegemonyanın entelektüel dünyası içinde yaşayan, düşünen ve bilgi üreten bütün sosyal bilimciler bu tuzağa düşmektedir.

2. İslâmlaşma

İslâmizm yerine, İslâmlaşma kavramının daha reel bir toplumsal ve tarihsel bağlama dayandığını söyleyebiliriz. İslâmlaşmayı, modern zamanlarda doğan yeniden İslâmlaşma girişimi olarak açıklayabilmek mümkündür. İslâmlaşma kavramıyla iki önemli özellik öne çıkmaktadır. Birincisi, İslâm geleneği içindeki ihyayı çağrıştırır ve böylece İslâm'ın yeniden ortaya çıkan yorumunun tarihsel devamlılığı belirginlik kazanır. Yerel toplumsal ve tarihsel şartları önemseyerek belli bir açıklama biçimi ortaya çıkar. Burada öne çıkan en önemli tema, İslâm'ın çeşitli sapkın düşünce ve hareketlerle karşılaşması sonucunda aslından uzaklaşmaya yönelmesi ve buna karşı mücadele etmek amacıyla yeniden İslâm'ın aslına dönmedir. Nitekim İslâm düşüncesinde İbn Teymiye'nin de yaşadığı tarihsel zamanı tam da böyle tahlil etmekte: "Hakikatin bir kısmı terk edildi, batılın bir kısmı benimsendi, hakikat kasten gizlendi ve hakikat ile batıl karıştırıldı"[5]

İkincisi, modernleşmeyle gelen İslâmi alanın yitimi karşısında, İslâmlaşarak ya da yeniden Müslümanlaşarak cevaplar geliştirmektir. Başka bir anlatımla, çeşitli entelektüel ve politik tehditler karşısında İslâm'a sarılarak çeşitli cevaplar geliştirmek ve böylece İslâm düşüncesini yeniden yapılandırarak savunmaktır.

Modern zamanlarda İslâm düşüncesinin en önemli aydınları arasında yer alan Said Halim Paşa ve Mehmet Akif Ersoy İslâmlaşma kavramına başvurmaktadırlar. Özellikle İslâm'ın toplumsal hayat ve siyasal düzen hususundaki yaklaşımları etrafında önemli tezler geliştiren Said Halim Paşa, "İslâmlaşma" risalesini yazması bu açıdan oldukça önemlidir. (Said Halim Paşa, risalesine "İslâmlaşmak" adını veriyor.) Dönemin başka önemli bir İslâmlık düşüncesinin aktörü

4 Bunu temsil eden yeni dönem bir metin olarak bakınız: Mohammed Ayoob, "The Future of Political İslâm", *International Affairs,* Valoume 81, Issue 5, 2005, pp. 951-961.

5 İstikamet eserinden aktaran Fazlur Rahman, *İslâmda İhya ve Reform*, Türkçesi: Fehrullah Terkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, 277.

olan Mehmet Akif de bu risaleyi Türkçeye "İslâmlaşma" adıyla tercüme ediyor. Risalenin mukaddimesinde, İslâmlaşma kavramıyla (açıklarken bahsettiğimiz gibi) Batı modernliği karşısında içine düşülen entelektüel ve politik tehdidi baştan savmak için İslâm'ın yeniden ihyası anlamına yaklaşıldığı görülmektedir:

> "akvam-ı İslâmiye'nin "eski meskenetlerinden ve ecnebi boyunduruğundan kurtulmağa" azm ettiklerini müşahede ettikçe seviniyoruz. Ancak şunu da itiraf etmek lazım.
>
> Diğer taraftan da şunu görüyoruz:
>
> Müslüman münevverlerin ekseriyeti Batıdaki siyasal kurumları getirmekten başka bir şey düşünmüyorlar. Vatanın toplumsal ve siyasi ilerlemesini tahakkuk ettirmek için Batının telakkilerini tatbik etmekten başka bir çare düşünmüyorlar. Oysa zamanımızda münevverlerin bu tutumları oldukça acıdır. Çünkü şunu düşünemiyorlar:
>
> "Müslümanlık bir taraftan bizi bir Allah'a tapmakla mükellef tutarken, öbür taraftan ahlaki olduğu kadar içtimai bir takım telakkilere, mebdelere sahip kılmış; bunlar doğrudan doğruya vahdaniyet akidesinden doğuyor. Biz ancak o ayetlerin sevkiyle onlara münkad oluyoruz. Müslümanların siyasi telakkiyat ve teşkilatı işte bu mebdelerden doğmuş ve o sayede yaşamakta bulunmuştur".
>
> "Diyanet-i İslâmiye, ihtiva ettiği en yüksek idrakat ve hakayıkıyla, insaniyetin en muazzam bir dinidir, en sahih ve en mükemmel ruh ve manasıyla alınan medeniyet-i insaniyeninin hadimi değil, bizzat o medeniyetin kendisidir. Binaenaleyh onun haricinde necat ve selamet bulmak yoktur."[6]

İslâmlaşma hareketinin en önemli teorisyenlerinden olan Said Halim Paşa, risalesinde İslâmlaşmanın ne olduğunu da tanımlıyor. Onun anlam ve amacı hakkında önemli bilgiler veriyor:

> "Binaenaleyh bizim için İslâmlaşmak demek İslâm'ın itikadiyatını, ahlakiyatını, içtimaiyatını, siyasatını daima zaman ve muhitin ihtiyacatına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi Tevfik-i hareket etmekten ibarettir."[7]

İslâmlaşma, İslâm'ın çeşitli veçheleriyle ortaya konması, içinden geçilen tarihsel dünyanın ihtiyaçlarına göre yorumlanması ve yine bu yorumlar aracılığıyla İslâm'ın itikat, ahlak, siyaset, ve toplumsal dinamiklerine hareket kabiliyetinin verilmesidir. İslâmlaşmanın amacı, Batıdan gelen ve İslâm'la bağdaşmayan düşünce biçimlerine karşı Müslümanlara yeniden İslâm'ı hatırlatmaktır. İslâm'ın ahlak, itikat, toplum ve siyaset dünya görüşünü bir bütünlük içinde ortaya koyarak Müslümanlara Müslümanlık bilincini hissettirmektedir. Böylece İslâmlaşmanın oldukça çok yönlü ve çok kapsayıcı bir düşünce tarzı olduğunu görüyoruz.

6 Said Halim Paşa "İslâmlaşma 1", *Mehmed Akif Külliyatı* içinde, Trc: M. Akif, Haz: İ. H. Şengüler, c. 6, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 403-442.

7 Said Halim Paşa, *a.g.e.*

Said Halim Paşa, İslâmlaşmayı Müslümanlığın kendi düşünce dünyası içinden dünyaya bakma olarak görüyor. Ona göre Kant ve Spencer gibi düşünürlerden ahlak anlayışını alan, toplumsal olaylara Fransız sosyolojisiyle bakan ve siyasal meselleri İngiliz düşünme tarzıyla ele alan bir Müslüman ne kadar âlim olursa olsun ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir.[8] Müslüman olduğunu söyleyen bir insan, İslâm'ın yaratılış esaslarına göre hissedip ona göre düşünüp hareket etmelidir. Bu da İslâm'ın ahlakiyatını, içtimaiyatını ve siyasatını tamamıyla kendine uydurmasıyla mümkündür.

Osmanlı aydınlarından İslâmlaşmadan yana olanlara göre aydınları etkileyen fikriye (idealizm) ve ispatiye (pozitivizm) mezhepleri İslâmiyet'i tam temsil etmezler. Batı modernliğinin etkisiyle toplum olaylarını analiz eden ve siyasal meselelere buradan bakan Müslümanlar, bu tutumlarıyla İslâm kimliğiyle bağdaşır bir düşünmeyi temsil etmiyorlar. Said Halim Paşa, bir açıdan Osmanlı entelektüellerinin içinde bulunduğu bu gidişatı anlatıyor. Onların çeşitli Avrupa mamulü düşüncelerin (o da bunlar için mezhep kavramını kullanıyor) etkisinde kaldıkları, ancak bu yaklaşımların Müslümanlıkla uyumlu bir düşünce biçimi olmadığını söyler. İslâmlaşmayı bu durumlardan kurtulmak için önerir. Başka bir ifadeyle İslâmlaşma, modern zamanlarda pozitivizm ve materyalizm mezheplerinin İslâm'a yönelen bozucu tehditlerini bertaraf etmek amacıyla gelişen bir Müslümanlık düşünce tarzıdır.

2.1. İslâmlaşmanın Premodern Dönemi: Gazzâlî Örneği

İslâmlaşma, İslâm'ın otantik özelliklerinden uzaklaşmasıyla onu asıl kaynaklarından hareketle yeniden yorumlama çabasını anlatmaktadır. Bu yeniden yorumlamayla İslâm'dan uzaklaştığı düşünülen Müslüman zihin, yeniden İslâm'ın aslına davet edilir. Bu bakış açısının ilk biçimlerini modern öncesi tarihsel dönemlerde de görmekteyiz. Bütün İslâm düşünce tarihinde karşımıza çıkan ihya ve ıslah hareketlerinde bu yaklaşımla karşılaşırız.

İslâmlaşmanın bir tarihi vardır. Başka bir açıdan İslâm'ın otantik dünyasını tehdit eden düşüncelere ve akımlara karşı İslâm'ı savunmak, onu yeniden yorumlamak ve Müslümanları uyarmak gibi önemli özellikler barındıran bu girişimlerin bir tarihi bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâmlaşmanın İslâm düşüncesinde seyredebileceğimiz bir tarihi olduğu gibi, Müslüman toplumlarda izleyebileceğimiz sosyolojik bir tarihi de bulunmaktadır. İslâmlaşma tarihi, moderniteyle başlamadı. Onu moderniteyle başlatmak, Müslüman düşünürlerin içinde yetiştikleri tarihsel mirası ve toplumsal dünyayı düzleyerek Avrupa modernliğine yerleşen bir yeni tarih icat etmektir. Bundan dolayı Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Bediüzzaman Said Nursî gibi İslâmlaşma fikriyatçıları, modern zamanlarda yaşamakla beraber, uzun tarihin entelektüel mirası içinde bakan ve düşünen şah-

8 Said Halim Paşa, *a.g.e.*

siyetlerdi. Ortaya attıkları fikirlerin İslâm düşünce geleneğinde bir tarihsel arka planı bulunmaktaydı.

İslâmlaşma tarihinin ilk önemli başlangıcı olarak Gazzâlî'nin çalışmalarını örnek verebiliriz. Gazzâlînin temsil etmeye başladığı ihya düşüncesi, bir açıdan yeniden İslâmlaşma arayışını ifade eder. Yeniden İslâmlaşmanın en önemli başlangıç noktalarından biridir. İslâmlaşma tarihi, İslâm'a yönelen entelektüel ve politik tehditlere karşı gelişen yeniden İslâm'la bütünleşme, onunla yola çıkma ve ondan ilham alarak yol bulma arayışıdır. Bu bağlamda Batınilikle gelen Karmatilik, Mazdehizm ve Maniheizm gibi İslâm dinini bozmaya yönlen düşünce akımlarına karşı (Gazzâlî başta olmak üzere) ciddi bir mücadele geleneği ortaya çıkar. Bu mücadele geleneği, İslâm'a karşı ortaya çıkan yaklaşımların çeşitli konularda dinin temel hakikatlerini çeşitli tevillerle bozduğunu söylemekte ve onlara karşı reddiyeler yazmaktadır. Böylece yaşadığı çağda İslâm'ı ana esaslarına göre yeniden yapılandırmaktadırlar. İslâm düşünürleri Islah ve ihya sistematiğiyle hareket ederek yeniden İslâmlaşma yolunu geliştirmektedirler.

İslâm ihya düşüncesi çevresel entelektüel taarruzların İslâm kaynaklarına, akidesine, usul ve geleneğine yaptıkları bulandırıcı etkilere karşı İslâm'ı yeniden yapılandırma girişimidir. Her yapılandırma önce eleştiri ve reddiye daha sonra da yeniden İslâmlaşmayı getirmektedir. Mezopotamya'nın gnostisizmi (Cabiri), Pers havzasının Zerdüştlük, Mecusi ve Mazdekizmi, Hint alt kıtasının spirtüalist varlığı ve Yunan-İskenderiye bölgesinin yeni Eflatuncu ve rasyonalizm tasavvurları bu taarruzu anlatmaktadır. Bunlara karşı kelam, tasavvuf ve fıkıh alanlarında çeşitli eleştiriler, reddiyeler ve yeniden İslâmlaşma söylemleri geliştirilmektedir. Gazzâlî, İbn Teymiyye ve Şah Veliyullah bunları temsil eden önemli şahsiyetlerdir.

Gazzâlî, *Fedaihul Batınıyye ve Fezailül Mustazhırıyye* adlı eserini Abbasi halifesi Mustazhırıyye'yi Fatımi siyasetine ve Batınîlik teolojisine karşı koymak için kaleme alır. Yaşadığı dönemin en önemli siyaset ve ilahiyat reddiyelerinden biridir. Şia Fatımî devletinin siyaseti ve Batınî akımların düşünceleri Abbasi halifesini bunaltmaktadır. Fatımiler, Batınî propagandaları aracılığıyla hilafetin meşruiyetini sorgulayarak, kendi hilafetlerini savunmaktadırlar. Batınî siyasal ilahiyat Batınî kelamla tahkim edilmekte ve Sünni yaklaşıma saldırmaktadır.[9] Gazzâlî, hem bu siyasete karşı koymak hem de Batınîlerin İslâm ile ilgili ileri sürdükleri görüşleri çürütmek üzere risaleyi yazar. Amacı hem sapkın düşüncelere karşı koymak hem de "orta yol" ilahiyatını savunmaktır.

> "Batınilerin reddine dair bir kitap tasnif ederek hizmet etmeme işaret eden, şerefli, mukaddes, peygamberi ve mustazhiri emirler çıktı. Bu emirlerde Batınilerin bidatları ve sapıklıklarını; hile ve desiselerini; halkın ayak takımı ve cahillerini

9 A. İlhan, "İmam-ı Gazzâlî ve Fedaihul-Batınıyye", *Batıniliğin İç Yüzü* içinde IV-XII, TDİV Yayınları, Ankara, 1992.

yavaş yavaş nasıl kandırdıklarını anlatmam; bu konularda açıklamalarda bulunmam isteniyordu. Yine bu emirlerde onların aldatma ve kandırmalarındaki tehlikelerin; İslâm'da çözülmelerinin; dinden çıkıp şeriatla alakalarını kesmelerinin; rezillik ve kabahatlarının belirtilmesi; sırlarının deşifre edilmesi ve karanlık işlerinin ortaya çıkarılmasının gerektiği bildirilmektedir. Bu işte hizmet etmek her ne kadar gerçekte benim arayıp durduğum bir yitiğim ve asıl maksadım olan bir gaye idiyse de, makam sahibinin bu yoldaki açık emri de duadan önce kabul edilmiş, çağrılmadan gelmiş bir nimet oldu. İşte bu nedenle ona tereddütsüz hemen uydum. Onu derhal nasıl kabul etmeyeyim ki? Meseleye emreden yönüyle baktığımda emreden ümmetin önderidir. Dinin şerefidir. O emrin çıkış yeri, ümmetlerin sığınağı, müminlerin emiridir. Ona itaatin gerekliliği Alemlerin Rabbi, yaratılmışların Yaratıcısına itaatin gerekliliği gibidir. Çünkü Allah Teala: Ey İman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine (idarecilere) de itaat edin..." buyurmaktadır. Emredilene baktığımda ise onun apaçık gerçeğin ta kendisi, özü, dinin hüccetinin korunması, mülhidlerin kökünün kazınması olduğunu gördüm. Kendimi yokladım, başka alimler arasında böyle böyle bir şeyle benim muhatap olmamdan dolayı şeref duydum ve tabii derhal bu hitaba kulak verme ve ona uymamın benim için farz-ı ayınlardan biri olduğuna inandım."[10]

Gazzâlî kitabı yazma serüvenini böyle anlatmakta. Halifenin talebi, sır yoluyla görevlendirilmesi ve yine halifenin ümmetin önderliğini temsil etmesi, dolayısıyla İslâm toplumuna karşı duyulan sorumluluk... Bu üç önemli gerekçenin onu bu kitabı yazmaya teşvik ettiğini görüyoruz. Böylelikle akli, şer'i, irfanî ve sosyolojik gerekçelere dayalı bir yazma meşrulaştırması ortaya çıkmaktadır.

Batınîler, peygamberin risaletini benimsemezler, ancak buna karşı bütünüyle çıkmak yerine din kisvesine bürünerek onu reddediyorlar. İslâm'ı en zayıf biçimde temsil eden fırkaların içine girerek oradan sapkın düşünceler yayıyorlar. İslâm'ın temel prensiplerini tevile/yoruma başvurarak Batınî bir tarzda açıklamalara gidiyorlar. Bu Batınî yorumlar aracılığıyla nefislerinin istediğine göre ve amaçlarına uygun bir biçimde çarpıtmalara başvuruyorlar. Asıl amaçları siyasal alanın hâkimiyetini ele geçirmektir. Bunun için saltanatı ve hilafeti hedef aldılar. Müslümanlara karşı intikam ve öfkeyle doldular.[11]

Sonuçta Gazzâlî, Batınîlerin din ve siyaset yaklaşımlarını sapkın olarak gördüğü için eleştirmektedir. Bu eleştirel düşünceyi pratiğe etme davranışını, hem Allah'a ve peygambere karşı bir İslâmi görev olarak telakki etmekte hem de İslâm önderliğinin hayati önemi nedeniyle savunmaktadır. Yani hem İslâm akaidinin saflığını korumak hem de toplumun politik ve sosyal kaosa uğramasını engellemek amacıyla risaleyi yazma sorumluluğunu üstlenmektedir. Bilgiyi ve düşünceyi ilahiyat ve politik-toplumsal alanların uğradığı kayıplara karşı koyarak doğru olanı göstermek üzere ürettiğini söylemektedir.

10 Gazzâlî, *Batıniliğin İçyüzü,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 1-4.
11 Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 11.

Gazzâlî'ye göre İslâm dünyasındaki bazı entelektüeller/filozoflar Yunan düşünce geleneğinin etkisinde kalmaktadırlar. Eflatun, Aristoteles ve Hipokrat gibi düşünürlerden yararlanarak İslâm'ı akıl ve mantık kurallarıyla yorumluyorlar. Buna karşın şeriat ve mezheplerin ayrıntılarını kabule yanaşmıyorlar. Kendi aralarında kurdukları belli bir sosyal tabakanın dışında yer alan halka karşı üstünlük taslayarak onlardan farklılaşıyorlar. Hem onları küçümsüyorlar hem de küfür akidesini benimsiyorlar.[12]

Gazzâlî, hem Yunan düşüncesinden etkilenen filozofların yaklaşımlarına hem de Pers geleneğini sürdüren (maniheizm, Mecusilik vs.) Batınîlerin görüşlerinin İslâm düşüncesine taarruz ettiğini düşünmektedir. Bunları İslâm'ın ana hakikatlerini bulandıran, bozan ve çarpıtan düşünce hareketleri olarak görmektedir. Bu akımların ileri sürdüğü görüşlerin "orta yolu" bozduğu ve ümmeti tefrikaya, delalete ve karışıklığa sürüklediğini söyler. Bundan dolayı çeşitli kitaplar kaleme alarak hem reddiyeler yazar hem de *İhya-i Ulûmiddin* gibi eserler aracılığıyla İslâm'ı yeniden asıl kaynağıyla birlikte tebliğe çalışır. Böylelikle İslâm, bu düşünce dalgalanmaları karşısında "orta yol" çerçevesinde yeniden yapılandırılmaktadır.

Gazzâlî gibi İbn Teymiye'de de İslâm'ın özünü korumak maksadıyla reddiyeler yazdığı ve ihyaya yöneldiğini görüyoruz. İbn Teymiye, Moğolların saldırılarının yaşandığı ve İslâm toplumlarının büyük bir siyasal tehditle yüz yüze yaşadığı bir tarihsel dönemde düşüncelerini geliştirmektedir. O da Gazzâlî gibi dönemin Memluklu hükümdarına risale yazar.[13] Ayrıca onun reddiyeleri ve ihya girişimleri tasavvuf üzerinden geldiğini düşündüğü düşüncelere karşıdır. Bundan dolayı tasavvuf geleneğini eleştirerek ihyayı yeniden ana kaynaklara dönme çerçevesinde Kur'an ve sünneti öne çıkarır. (Fazlur Rahman, 2006:176-177).

Hem Gazzâlî hem de İbn Teymiye örneğinde görüldüğü üzere, İslâm düşünce geleneğinde Müslümanların akidelerine, siyasetlerine, toplumlarına vs. gelen taarruzlara karşı çeşitli reddiyeler yazılmakta ve İslâm'ı ihya etme tutumuyla hareket edilmektedir. Dolayısıyla İslâm'ın yeniden yapılandırılması bağlamında İslâmlaşma yaşanmaktadır. Uzaklaşılan İslâm'a dönmek üzere, İslâm'ın ilk kaynaklarından ilham alarak İslâm'ı yaşanan tarihsel döneme taşıma ve sapkınlıklarla başa çıkma yöntemi benimsenmektedir.

İslâm düşünce geleneğinde yaşanan bu İslâmlaşma tecrübesi, bir açıdan modern dönem İslâmlaşmanın temel tarihsel kaynaklarını meydana getirmektedir. İmam-ı Gazzâlî, gelişen Batınîlik akımları karşısında İslâm'ı nasıl ihya etmeye yöneldiyse, Osmanlı Müslüman aydın ve entelektüelleri de aynı saiklerle İslâm'ı gelen yabancı (İslâm'a ters gelen ve İslâm coğrafyası dışından gelen) dalgalar karşısında ihya etmek istediler. Bundan dolayı İslâmlaşma fikriyatı, modern ta-

12 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* Çeviri: Hüseyin Sarıoğlu-Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, s. 1-2.

13 İbn Teymiye, *Siyaset- Es-Siyasetüş-Şeriyye*, Terc. V. Akyüz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1985.

rihsel dönemin bir "yeniden İslâmlaşma" biçimidir. Başka bir anlatımla farklı bir tarihte gerçekleşen yeniden Müslümanlaşarak ihyayı gerçekleştirme çabasıdır. Bu nedenle bu tarihin egemen tazyikinin etkilerini görmek mümkündür. Terakki, bilim, kadın, medeniyet vb. konularda ileri sürülen yaklaşımlarda bunu görüyoruz. Elbette, modern tarihe has kimi temalar bu yeniden Müslümanlaşma arayışı üzerinde belli etkilere sahip olacaktır. Benzer biçimde daha önce de İslâm toplumunun dışından gelen tazyiklerde bu etkileri ve bunlardan kaynaklanan kavramlara rastlamak mümkündür.

2.2.Modern Zamanlarda İslâmlaşma

Modern zamanlarda Müslüman toplumlar, yeni bir tarihsel dünya içinde yaşamaktadır. Bu tarihsel dönem, daha önceki tarihsel dönemlere göre belli farklılıklar taşımaktadır. Yeni ideolojiler (mezhepler mi demeliyim?), kurumlar, siyasetler ve fikirler ortaya çıkmaktadır. İslâm dünyası hem Moğolların hem de Haçlıların saldırılarına uğramaktadır. Çünkü yukardan Sovyetler (yine kuzeyden gelen modern Moğollar), Batıdan ise Avrupalılar (modern seküler haçlılar) İslâm topraklarını işgal etmektedir. Ayrıca hem siyasal saldırılar bulunmakta hem de ideolojik-kültürel saldırılar.

İslâm dünyası büyük, kapsayıcı ve derin tehditlerle yüz yüzedir. Müslüman toplumlar siyasi, askeri ve kültürel kuşatma altındadır. Tarihin en büyük tehditleri içinde yaşamaktadır. Bunlara karşı Müslüman âlimler, aydınlar, yöneticiler ve halktan insanlar çeşitli tepkiler geliştiriyorlar. Özellikle entelektüel zaviyede İslâmlaşma meydana gelmektedir. İslâmlaşma, yeniden İslâm'la varlık kazanarak bu tehditleri savma, onları reddetme ve onlara karşı yeni çözümler geliştirmenin entelektüel arayışıdır. İslâmlaşma sadece dış dünyadan gelen siyasetlere ve düşüncelere karşı değildir, aynı zamanda bu düşüncelerden etkilenerek İslâm düşüncesini bozmaya ve çarpıtmaya yönelen çeşitli İslâm toplumu entelektüellerine de karşıdır. İslâmlaşma hem bir meydan okumadır, hem de bir alternatif olma arayışıdır. İslâm aracılığıyla meydan okumak ve İslâm aracılığıyla alternatif olmak refleksini taşır içinde.

Modern zamanlarda İslâm düşüncesi materyalizm ve pozitivizm akımları başta olmak üzere çeşitli yeni fikirlerin taarruzuyla karşılaşıyor. Batıdan yapılan tercümeler aracılığıyla bu ideolojiler ve dünya görüşleri İslâm'ın çeşitli yönlerine meydan okuyor. Osmanlıcaya çevrilen Dozy'in *İslâm Tarihi*, Draper'in *Niza-i İlm-ü Din* ve Ernest Renan'ın makaleleri tam manasıyla modern dünya görüşünün İslâm düşüncesine saldırılarını anlatmaktadır. Büchner'in *Madde ve Kuvvet* başta olmak üzere Spencer ile Comte'dan yapılan bir çok çeviriler, sonucunda İslâm dünya görüşünü yeni bir zihinle sorgulamaya ve yorumlamaya çağırmaktadır.

Özellikle Osmanlı toplumu örneğinde Abdullah Cevdet, Beşir Fuad ve Tevfik Fikret gibi entelektüeller bu tercümeler aracılığıyla İslâm toplumunda yeni bir fikir başlatma çabasındadırlar. İslâm geleneğini, ana düşüncelerini ve sistemati-

ğini pozitivist ve materyalist görüşler aracılıyla çeşitli sapkın (klasik İslâm anlayışından ayrışan) yorumlara gitmektedirler. Örneğin Abdullah Cevdet, evrimci sosyolojinin öncülerinden pozitivist Spencer'in "organik toplum" ve "toplumsal evrim" yaklaşımlarıyla İslâm'ı tevil etmeye çalışır.

İslâm düşüncesini ana referans alan münevverler, bu "modernlik sapkınlıkları"-na karşı eleştirel bir tutum içine girerler. Artık klasik dönem Batınîliğin sapkın mezhepleri yerine pozitivizm ve materyalizm mezheplerinin sapkınlıkları yer almaktadır. Burada iki tutum öne çıkar.

a- İslâm'ı bozmaya yönelen sapkın yaklaşımları eleştirerek reddiyeler yazmak,

b- İslâm'ı yeniden asıl kaynaklarına giderek, oradan hareketle yorumlamak.

2.2.1. İslâm'a Yönelen Entelektüel Tehditlere Reddiyeler

İslâmlaşmanın modern zaman temsilcileri Avrupa düşüncesinden gelen ve Müslüman zihne yönelen saldırılara karşı çeşitli reddiyeler yazarak tepkilerini ortaya koymaktadırlar. Bu reddiyeler aracılığıyla bir "kitaplar savaşı" ya da "kültür savaşı" yaşanır entelektüeller arasında. Mehmed Akif Ersoy, Namık Kemal, İsmail Fenni Ertuğrul, Babanzade Ahmed Naim gibi İslâmlaşmadan yana olan aydınlar, bu reddiyelerin başını çekmektedir.

M. Akif Ersoy, Abdullah Cevdet'in Dozy'den tercüme ettiği İslâm Tarihi adlı eseri ile ilgili olarak şu eleştirilerde bulunur.

> "İslâmın esasını sarsmak ve birliğin temellerini (rabıta-i vahdet) yok etmek amacıyla bu eser yazılmıştır. Müslümanları dinleri ile ilgili yabancıların yazdıkları konusunda malumat sahibi yapmak amacıyla yapılmış bir tercüme olmayı, tam tersine "Ey Müslümanlar! Din diye sarıldığınız mahiyetin ukul için, efkar için ne müdhiş bir kayıt olduğunu anlayınız. Daha ne zamana kadar böyle hurafata esir olup kalacaksınız?" nida-i tezyifi her kelimesinden yükselen bir adamı Müslüman yahud Müslümanlık muhibbi tanımakta ma'zurum
>
> (....) Pekela! Abdullah Cevdet Efendi Dozy'nin yaptığı bir kör baltayı eline alır da Arnavud'u Türk'e, Türk'ü Arab'a, Arab'ı Laz'a, Laz'ı Kürd'e, Kürd'ü Çerkes'e, Çerkes'i Gürcü'ye sımsıkı bağlayan, hem de aradaki cinsiuyet münazaatını bertaraf edecek surette bağlayan bu tek rabıtayı kırmaya çalışırsa, bu sersemliğiyle eser- fetanet mi göstermiş oluyor?"
>
> ... Bir Dozy peyda oluyor, Peygamber hakkında söylemediğini bırakmıyor. Sonra bir Abdullah Cevdet geliyor, o sözleri bize mahz-ı hakikat göstermek istiyor. Bundan münfail olan alem-i İslâm'a karşı da efendimiz çıkarak Dozy'in sözleri hakikat, Abdullah Cevdet Efendi tercüman-ı hakikattir, hizmeti ise Rahmetullah'ın mücahedesi kadar büyüktür diyorsunuz!"[14]

Ahmed Hilmi, materyalizm ve pozitivizmin İslâmiyet hakkında yol açtıkları tartışmaları ve aydınlar üzerinde bıraktıkları etkilere karşı bir çok kitap kaleme alır.

14 M. Akif, "Açık Mektup: Ebuz-Ziya Tevfik Efendi'ye", SM, 18 Şubat 1325, akt. İsmail Hakkı Şengüler, *M. Akif Külliyatı*, cilt: 5, s. 11-18- Mert Yayıncılık, İstanbul, tarihsiz.

Bunlar içinde özellikle *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti* adlı eseri oldukça önemlidir. Eserin ismi bile bize çok şeyi anlatmaktadır: Materyalizmin akıl yoluyla delalet mesleği olduğu. Bu reddiye risalesinde materyalizm bir delalet mesleği olarak anılmakta ve bunu dogmatik bir tarzla savunmak yerine fen ve akıl yoluyla, bilimsel yöntemlerle göstermek istemektedir. Risalenin diğer önemli özelliği ise yazılan bir kitabın eleştirisinden oluşmasıdır. Celal Nuri, dönemin Batıcı ve materyalist aydınlarından biridir ve Tarihi İstikbal adıyla söz konusu düşüncelerini kitaplaştırmıştır. Bu kitapta felsefe, varlık ve fen ile ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Varlığın maddeliliği fen ile ispatlanmaya çalışılmaktadır. Fen, tek bilim otoritesi olarak kabul edilmekte ve mutlak hakikatin yolu olarak görülmektedir. "Hakikate vusul için bir tek vasıtamız vardır: Fen" der. Ahmed Hilmi, bu materyalist yaklaşıma çeşitli bilimsel ve akılsal eleştiriler getirmektedir. Bilimsel bilginin sınırlarına ve izafiliğine dikkat çekmektedir. (Age, 74-75). Hem materyalizmin hem de pozitivistlerin, fen ve akıl dışında yer alan bilme yollarını inkara yöneldiklerini söyler. "Keşfiyat-ı samimiye-i fıtratı" gibi farklı bilme yollarının varlığına dikkat çeker.[15]

Ahmed Hilmi, bir Müslüman aydın olarak bilmenin materyalist ve pozitivistlerin ileri sürdüğü gibi sadece madde ve bilimsel bilgi olmadığını, bunun yanında irrasyonel diye adlandırabileceğimiz "keşfiyat-ı samimiye-i fıtrat" olduğunu söyler. Diğer çalışmalarında (Niçin Allah'a İnanıyoruz?) da imana ve inanca yönelen materyalist ve pozitivist taarruzlara karşı durmaya çalışır.

Materyalizm ve pozitivizm gibi modern dönemin en önemli düşünce tarzlarının delalet (sapkın) mezhepleri ve meslekleri olarak görülmektedir. Örneğin Emin Feyzi Bey'in İlim ve İrade adlı risalesinin alt başlığı "maddiyun mezhebinin reddine muhtevidir". Risalede "maddiyun mezhebi", "Darwin mezhebi" gibi ifadeler oldukça önemlidir. Çünkü İslâm dışında yer alan ve İslâm'ı bozmaya yönelen Avrupa akımları, batıl mezhepler olarak kavramlaştırılıyor. Risaleyi kale almaktaki amacını ortaya koyarken bu ana tutumu ortaya çıkıyor.

> "Kuvve-i fikir ve fetaneti henüz ağır mebhasleri tahlile müsaid bir devreye yetişmemiş olanlar, fen lafzının sihrine pek çabuk mağlub olurlar. Bu sebebden maddiyyun efkar ve asarına karşı daima teyakkuz ve intibahda bulunmayı te'min maksadiyle ve batıl mezhebin hatalı cihetlerini hakikat-bin gözlere göstermek niyet-i halisasiyle şu risaleyi yazarak derya-yi ma'arif-i İslâmiyye'ye bir katre daha ilave ettim."[16]

Materyalizm, "batıl mezhep" olarak tanımlanmakta ve bu mezhebin fikir ve eserlerinin yol açabileceği tahrifatlara karşı daima uyanıklılık içinde bulunmak

15 Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti,* Haz: E. Erbay, A.Utku, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012, s. 47-48.

16 Emin Feyzi, *İlim ve İrade: Maddiyyun Mezhebinin Reddine Muhtevidir*, Haz: A.Utku-U. Köroğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012.

amacıyla risaleyi kaleme aldığı ifade edilmektedir. Bu çabanın İslâm'ın maarif deryasına bir damla olduğunu söylüyor.

İslâmlaşma fikriyatının klasik İslâmi kodlama tarzlarının sürekliliğini temsil etmesiyle karşılaşıyoruz burada. Bu bağlamda pozitivizm ve materyalizm "modern batını mezhepler" olarak yorumlanmaya devam edilir. Bu konuda en çarpıcı metinlerin başında İsmail Fenni Ertuğrul'un reddiyeleri ve kritikleri gelmektedir. Materyalizme yönelik en önemli reddiyelerden biri olarak kaleme aldığı kitabı, aynı zamanda çok önemli bir pozitivizm eleştirisidir.[17]

Kitapta ağırlıklı olarak XIX. yüzyıl materyalizminin ve pozitivizmin düşünce temelleri İslâm anlayışı bağlamında tartışılmakta ve eleştirilmektedir. Kitabın adı bile başlı başına dönemin en önemli iki fikri tehdit olarak algılanan yaklaşım ya da ekolüne işaret etmektedir: *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali: Maddiyun Mezhebiyle (Monizm) ve Felsefe-i Müsbete Mezheplerinin Keşfiyat-ı Fenniye ve Muhakemat-ı Akliyye İle Redd ü İbtali* (1928). Materyalizm ve pozitivizm iki mezhep olarak anılmaktadır. Müsbete mezhebi, İspatiye mezhebi ve maddiyun mezhebi ifadelerine sıkça rastlamaktayız. Kitapta ruh, vücut, yaratılış, madde, Allah, birlik ve çokluk, yaratılış, tekamül, ebedilik gibi çeşitli felsefe ve kelam konuları ele alınmaktadır.[18] Ertuğrul'un da klasik İslâm kelamının akımları ya da fikir ekollerini mezhep kavramıyla kodladığını görüyoruz. Kullandığı kavram ve başvurduğu dil büyük ölçüde İslâm düşüncesinin modern zamanlardaki bir devamı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mehmet Akif Ersoy, İsmail Fenni Ertuğrul, Ahmed Hilmi ve Emin Feyzi, İslâm toplumuna (Osmanlı) giren modern düşüncelere karşı ortak bir entelektüel tutumu temsil ediyorlar. Allah'ın varlığını tartışmaya açan, bilimsel bilgiyi hakikat olarak lanse eden, yaratılış, tekamül, kainat ve ötesi gibi konularda metafiziği dışlayan ve çeşitli aydınları bu bağlamda etkileyen fikirlere karşı eleştirel bir tutumu geliştirmektedirler. Reddiyeleriyle ve kritikleriyle bu akımların ana önermeleriyle yüzleşmekte ve İslâm'ın ontoloji, epistemoloji ve değer tezlerini ileri sürüyorlar. Böylece İslâm'ın dünya görüşünü çözmeye yönelen bilgilere, ideolojilere ya da modern dönem sapkın mezheplerine karşı entelektüel tepkiyi temsil ediyorlar.

Modernliğin getirdiği "Batınîlik", elbette sadece materyalizm ve pozitivizm değildir. Aynı zamanda milliyetçilik de bulunmaktadır. Nitekim İslâmlaşma fikriyatının temsilcilerine düşünce dünyasında modern Batınilik nasıl ki delalet mezhepleriyse, milliyetçilik de cahiliye asabiyesi olarak kavmiyetçiliktir. Bir kavmiyet davasıdır. Bunu en çarpıcı biçimde Babanzade Ahmed Naim'in *İslâmda Dava-yı Kavmiyet* adlı risalesi temsil eder.[19] Yine Mehmet Akif'in kavmiyetçilik ile ilgili yazdığı

17 İsmail Fenni Ertuğrul, *Materyalizmin İflası ve İslâm, I-II,* Sad: A. Kılıçsoy, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1996.

18 İsmail Fenni Ertuğrul, *a.g.e.*

19 Babanzade Ahmed Naim, *İslâmda Davayı Kavmiyet*, Nubihar Yayınları, İstanbul, 2013.

makaleler ve şiirlerde bunu sık sık gözlemliyoruz. Burada İslâmlaşma aktörlerinin, ortaya koydukları bilgilerin ve geliştirdikleri tezlerin bilimsel değerinden öte temsil ettikleri entelektüel davranış önem taşımaktadır. Bu entelektüel davranış, İslâm düşüncesine yabancı ve onu bulandırmaya yönelik fikirlere karşı eleştirel ve reaksiyoner özellikler içerir.

Bu eleştirel ve reddiye tutumu doğrudan müsteşriklerin İslâm'ı hedef alarak yazdıkları eserler ve geliştirdikleri fikirlere karşı da görmekteyiz. *Anglikan Kilisesine Cevaplar* başlığıyla Abdülaziz Çaviş'in çalışması en önemli olanların başında gelmektedir. Ankara'da Şer'iye Vekaletine bağlı İslâmiyeti Araştırma ve Te'lif heyeti başkanı olarak hazırlamıştır. Anglikan Kilisesinin İstanbul meşihatına sorduğu sorulara cevaplar verilmek üzere kaleme alınmıştır. Eser Arapça yazılır, ancak daha sonra M. Akif tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanır. Dört ana bölümde oluşan kitapta ruh, medeniyet, İslâm âlemindeki hastalık ve çareler, Fransa ve İngiltere basınında İslâm aleyhine çıkan yazılara cevaplar, içkinin sosyal ve bireysel hayatta yol açtığı problemler ve bununla baş etmenin çareleri ele alınmaktadır.[20] Dolayısıyla felsefi, kelamî, siyasî ve güncel konulara ilişkin Batılıların İslâm inancına yaptıkları saldırılara karşı cevaplar verilmektedir.

2.2.2.Reddiye ve Eleştirilerle Beraber Yeniden İslâmlaşma

Yeniden İslâmlaşma, bütün ihya hareketlerinde karşımıza çıkar. Ana çıkış noktası yabancı, Batıni ve delalet içinde olan sapkın ideolojilerin, mezheplerin ve akımların yol açtığı İslâm'ı bozma ameliyelerine karşı İslâm'ı ana kaynaklarından hareket ederek yeniden doğru bir biçimde yorumlamaktır.

Burada İslâm'ı ana kaynakları olarak İslâm ve sünnet temelinde ele almak, her çeşit bozma tehditlerine karşı İslâm kaynaklarını ve doğru bilgisini korumak, yanlış tevillere karşı " tevillere" (İslâm'ın otantik yapısına uymayan yaklaşımlarla yanlış yorumlanması) karşı "doğru yorumu" korumak esas alındığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede ıslah ve içtihat tartışmaları ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî, İbn Teymiyye ve Şah Veliyullah kendi dönemlerinin en önemli ıslahçıları olarak anılırlar. Onlar tarihsel gelişmelerle ve yeni ortaya çıkan şartlarla beraber asıllarından uzaklaşan İslâm'ın yeniden aslına giderek yeni tarihsel şartların ihtiyaçlarına göre yorumladılar.

Modern zamanlarda da en çok vurgulanan temaların başında bu konu gelir. İslâmlaşma, burada ihya, ıslah ve içtihat kavramları bağlamında çeşitli tartışmalara girer. İçtihat kapısının açık ya da kapalı olması, dinde reform mu ıslah mı olacağı tartışması önem kazanır. Bütün bu tartışmalar temelde yeniden İslâm'la buluşmayı ve onu yeniden yeni tarihsel-toplumsal ilişkilere katmayı anlatır. Böylelikle İslâmlaşma iki boyutuyla önem taşır.

20 Abdülaziz Çaviş, "Anglikan Kilisesine Cevap", çev. M. Akif, Aktaran Şengüler, *M. Akif Külliyatı*, cilt: 8, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1993.

a- Asıl kaynaklara dönme (Asr-ı Saadet söylemi)

b- Yaşanan asır içinde İslâm'ı yeniden canlandırma (ihya söylemi)

Birinci yaklaşımın ana tezi şöyle özetlenebilir: Tarihsel zamanın yürüyüşüyle ortaya mesafeler çıkmakta ve bunun sonucunda çeşitli hurafe ve bidatler Müslüman zihne ve topluma yayılmaktadır. Bu bidat ve hurafeler İslâm toplumlarını cehalete, yoksulluğa ve sefalete sürükler. Bunların Müslüman zihinde yer açtığı bulanıklar, cehaletler ve toplumda sebep olduğu yoksulluklar en önemli iç toplumsal tehditlerin başında yer almaktadır. Müslüman zihni çevreleyen ve İslâm toplumunu bunaltan bu durumdan selamete çıkmak için Asr-ı Saadete dönmek gerekir. İslâm'dan uzaklaşan Müslümanları yeniden bu şekilde İslâmlaştırmak mümkündür.

İkinci tez ise şudur: Müslümanlar yeni bir çağın tarihsel koşulları içinde yaşıyorlar. İnsanlığın tarihi yeni bir asır içinde var olmaktadır. Bu asrın yeni ihtiyaçları, gelişmeleri ve durumları/ahvali bulunmaktadır. İslâm, bu ihtiyaçlara göre yeniden yorumlanmalıdır. Islah bunu anlatır. İslâm'ın aslından kopmadan onun asrın bilincinde görmek! Akif'in ileri sürdüğü "asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" tezi bunu anlatır.

İslâmlaşma düşüncesi, iki cepheyle karşı karşıyadır. Birincisi Müslümanların bizzat kendi sorumsuzluklarından kaynaklanan cehalet, bilgisizlik ve İslâm'la karıştırılan çeşitli yanlış efsaneler, anlatılar ve benimsenen düşünce ve alışkanlıklardır. İslâm toplumunun bu zihni alışkanlıkları ve inanış kalıpları "bidat ve hurafe" kavramlarıyla teorize edilir.

İkincisi ise Avrupa modernliğinin materyalizm ve pozitivizm ideolojilerine karşı içine düştükleri durumdur. Modern dünyanın ortaya koyduğu yeni toplum ve yeni tarih çeşitli sorunlar, kavramlar ve pratiklere yol açmaktadır. Bütün bunlar Müslümanların süregelen sistematiğini, düşünme biçimlerini ve zihin yapılarını sarsıyor. Ayrıca İslâm toplumlarının toplumsal ve politik yapılarını da derinden etkiliyor. Bu süreçte önce Müslümanlar daha sonra da onların inandığı İslâm sorgulanmaya başlanıyor.

İki durumda da Müslüman aydınlar, Müslüman toplumu İslâmlaşmaya çağırmaktadır. Başvuru otoritesi olarak Asr-ı Saadet önerilmektedir. İslâm'ın bu altın çağına, saadet toplumuna giderek oradan alınan ilham ve temiz ilkelerle beraber yeniden İslâmlaşmanın gerçekleşebileceğini düşünürler. Müslümanların kurtuluşu için bu çağa ve bu model topluma dönmeleri gerekir. Burada ihya ve ıslah teorisi, İslâmlaşmanın en önemli araçlarından biri olarak kabul edilir. Model çağ ve model toplumdan modern dünyaya bakmak ve kendini buna göre yorumlamak için buna gerek duyulmaktadır. Buna bağlı olarak içtihat, tecdid, ihya, ıslah, tenvir gibi çeşitli kavramlardan örülen yeni bir epistemik perspektif gelişir.

Her yorumlama yeniden yapılandırmayı getirir. Bundan dolayı İslâm'ın tarih, kadın-erkek, çalışma, bilim, kâinat, cemiyet ve insan anlayışları yeniden sistem-

leştirilerek modern tarihin dil dünyasına taşınır. Örneğin Ahmed Hilmi'in *İslâm Tarihi* bu açıdan önemlidir.[21] İslâm tarihi hem İslâmi geleneğin peygamberleri temele alan bir perspektifi içerir hem de modern nesnel tarih yaklaşımını içerir. Yer yer modern tarih yaklaşımın çağlar sistematiğine başvurur. Böylelikle İslâm'ın modern tarih yaklaşımı içinde de var olmasını sağlamaya çalışır. Tarih, İslâmlaşır; İslâm tarihleşir. İslâm'ın tarihi varlığı, modern tarih anlayışı içine taşınarak modern idrake sunulur. Böylelikle İslâm'ın yeni tarihi dünya içinde yer edinmesi, var olması, yaşaması ve hayatiyeti sürdürmesi istenir.

Bilim alanında da İslâmlaşma çeşitli argümanlar geliştirmektedir. Modernliğin bilimin İslâm'la bağdaşamayacağı, İslâm'la bilim arasında çatışmalar yaşandığı tezlerine karşı çeşitli cevaplar geliştirilir. İslâm'ın bilim alanında teşvik edici, destekleyici ve ödüllendirici normları gündeme getirilir. Yine Müslümanların tarih içinde yaptıkları başarılı bilimsel çalışmalardan bahsedilir. Avrupa modernliğinin pozitivist ve materyalist mezheplerinden (!) gelen ve metafiziği dışlayan bilim anlayışına karşı çeşitli tutumlar ortaya konur.

Bediüzzaman'ın *Risale-i Nur* külliyatı yaratılış, varlık, tekâmül, iyi-kötü, Allah, irade gibi konuları modern dünyadaki idraklere seslenen yeni zamanların kelamı olarak karşımıza çıkar. İslâmlaşmanın kelamî yolunu önümüze koyar. Yaratılış, haşir, Allah, ahiret konuları modern materyalist ve pozitivist mezheplere karşı savunulur. Müslüman zihni tehdit eden bu saldırılara karşı kelamın yeni idrakiyle söyler. Müslüman zihni, modernitenin batıl mezheplerinden gelen şüphelere karşı hikmet ve kelam delilleriyle günümüz idrakine konuşur. *Risale-i Nur*, modern dönem kelamın Müslüman zihnin batı düşüncesiyle içine girdiği şüphelerden, bunalımlardan ve karanlıklardan onu alıp çıkaracak yeni aydınlanmasıdır. İşrak, ziya, nur ve tenevvürdür. Söz, yeniden aydınlığın (nurun) kadim kelamı olarak şüpheye düşen ve batıla meyleden Müslüman zihne gelir! Söz'den nurlar akar! Kur'an hakikatleri ile imana çağrılan Müslüman, İslâmlaşmaktadır. Nurlarla aydınlanmaktadır. Her ihya hareketinin bir yeniden aydınlanma anlamına geldiğini en çok Bediüzzaman bize göstermektedir. *Risale-i Nur* adını bu nedenle eserlerine verir. Şualar, *Lem'alar* gibi ışığı, ziyayı, aydınlığı vs. imgeleyen isimleri bazı risalelerine ad koyar. İşrakiyyun felsefesine atıfları vardır. Dolayısıyla Müslüman'ın yeni çağda yeniden İslâm'dan ilham alarak aydınlanması için büyük bir düşünce ve hareket mücadelesi içindedir.

Osmanlı modernleşmesiyle başlayan yeni/modern İslâmlaşma, en büyük motivasyonunu ihya ve ıslah geleneğinden almaktadır. Tunuslu Hayreddin Paşa bu açıdan çok önemli bir şahsiyet olarak öncü fikirlere sahiptir. Avrupa toplumlarını gezerek gözlemleyen, raporlar hazırlayan ve hatta ilk anayasa tezini geliştiren bir aydın ve devlet adamıdır. Yazdığı en ünlü kitabının mukaddimesinde görevini açıklarken modern zaman İslâmlaşma arayışını çarpıcı bir biçimde yan-

21 Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi I-II-III*, Sad: Z. Nur Aksun, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1974.

sıtır: “İlk görevimiz Müslüman ümmetin koşullarını ıslah etmek için her yolu denemek, fiziki bilimlerin ve bilginin ufuklarını genişletmek, tarım ve ticarette servete götürecek yollar açmak, tüm sanayi kollarını desteklemek, aylaklık nedenlerini ortadan kaldırmak suretiyle ümmetin kalkınmasını sağlamakta kararlı ve ısrarlı devlet adamlarını teşvik etmektir. İkinci görevimiz”[22] diye devam eder Tunuslu. Müslüman kamuoyunda gayrimüslim ve Avrupalılara karşı her şeyi lanetleyen ve dışlayan reddiyeci tutumu uyararak “şeriatla uyumlu olanlara karşı takındıkları muhalif tutumlar”dan onları vazgeçirmektir.

Batı modernliğiyle olan ilişkileri yine eklektik bir biçimde ele alan yaklaşımları öne sürer: “Koşullarımıza uygun ve aynı zamanda şeriatımızı destekleyecek ve onunla uyuşacak olanı seçebilmek”. Burada çok açık bir biçimde Müslümanların modernlikle kuracağı ilişkiyi ortaya koymaktadır. Toplumsal dinamiklerimizle uyumlu olan ve inancımızla bağdaşır boyutlara bakmak ve daha sonra onları seçmek! Üç önemli tutumdur bu. Modernlikle ilişkinin en önemli belirleyicilerini ortaya koyar. Toplumsal şartlarımıza seslenmesi ve İslâmiyet’le bağdaşması. Bunları saptadıktan sonra seçmeye gidilir. Ya da bu beklentilerimize cevap veren durumları seçerek toplumsal dünyamızı güçlendirme, kalkındırma ve dünyadaki yerini alması sağlanılmaya çalışılır.

Paşa’ya göre Müslüman insan, yanlış inançlar içinde olan ancak dünya meselelerı konusunda övgüye değer insanların hareketlerini taklit etmelerinde bir sakınca yoktur.[23] Başka bir ifadeyle Avrupalılar, İslâm inancının dışında yer alsalar da, dünyaya ilişkin başarılarını taklit etmek bir Müslüman için sorun olmamalıdır. Böylece Paşa, Müslümanların Batı modernlerine karşı dünya işleriyle onların inançları arasındaki farkları gözeterek davranmalarını salık verir.

3. İttihad-ı İslâm

İslâmlaşma fikriyatının en önemli boyutlarından biri İttihad-ı İslâm ’dır. Müslümanlar arasındaki İttihad-ı sağlamak oldukça uzun bir tarihsel döneme uzanır. İttihad-ı İslâm kavramını bütün İslâm âleminin birliğini sağlama anlamında Osmanlı döneminde girişilen hareketler için de kullanılmaktadır. Örneğin N. Kemal, Kanuni zamanında “İttihad-ı İslâm tarafdarının bekayasının ikdamıyla” Yemen’in fetih teşebbüsünün ortaya çıktığını söyler.[24] Gazzâlî ve İbn Teymiye örneklerinde gördüğümüz gibi yaşanılan teolojik ve politik tehditlerin İslâm ümmeti arasında fitnelere ve tefrikalar yol açtığı düşünülmektedir. Bunlara karşı çeşitli düşünceler geliştirmek, reddiyeler yazmak ve İslâm düşüncesini yeniden yapılandırmanın en önemli sosyolojisi, ümmet toplumunun birliğini sağlamaktır. Hem Batınîlere hem de Moğollara karşı geliştirilen argümanlarda bunu izlemek mümkündür.

22 Tunuslu Hayreddin Paşa, *En Emin Yol,* Ufuk Yayınları, İstanbul, 2002, s. 96-97.

23 Tunuslu Hayreddin Paşa*, En Emin Yol,* s. 97.

24 Namık Kemal, *Makaleler 1*, Haz: Y. Aydoğdu- İ.Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 56-57.

İttihad-ı İslâm, İslâm toplumlarının bütünlüğüne karşı duyulan bir kaygının ifadesi olarak gelişmektedir. İslâm toplumlarını parçalamaya, tefrikaya ve çözmeye yönelen akımlar ve siyasetler karşısında ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı normatif, siyasal ve sosyolojik boyutları bulunmaktadır. İslâm düşüncesinin, toplumsal bütünleşmeyi tehdit eden fikirlere karşı kelam, siyasetlere ve hareketlere karşı da toplumsal-politik hareketler gelişmektedir. İttihat-ı İslâm bundan dolayı hem politik hem de entelektüel olarak gelişmekte. Ancak ana gövdesi toplumsal bütünlüğü sağlamak üzere yeni bir siyaset geliştirme motivasyonuna dayanmaktadır. Siyasal düşünceler, programlar, risaleler ve hareketler daha merkezi bir önem arz etmektedir. Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde Müslüman toplumun önderi olarak gördüğü Abbasi halifesinin davetine icabet etmesi ve onun siyasetini meşrulaştıran, savunan ve temellendiren fikirler geliştirmesi bu açıdan önemlidir.

Modern zamanlarda da İslâm toplumları büyük tehditlerle yüz yüze yaşamaktadır. Hem sömürgecilik, hem istibdat ve hem de yoksulluk bulunmaktadır. Bütün bunlar Müslüman toplumları parçalamakta, sefalete sevk etmekte ve iç çatışmalara neden olmaktadır. Sömürgeleşmeye ve sefaletleşmeye karşı koymak için siyasal alanın meşveretle yenilenmesi ve toplumsal dünyanın da birlik içinde yaşaması gerekir. Ayrıca reel politik bağlamda parçalara ayrılan, işgal edilen ve çeşitli zulümler altında yaşayan Müslümanların kurtulabilmesi için ortak bir otorite etrafında toplanarak cihat etmeleri zorunlu hale gelmektedir.

İttihad-ı İslâm tezi, Müslüman toplumların birliğini korumaya yönelen çeşitli siyasal önermeler ve fikirler içermektedir. Kuzeyden Rusya ve Batıdan Avrupa devletleri tarafından toprakları gün geçtikçe parçalanan ve işgale uğrayan Müslümanların ortak bir siyasal tahayyül, siyasal otorite ve siyasal eylem etrafında bütünleşmeleri zorunlu hale gelir. Nitekim kavramı ilk defa Namık Kemal'in kullandığını görüyoruz.[25] Namık Kemal'e göre İttihad-ı İslâm Osmanlının zuhurundan beri vardır. Şimdi bu fikriyat etrafında bütün Müslüman toplumlar yekvücut halinde birbirlerinin menfaatlerini muhafazaya çalışarak büyük bir saadete ulaşacaklardır. İslâm âleminin tarih içinde sahip olduğu en yüce medeniyet düzeyini günümüze kadar ikame edememelerinin nedeni de İttihad-ı İslâm 'dan uzaklaşmalarına neden olan tefrikalardır. Tefrikalardan çıkarak ittihada ulaşmanın yolu siyasi ve mezhebi tartışmalardan öte marifetin düşünce, bilim ve irfan dünyasından geçmektedir.[26]

Bu siyasal tahayyülde İslâm birliği siyasal düşünce olarak gelişir, etrafında kitlelerin bütünleşeceği otorite olarak halifelik yeniden aktifleşir ve düşüncelerin otorite etrafında uygulanması amacıyla eylem olarak cihat gündeme gelir. II. Abdülhamit döneminde bunu çok bariz bir biçimde görmekteyiz. İslâm siyasal birlik düşüncesi Cemaleddin Afganî başta olmak üzere, Namık Kemal ile beraber yay-

25 Kemal H. Karpat, *a.g.e.*, s. 221.
26 Namık Kemal, *a.g.e.*, 84-87.

gınlaşmaya başlar. Siyasal otorite olarak II. Abdülhamit'in halifeliği bütün İslâm topraklarında vurgulanır ve bu çerçevede işgalcilere karşı topraklarını savunmak için cihada davet edilir. II. Abdülhamit'in ittihat-ı İslâm siyaseti çerçevesinde yazdırdığı risaleler, desteklediği aydınlar, şeyhler ve matbuat incelendiği zaman siyasal birlik teorisi, halifelik siyasal otoritesi ve cihat siyasal eylemi açıkça görürüz.

Bediüzzaman'dan Mehmet Akif Ersoy'a kadar bir çok İslâmlaşmadan yana olan ulema ve aydın da İttihad-ı İslâm tezini savunmaktadır. İttihat-ı İslâm, İslâm topraklarını işgal edenlere karşı cihat etmeyi, Müslüman toplumları sefalet ve körlüğe sürükleyen hükümdarların istibdat rejimlerini sorgulamayı ve yeniden siyasal birliği/bütünleşmeyi savunmayı üstlenir. Namık Kemal'den Bediüzzaman'a kadar bu düşüncelerle karşılaşırız.

Bediüzzaman İttihad-ı İslâm ve ittihad-ı millet kavramlarını yoğun bir biçimde kullanır. Öncelikle sosyolojik bağlamda Müslüman unsurların ırkçılık ve milliyetçilik etrafında ayrışmaya yönelen tutumlarını eleştirerek "unsuriyet için İslâm yeter" der ve böylece toplumsal bağlamda "ittihad-ı milleti" savunur. Hatta genel İslâm milletinin ve Osmanlıların kurtuluş ve hayatını ittihad-ı millete görür.[27]

Nursi, böylece İttihad-ı İslâm'ı siyasal bir bağlamda ele almanın ötesinde daha çok sosyolojik temeller açısından düşünür. Milletin birlik düşüncesini savunur ve bu da Anasır-ı İslâm yaklaşımına karşılık gelmektedir. Ona göre ittihat fikriyatı cehaletle gelişemez. Bunun için marifetin aydınlığıyla ortaya çıkacak fikirlerin sentezi gereklidir.[28]

İslâm ittihadının kuruluşu için Müslüman toplumların kendi içinde yaşadıkları çatışmaları, ayrılıkları ve istibdatları da aşmaları gerekmektedir. Bunun bir ayağını millet düşüncesi oluşturuyorsa, diğer ayağı da istibdadın eleştirilerek Müslüman toplumun siyasal özgürleşmesidir. Bunun için istibdadın yol açtığı sefalet ve zilletten çıkmak mümkün olur. İstibdat yerine meşveret, istişare ve şura sistemleri uygulamalıdır. Namık Kemal, bu konuda önemli yaklaşımlar ortaya koyar. "Usul-i Meşveret" teziyle dönemin otoriter siyasal yönetimini eleştirir ve cumhuriyeti savunur.[29] Meşveret, şura ve biat kavramları etrafında meşruiyet düşüncesini geliştirir. II. Meşrutiyetin ilanıyla beraber ortaya çıkan yeni entelektüel ortamda bütün İslâmlaşma taraftarı aydınlar, hem istibdadı eleştirecekler hem de meşrutiyet düşüncesini savunacaklardır. Hatta Said Nursî, İslâm'ın gelecekte var olabilmesinin "birinci kapısı" olarak meşrutiyet yönetimini görmektedir.[30]

İslâm siyasal düşüncesinin ittihat-ı İslâm bağlamında istibdat eleştirisi ve hürriyet ile beraber yeni bir siyasal toplum tahayyül arayışı Mehmet Akif'te de kar-

27 Bediüzzaman Said-i Nursi, *İçtimai Reçeteler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 29-30.

28 Bediüzzaman Said-i Nursi, a.g.e., s. 133.

29 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 342.

30 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 101,126-127.

şımıza çıkar. Akif'in İstibdat adlı şiiri tam anlamıyla hükümdarlık siyasal gelenek eleştirisi ve yeni siyasal hürriyet arayışıdır. Bu arayışı sadece II. Abdülhamit dönemine münhasıran sürmeyecek, daha sonra da devam edecektir. Nitekim kendisinin de mebus olduğu Birinci TBMM'den tasfiye olduktan sonra kurulan ikinci meclisin İslâm'ı siyasal alandan uzaklaştırma tartışmalarını yaptığı aynı günlerde İstanbul'da Said Halim Paşa'nın "İslâmda Teşkilat-ı Siyasiyat" adlı makalesini tercüme ederek bastıracaktır.[31] İslâm'ın siyaset teşkilatının temel özelliklerini Said Halim Paşa'nın çevirdiği risalesi aracılığıyla ortaya koyacaktır. Meclis, yasa, teşri, siyasi partiler, hükümet başkanı gibi konuların İslâm açısından tahlilini kapsayan görüşler, Ankara'nın dikkatine sunulacaktır adeta.

İttihat-ı İslâm düşüncesinin başka bir yönü de hilafetin varlığıyla ilgili ortaya çıkan gelişmeler etrafında şekillenmektedir. Şöyle ki Osmanlı devletinin yıkılması ve hilafetin lağvıyla beraber siyasal otorite boşluğu ortaya çıkmıştır. Buna Müslümanların uzun tarihinden bakınca *siyasalın düşüşü* adını verebiliriz. Çünkü tarih boyunca Müslüman toplumlarda şer-i şerife bekçilik yapan siyasal otorite ilk defa düşmüştür. İkinci olarak, bütün Müslümanları ortak bir siyasal tahayyülde tutan halifelik düşüncesi çözülmüştür. Böylece ümmet toplumu ilk defa ortak siyasal muhayyel içinde kendini idrak etme davranışından uzaklaşmaya başlamıştır. En azından asırlar boyunca süren bu zihni alışkanlık, ilk defa bozulmayla tehdit altında kendini hissetmektedir. Üçüncü olarak din ü devlet dengesine dayalı siyaset ve din ilişkileri devlet lehine bozulmuştur.

İttihad-ı İslâm düşüncesi halifeliğin ilgasıyla oluşan siyasal boşluğu doldurmak üzere İslâm Devleti teorisini geliştirmeye başlamıştır. Reşid Rıza'nın halifeliğin yeniden tesisi için verdiği uzun süreli mücadelenin sonuçsuz kalması akabinde bu kavramı geliştirmesi, bu açıdan oldukça anlamlıdır.[32] İslâm Devleti tezi, 1960'lı yıllarda soğuk savaş koşulları altında oldukça ideolojik ve ütopik anlamları yoğun bir biçimde "İslâm nizamı" temasıyla öne çıkacaktır. Seyyid Kutup, Mevdudi, Abdülkadir Udeh gibi Müslüman aydınların ana düşünceleri bunun etrafında hareket edecektir.

İttihad-ı İslâm düşüncesi, değişen tarihsel dönemlere eş güdümlü olarak farklı kavramlar ve farklı kurumsallaşma girişimleriyle beraber devam etmiştir. Türkiye'de Milli Görüş hareketi, Mısır'da ve diğer Arap ülkelerinde Müslüman Kardeşler hareketi başta olmak üzere çeşitli tezlerinde İttihad-ı İslâm söylemlerini öne sürmektedirler. Çoğunlukla İslâmî hareketler İttihad-ı İslâm yaklaşımını dillendirirken, buna karşın devletler nezdinde de İslâm Bankası ve İslâm İşbirliği Teşkilatı gibi girişimleri de bu bağlamda okumak mümkündür.

31 İsmail Hakkı Şengüler, *Mehmed Akif Külliyatı,* cilt: 6, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 450-507.
32 Reşid Rıza, *Hilafet,* Çeviren: Mehmet Çelen, Mana Yayınları, İstanbul, 2010.

İSLÂMCILIK: BİR ADLANDIRMA MESELESİ

D. MEHMET DOĞAN

İttihad-ı İslâm'dan İslâmcılığa

"İSLÂMCILIK" KAVRAMININ vücut bulmasına yol açan gelişmeler için XIX. yüzyılın sonlarına gitmemiz gerekiyor.

"İslâmcılık" farklı seviyede iki ana çizgi olarak XIX. yüzyıl sonlarından itibaren etkili olmuştur. Bilinen ve üzerinde çok durulan Cemaleddin Afganî- Muhammed Abduh tarafından ortaya atılan Panislâmist (İttihad-ı İslâmcı) görüşler etrafında oluşan fikrî-entelektüel "İslâmcılık" ile, daha çok Osmanlı ülkesinde olmak üzere bütün İslâm dünyasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşan halk fikriyatı, batıya karşı bir nevi kendiliğinden (spontan) "milliyetçilik" şeklinde ortaya çıkan görüşler bütünü ve hissiyattır.

İlk olarak zikrettiğimiz akım, düşünce seviyesinde olduğu kadar, hareket olarak da siyasî hedefler gözeten, bunu batı sömürgeciliğine karşı Panislâmcılıkla sağlamaya çalışan bir yaklaşım olmuştur. Bu akımın bütün siyasî etkilerine rağmen, gerçek bir siyasî zemin oluşturamadığı, geniş kitlelere inemediği görülmektedir. Esas itibarıyla bu modernist, akılcı (hatta pozitivist)-selefî bir akımdır ve tasavvufu, tarihî ve kültürel birikime yaslanan halk İslâm'ını dışarıda bırakır.

Buna karşılık halk İslâmcılığı (bunun bir nevi "milliyetçilik" olduğunu söylemiştim) XIX. yüzyılın sonlarında, Sultan II. Abdülhamid'in politik kavrayışı çerçevesinde etkili bir zemin bulabilmiştir. Bu İslâmcılığın, Abdülhamid uygulamaları ile aldığı şekil, Türk modernleşmesinde oynadığı rol, Türkiye'de ancak son yıllarda açıkça dile getirilebilmektedir.[1] Cumhuriyet'in dayandığı "millî irade" kavramının Abdülhamid Han döneminde pekiştiği, Abdülhamid'in İttihad-ı İslâm çerçevesinde bir anlamda millî bir devlet kurumlaştırdığı, "hanedan"ın önüne milleti geçirdiği, bu yüzden kritik bir anda hanedanın değil, milletin ön plana çıktığı, böylece Cumhuriyet'e geçişin kolaylıkla mümkün olduğu savunulmaktadır.

1 Bkz. Kemal H. Karpat: "Cumhuriyet Rejiminin Tarihi Kökenleri Üzerine", *Yeni Türkiye*, 1998, sayı: 23-24, s. 220-228.

"İslâm birliği" anlamında "İslâmcılık", sonradan gösterilen bütün önemsizleştirme gayretlerine rağmen, Millî Mücadele'nin arka planında gerçekten müessir olmuş, fikrî İslâmcılığın Türkiye'deki en etkili ve şöhretli ismi Mehmet Akif, "İslâm şairi" olarak Millî Mücadele'ye katılması için bizzat Mustafa Kemal Paşa tarafından Ankara'ya dâvet edilmiştir. Mehmet Akif bu dâvete icabet etmiş, İttihad-ı İslâm akımının yayın organı sayılan *Sebilürerşad* dergisi (TBMM kayıtlarındaki ifade ile, *"Sebilürreşad ceride-i islâmiyesi"*) üç yıl boyunca Ankara'da yayınlanmış, TBMM tarafından maddî olarak desteklenmiş ve dağıtılmıştır.

Millî Mücadele'nin başlangıç safhasında, bilhassa İngilizlere karşı İslâm dünyası ile dayanışma, böylece Anadolu'daki hareketin İslâm âleminde meşrulaştırılması, buna karşılık sömürgeci güçlerin büyük bir İslâm ihtilali ile tehdit edilmesi yönünde faaliyetler bilhassa dikkati çekmektedir.[2] Ankara'da Mustafa Kemal Paşa tarafından yayınlanan *Hâkimiyet-i Milliye*'nin başyazılarında Ankara'nın "İslâm kıyamının (ayaklanmasının) karargâh-ı umumisi (genel karargâhı)" olduğu belirtilmiştir.[3]

Türkiye'nin Millî Mücadele'den sonra milletlerarası sisteme eklemlenmesi süreci, yani "Yakın Şark İşleri Konferansı" (Türkiye'deki resmî adlandırma: "Lozan Konferansı") dinî nitelikli yaklaşımların ve İslâmî-İslâmcı düşüncenin sonunu getirmiştir. "İstiklâl Marşı"nı ısrarlı teklif üzerine yazan ve Millî Mücadele'nin fikrî kahramanlarından biri olan Mehmet Akif, Cumhuriyet'ten sonra, global sisteme uyum zorlaması ile tamamen saf dışı bırakılmış ve hatta Türkiye'de yaşama ortamı yok edilmiştir.

1925'te Takrir-i Sükûn kanunu ile *Sebilürreşad*'ın kapanışı, Türkiye'de dinî ve İslâmî düşüncenin yayın mecrasının yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bu itibarla 1939'da Nurettin Topçu'nun, dinî tefekkür unsuru olarak alan yazılarıyla *Hareket* mecmuası, yeni bir zemin açmıştır. Bu zemin Türkiye'deki düşünce kısırlığı yüzünden entelektüel kesimler dışında çok fazla etkili olamamıştır. Daha sonra (1943'den itibaren) Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su, daha vulger-siyasi dinî unsurlar ihtiva eden bir süreli yayın olarak ortaya çıkmıştır.

Türkiye'de Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte "İslâmcılık" düşüncesinin en önemli düşünürü olan Nurettin Topçu, iki "İslâmcılık"tan ikincisine yakın durmuştur. Tahsili, fikrî kapasitesi ilk bakışta birincisine yakın düşmesini gerektirir, fakat o bu fikriyattan uzak durmuş, milliyetçilik düşüncesinin Türkiye'deki gerçek ve tabiî zeminlerini araştırmış ve bu yüzden de tarih, kültür ve medeniyet kavramlarına ağırlık tanımıştır.

Topçu'yu 1960'larda belirmeye başlayan ideolojik İslâmcılıktan ayıran en önemli unsurlardan biri tasavvuftur. Topçu, Türkiye'ye döndükten sonra Nakşiben-

2 Salahi R.Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika.* 2 C. 1987; D. Mehmet Doğan, *Camideki Şair Mehmed Âkif,* Yazar Yayınları, Ankara, 4. Baskı, 2009, s. 83-93.

3 D. Mehmet Doğan, *İslâm Şairi, İstiklâl Şairi,* Yazar Yayınları, Ankara, 2008, s.. 69-70.

diliğin bir kolu ile ilişki kurmuştur (Gümüşhanevî tekkesi, Abdülaziz Bekkine Efendi). Onun fikriyatında tasavvuf önemli yer tutar. Topçu'nun 1970'lerde ortaya çıkan dinî-İslâmcı siyasî oluşumlara sıcak bakmadığı da bilinmektedir.[4]

Buna karşılık Topçu, bir taraftan anti-materyalist ve anti-komünist bir düşünce zeminine yaslanırken, öte taraftan "sosyalizm" kavramını fikriyatında önemli bir yere sahip kılmıştır. "İslâm sosyalizmi", "Müslüman Anadolu sosyalizmi", "Anadolu İslâm sosyalizmi", "İslâm'ın ruhçu sosyalizmi" gibi kavramlaştırmalarını, soğuk harbin kavramlar savaşı döneminde bulunduğu yer itibarıyla, cesaretle kullanmıştır. Dinî hareketlerin neredeyse tamamıyla kapitalist nizam tarafında durduğu bir dönemde, Topçu, sosyalizmi savunarak da İslâmcılardan ayrılmıştır. O sosyalizmini, *"Bizim sosyalizmimiz İslâm'ın ta kendisidir. Dâvamız İslâm ahlâkına dayanan bir cemiyet düzeni kurmaktır."* cümleleriyle tamamen dinî çerçevede tanımlar.[5]

Topçu'nun milliyetçi ve İslâmcı düşüncesinde Osmanlı dönemine yapılan atıflar önemli yer tutar. Osmanlı döneminin dışlandığı bir sırada cesaretle Osmanlı tecrübesinin değerine vurgu yapar.

"İslâmcılık" Bir Tercüme Problemi mi?

Başlangıçta belirttiğimiz gibi, kavramın geçmişi bir buçuk asır öncesine götürülebiliyor. Tabiî, bu adla değil. "İttihad-ı İslâm" (İslâm birliği), XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlının ve dünyanın gündemine giriyor.

"İttihad-ı İslâm " Müslüman toplumun bir savunma refleksi. Sanayi devriminden sonra vahşî kapitalizmin sömürgeleştirme iradesi bütün dünyayı kaplar hâle geliyor. Osmanlı ve İran dışında Müslüman toprakları sömürgecilerin kontrolüne giriyor.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı Devleti, İslâm dünyasının kenarındaki devletlerden ve topluluklardan gelen ve istiklâlleri ve İslâmî hayat tarzlarının, kimliklerinin korunması yönünde destek talepleri ile karşılaşıyor. Siyasî bir kurum olan hilafeti temsil eder konumda bulunan Osmanlı Devleti Java, Sumatra, Komor, Doğu Türkistan vb. yerlerden gelen taleplerle karşı karşıya kalıyor. Emperyalizme karşı güçlü bir Müslüman cephe meydana getirilmesinin yarar sağlayacağı görüşü kitleler arasında yaygınlaşıyor.

İslâmcılık, "İttihad-ı İslâm"cılığın veya onun Fransızcası "Panislâmizm"in (ya da kısa söylenişi "İslâmizm"in) tercümesi sayılabilir mi? Öyle ise, çok doğru bir tercümesi değildir ve şimdi konuşulan "İslâmcılık", Osmanlı ve sonrasının, sonradan "İslâmcı" ilân edilen düşünürlerinin yolundan hayli farklıdır.

4 Nurettin Topçu, "İslamı Sömüren Siyaset", *Fikir ve Sanatta Haraket*, 1971, sayı: 61-62

5 Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı,* 1968.

Yani daha açık bir ifadeyle, bugün geriye dönük şekilde “İslâmcı” olarak adlandırdığımız Namık Kemal’den Said Halim Paşa’ya, Mehmet Akif’e, Ahmet Naim’e, Bediüzzaman’a, Necip Fazıl’a, Nurettin Topçu’ya... bir silsilede yer alan düşünce adamları kendilerini hiçbir zaman “İslâmcı” olarak adlandırmamışlardır.

“İslâmcılık” kavramının açıkça kabul görmesi 1960’ların çatışmalı ideolojik zemininde mümkün olmuştur. Çeşitli ideolojiler karşısında bazı ideolojik düşünen dindarların bu adlandırmaya sahip çıktıklarını, yapıp ettiklerini böyle tanımladıklarını söyleyebiliriz.

İslâmcılığın Fikir ve Kavramlaştırma Zemini

Bu İslâmcılık, ideolojik söylemlerini genellikle soldan, batı (kapitalizm) karşıtı Sovyetik yapılardan devşirmiştir. Yaygın Müslüman tutumunun dışında kendini konumlandırarak “radikallik” yaftasını kendine yakıştırmıştır. Bu vasfıyla da, dinin özüyle, geleneğiyle ilişkileri bir hayli sıkıntılı olmuştur.

İslâmcılık gerçekçi zeminler yerine ütopik muhtevalara yakın durmuştur.

Batılılar “ütopya” derler, Türkçesi “hayal ülkedir”. Yüzyıllar boyunca sayısız “ütopya” üretilmiştir. Nazarî olarak en iyi, en güzel, en hatasız... kısaca mutlak iyi, güzel bir ülke düşünülür, tasarlanır, yazılır, çizilir.

Ütopyaların kısmen de olsa uygulamaya dönüştürülebileni azdır. Mesela Marks’ın “komünizm”i bu kısmen uygulanmak istenenler arasındadır. İnsanlığa sonsuz saadet getirmek iddiasında olan bu ütopyanın uygulamasının başı da sonu da kan ve ateş olmuştur...

İnsan aklının varabildiği sınırları zorlayarak böyle bir ülke tasarlamak zihni açar belki. Yani bir nevi düşünce idmanı... Batılıların “saynsfikşın” dedikleri, Türkçe olarak “hayalbilim” veya “kurgu-bilim” olarak nitelenen üretimler de bir bakıma ütopya geleneğine yaslanır. Fakat, dünya iyi ve kötü, güzel ve çirkinin ve başka zıtlıkların bir arada bulunduğu bir mekândır. Bu mekânda insanların varlık sebebi imtihandır. Hayal-ülke bu dünyada mümkün değildir. Mümkün olduğu anda dünya dünya olmaktan çıkar...

Hayal ülke “cennet” düşüncesinin dünyevileştirilmesidir belki de.

“Müslüman Ütopyası”

Müslüman ütopyasından söz edildiğinde ilk akla gelenler Kur’an’ı Anayasa sayan, başkenti Mekke olan, dili Arapça, bayrağı kelime-i tevhid...olan tek bir devlet olabilir. Tabiî ki bu ütopya bir yirminci yüzyıl ütopyasıdır. Daha önceki yüzyıllarda böylesine tahayyüllere rastlanmamasının sebebi, batılı ütopyalardan etkilenmenin çağımızda ortaya çıkmasındandır.

Böyle bir devletin, hatta Asr-ı Saadet'te dahi olmadığı, söylenebilir. Çünkü Asr-ı Saadet cennetin dünyada yaşandığı bir dönem değildir. Asr-ı Saadet Peygamber Efendimizin manevî kuşatıcılığının, risaletinin saadet kazandırdığı bir dönemdir. Ama o çağda ve hem de İslâm toplumunda iyiliklerle kötülükler, güzelliklerle çirkinlikler bir arada bulunmuştur. Şüphesiz, güzelliklerin ve iyiliklerin nisbetinin bütün sonraki çağlardan en yüksek olduğu dönem Asr-ı Saadet olmalıdır. Bir daha da öyle bir çağ idrak edilmeyecektir. Yani "Asr-ı Saadet" biricik olmaya devam edecektir.

Kur'an-ı Kerim bir ütopya devleti öngörmemektedir. Mekke'nin İslâm devletinin başkenti olması dinî bir zorunluluk değildir. Kur'an "anayasa" değildir. Devlet için Arapça şartı yoktur vs. vs. Fakat son yüzyıla kadar İslâm dünyasında zuhur eden bütün devletlerde resmi dil değilse de (bildiğimiz kadarıyla) ilim dili Arapça olmuştur.

İslâm devletini veya toplumunu ütopyaya indekslemek bazı İslâmcıların yaptığı bir yanlıştır. Sünni İslâm, dini ütopik tahayyüllerle karıştırmaktan kaçınmıştır. Şiilik ise, ütopya zemini üzerinde varlık kazanır. Ütopyaya yakın bir İslâm tarihi Hz. Peygamber'den sonra şöyle tahayyül edilebilir: Peygamberimizin halefi/halifesi Hz. Ali olmalı idi. Hem biyolojik yakınlık, hem manevî yakınlık bunu gerektiriyor gibi görünür. Ardından onun oğulları ve sülalesinin gelmesi tabiî idi...

Düşünün bir: Bugüne kadar devam eden bir kutsal soy saltanatı...

Böyle olmadı... Allah böyle olmasını irade etseydi elbette olurdu. Farklı bir İslâm tarihi yaşandı. İlk halife Hz. Ebubekir oldu. Hz. Ali halife olduğunda da hilafet onun soyundan devam edemedi. Emeviler, ardından Abbasiler İslâm devletini temsil ettiler. Bu devletlerin şöyle veya böyle olmaları neticeyi değiştirmez.

Zihnî, spekülatif olanla gerçekliği tefrik etmek zorundayız. En iyiyi, en güzeli, mükemmeli arzu etmek ve onun için çalışmak başka, öyle olmazsa şu olmaz, bu olmaz demek başkadır. İslâmî endişelerle ortaya konulmuş zihin ürünlerini İslâmî saymak, dinden addetmek daha da başkadır...

İslâmcılık ve Siyaset

Türkiye için düşünüldüğünde, İslâmcı radikalizm siyasî zeminde neşv ü nema bulmasına rağmen, siyasî hedeflerini doğru belirleyememiş, otoriterliği aşan bir totaliterlik ve antidemokratik bir yönetim tarzı ile kendini ifade etmek yolunu seçmiştir. Bu konumuyla kendini "İslâmcı" olarak adlandırmayan/ adlandıramayan fakat, İslâm'la alâkasını gizlemeyen siyasî akımın belirleyicisi olmaktan çok engelleyicisi konumunu benimsemiştir.

Siyasî hayatımızda dinî referanslı siyasetin 1970'ler sonrasında ortaya çıkması ve güç kazanması, bir süre İslâmcılığı etkilememiş, iktidar ihtimali belirdikten sonra bu yaklaşımda belli ölçüde değişiklikler ortaya çıkmıştır. Ancak 28 Şubat 1997 darbesinin İslâmcılığın sonunu getirdiğini söyleyebiliriz. Sürekli dış atıf

merkezlerine bakan, kâh Libya, kâh İran, kâh Afganistan veya başka bir ülkeden hizalanan İslâmcılığın Türkiye zeminine oturması bir türlü mümkün olamamıştır. (Bu üç atıf merkezinin de zaman içinde çöktüğünü unutmayalım.)

28 Şubat'a gelindiğinde, dünyada örnek alınacak, atıfta bulunulabilecek bir ülke veya hareket de kalmamıştır. İran'ın "Şiî millî devlet" vasfının artık gizlenemeyecek şekilde ortaya çıkması, "İran (İslâm) İnkılâbı"nın etkisini tedricen bitirmiştir.

İslâmcıların 28 Şubat yıkımından sonra, dinî referanslı siyasetin umulmadık başarısı üzerine siyasete daha yakın durur hâle geldikleri görülmektedir.

Yakın zamanda, İslâmcılığı parlatan, bir pâye alarak benimsenmesini kolaylaştıran, Arap dünyasında 2010'larda başlayan hareketlenme olmalıdır. Bu hareketlenmenin arkaplanında neredeyse yüz yıldır bastırılmış dinî akımların rolü ihmal edilemeyecek nisbettedir. Nitekim, bu zamana kadar seçim yapılabilen Arap ülkelerinde uzun süre sistem dışına atılan İslâmî hareketler büyük başarılar kazanmıştır. Türkiye zeminine tam oturamayan İslâmcılık bu yüzden kendini özdeşleştirecek yeni bir alan bulabilmiştir.

Burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus var: Doktriner İslâmcılık, ülkesiyle sorunlu, "din"le sorunlu ve siyasetle sorunlu bir akımdır. "Halk İslâmcılığı" diyebileceğimiz, sosyal ve siyasal alanda kendini gösteren, göstermekle kalmayan iktisadî ve siyasî hedeflere yönelerek başarı kazanan akım Türkiye'nin geleceğini belirleyebilecek güçlü bir hamle yapmıştır. Oysa "İslâmcı"lar böyle bir sonucu hiçbir zaman derpiş etmemişler, öngörmemişlerdir.

Bunun Türkiye'de başarılabilmesi gerçekten önemli bir sonuçtur. Çünkü Türkiye, İslâm dünyasında İslâm'la alâkasını kestiğini resmen ilân eden, bunu da "laiklik"le açıklayan ve ideolojisini yapan tek ülkedir. Arap devletlerinin büyük çoğunluğu esasında laik-din karşıtı tavra sahip olmakla beraber, hiçbirisi bunu açıkça ilân etmek yolunu tutmamıştır.

Türkiye'nin "halk İslâmcıları" her halükârda hayatın ve siyasetin içinde kalarak zoru başarmışlardır. Sonuç "İslâmcı"ların değil, sıradan Müslümanların başarısı olarak görülmelidir.

Bu durum Türkiye Cumhuriyeti'nin meşruiyet krizinin çözümüne yaklaşıldığının bir belirtisi olarak yorumlanabilir. Türkiye Devleti bin yıldır meşruiyetini dinden almış, "din ü devlet, mülk ü millet" şiarı olmuştur.

Dinin Cumhuriyet'ten sonra meşruiyet tanımlanmasından çıkarılması ciddî bir boşluk meydana getirmiş ve bu da ideoloji ile doldurulmaya çalışılmıştır. İdeolojinin geçerlilik zeminini kaybettiği bu dönemde sentetik meşruiyet tanımlamasının sonuna gelinmiştir. Türkiye yeni yapacağı anayasaya laikliği -zarureten- koysa bile, dinle ilgili tanımlamaları daha belirgin bir şekilde yapmak zorunda kalacaktır.

Asıl mesele, kendine "İslâmcılık" pâyesi verenlerin bu konular üzerinde düşünmekte geç kalmaya devam etmeleridir!

İslâmcılığı Geriye Yürütmek!

Hukukun temel prensiplerindendir, "mâkabline şâmil olmamak"...Yani bir kanun hükmü, yürürlüğe girdiği andan itibaren geçerlidir, geçmişe doğru yürütülemez. Buna rağmen hukuku geçmişe doğru yürütmek eğilimi dayanılmazlığını korur. En kabasını, 12 Mart 1971 muhtırasından sonra idareye ayar çeken derbeciler yapmışlar ve "mâkabline şâmil kanun" çıkaracaklarını bangır bangır ilân etmişlerdi!

Sosyal ilimlerde, sosyal ve siyasî alanlarda, ideolojik yapılarda geçmişe yürümek ise, neredeyse vazgeçilmez bir prensiptir.

Bir çok görüş, akım, hareket kendine bir geçmiş arar ve doğru veya yanlış, bulur. Hiç bir sosyal veya siyasî hareket sadece bugünün mahsulü olduğunu söylemez.

Geriye yürümenin en dehşet verici örneklerini ünlü İngiliz romancı George Orwell *1984* romanında vermiştir. Mevcut durumu iyi göstermek için, geçmişin belgelerini, hatta basılı malzemelerini değiştirmek! "Büyük ağabey"in, diktatörün, tasfiyeye tâbi tuttuğu yakınlarını eski basılı malzemelerde yer alan toplu resimlerden çıkarmak!

Göründüğü kadarıyla mesele şu: İslâmcılık bugünün vasatında bir pâye olarak yorumlanıyor ve bazı "İslâmcılar" kendi tarihlerini sonrakilerin takdirine bırakmadan yazmak istiyor.

Böyle bir çaba içinde olununca, geçmişe doğru gidilmesi, bir takım arkaik bulgulara ulaşılarak bugünün taleplerine göre yorumlanması/anlamlandırılması kaçınılmaz hâle geliyor. Bu eğilimin bizi İslâm'ın ilk dönemlerine götürmesi kaçınılmaz. Bir anlamda İslâmcılığın öncelikli yaklaşımı "selefilik" bunu gerektirir. Dinin özü ve bu özü yaşayan ilk temsilcilerine, hatta Hz. Peygamber'e kadar gitmek eğilimi zorunlu olarak aynı istikameti gösterir. Nitekim, tarikatlar tamamen farklı bir saikle, iki koldan bunu yaparlar: Hz. Ebubekir ve Hz. Ali, bir çok tarikatın silsilesinin başında yer alır.

İttihad-ı İslâm "İslâmcılık" mıdır?

Modern dönemlere mahsus bir kavram olan İslâmcılığın geçmişini Türkiye'den ve Türkiye üzerinden okuyoruz, fakat bunun çok fazla farkında değiliz.

Modern Arapçada "İslâmcılık" kelimesini tam olarak karşılayan bir kelime yok. "İttihad-ı İslâm " (İslâm birliği) XIX. yüzyılın sonlarına doğru, İslâm coğrafyasında yaygınlaşmış müşterek bir kavramdır. Bu kavram etrafında dile getirilen görüşler batıda "Panislâmizm" veya kısaca "İslâmizm" olarak adlandırılmıştır. "İslâmcılık" bu Fransızca ibarenin tercümesi olabilir. "İslâmcılık" kavramını 1913'te ilk defa Ziya Gökalp'ın kullandığı, "İslâmcı" addedilen Ahmet Naim Bey'in de bu adlandırmaya itiraz ettiği biliniyor.

Bugün "İslâmcılık" akımının büyükleri arasında sayılan hiç bir isim kendisini bu şekilde tanımlamamıştır. Sadece Cumhuriyet öncesi değil, Cumhuriyet sonrasının fikir ve hareket adamları için de bu tavır söz konusudur.

1960'lardan sonra Türkiye'nin keskin ideolojik akımlarla karşı karşıya kaldığı çatışma ortamında, bu kavramın olumlanarak kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Yine de "İslâmcı" olarak adlandırılan birçok şahsiyet, bu tanımlamayı kendisi için kullanmaktan imtina etmiştir.

İslâmcılık bizim için bir kulak alışkanlığı. Buna karşılık "Hıristiyancılık" veya "Yahudicilik" adlandırmaları garip durmuyor mu? Hıristiyancılık veya Yahudicilik kelimelerinin anlam alanından İslâmcılığa bakınca işin tuhaflığı daha iyi anlaşılmıyor mu?

Sorular, Sorular

Modern dünyada hedef "İslâmlaşmak" mı, "İslâmcılaşmak" mı olmalıdır? "Elhamdülillah Müslüman'ım" mı demeliyiz, "Elhamdülillah İslamcıyım" mı?

İslâmcılığın İslâmî olmak zorunluluğu var mıdır?

Müslümanken İslâmcı olmak bir terfi midir?

İslâmcılığın modern dönemde ideolojik bir akım olarak, dinin alanları üzerinde söz sahibi olma çabasını nasıl anlamalıyız? Dinin künhüne vakıf olmadan dine ve dindarlara yön verme iddiası nasıl yorumlanmalıdır?

İslâmcılar, dinî birikimi ve samimiyetiyle tebarüz eden büyük şair Mehmet Akif'in bir beytini çok kullanırlar,

> *Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı*
> *Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı*

Fakat Akif sadece bunu söylememiştir ki, hemen peşinden

> *Kuru da'vâ ile olmaz bu, fakat ilm ister;*

Demiştir. Kim okur, kim dinler!

İslâmcı enerjinin önemli bir kısmı, dindarları İslâmcılığa sevk etmeye harcanmıştır. Yaşanan dinin hataları, yanlışları üzerinden dindarlara şiddetli hücumlar yapılmıştır.

İslâmcı Hareket mi, İslâmî Hareket mi?

Türkiye ve İslâm dünyasında "İslâmcı hareketler"den çok, "İslâmî hareketler"-den söz etmek anlamlı olabilir. Türkiye dışında bunun böyle olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

Batı Türkçesinde "İslâmcı" kavramı kullanılırken, doğuya gittikçe Müslümancı/Müslümançı kavramının öne çıktığını da hatırlatmak istiyoruz. Yani inanç/din üzerinden adlandırma yerine, bu inanca sahip olanlar üzerinden bir adlandırma. Belki de doğru olan budur. İslâm'a nisbetle değil de, Müslümanlara nisbetle bir isimlendirme...

Kim "İslâmcı"?

"Kim İslâmcı" sorusuna verilecek cevap, "sadece dindarlar, mütedeyyinler, sıkı Müslümanlar" olabilir mi?

Dindarlıkları tartışmalı isimler veya kendini başka şekillerde tanımlamayı seçenler, görüşleriyle, fikirleriyle "İslâmcı" sayılabilir mi?

Yahya Kemal'den, Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Cemil Meriç'e ve Erol Güngör'e kadar önemli bazı isimler bu gözle bir değerlendirmeye tâbi tutulabilir mi?

İslâmcılık, pür dinî bir hareket olarak görülmemelidir. Modern zamanlarda batı tasallutuna karşı Müslüman toplumun değerlerini referans alarak görüş geliştiren, fakat radikalliği kendine yakıştıran İslâmcılarla bir ilişkisi olmayan fikir adamları da bu kategoride değerlendirilebilir.

Eğer, "İslâmcı" yerine "İslâmî" kelimesini seçse idik, o zaman bu tasnif geçerliliğini kaybedebilirdi.

Normalleşme: İslamcılıktan İslâm'a

Bütün bu anlattıklarımız İslâmcılığın ancak bir dönem adlandırması olduğunu ortaya koyuyor. XIX. yüzyılda, Türkiye'de İslâm'ın öğretilebilirliği resmen ortadan kaldırılmış, yaşanabilirliği de sıkı tahditlere tabi tutulmuştur. Böyle bir dönemden sonra, dinin öğretilebilirliği ve yaşanabilirliği uzun bir süreç içinde belli çerçevelerde yeniden mümkün hale gelmiştir. Bu dönem boyunca, Müslümanlık halkın zor şartlarda yaşattığı bir inanç pratiği iken, aydınlar kendilerini bu pratiğin üstünde bir ideolojik üslupla ifade yolunu seçmişlerdir. Bu hem köklere iniş için kolaylık sağlamakta, hem de modern görünüm için elverişli olmaktadır. Dönemin verileri kullanılarak dinde normali zorlayan bir yaklaşım olarak İslâmcılığın yaşanan hayatla ilişkisini kurmanın zorluğunu, oradan nereye gelinmesi gerektiğini bir cami hocasının hatıralarından aktarmak istiyorum. Allahtan rahmet dileklerimle...

Davut Özgül'ün Hatıraları: *Bir İnsan Biriktirdim*

> "1981 yılında ilk kez İktibas dergisi ile tanıştım. Daha sonra bazı kitaplar okumaya başladım. Seyyid Kutub'u, Ali Şeriati'yi o yıllarda tanıdım. Okulda hocalarımızın genel anlamda tavsiye ettikleri kitaplar bu çerçevedeydi. O günlerde pek sorgulamadık ama tek yönlü bir okumanın doğru olmadığını şimdi daha iyi anlıyoruz. Keşke o gün başka insanları da okuma şansımız olsaydı. Sağ ve sol tabir edilen dünyanın beslendiği kaynakları biz de okuyabilseydik. Çünkü o okumaları 20 sene sonra yapınca, buruk bir acıyla birlikte geç kalmışlığınızı hissediyorsunuz."
>
> "Kullandığımız dil alabildiğine soyut, alabildiğine kitabî ve içinde yaşadığımız topluma alabildiğine yabancıydı".... "Tercüme eserler bir yönüyle bize katkıda bulunurken, bir diğer yönüyle bu toplumda var olan zeminimizin de kaybedilmesi anlamına geliyordu. O yüzden kimselerle anlaşamıyorduk."[6]

6 Davut Özgül, *Bir İnsan Biriktirdim*, Okur Kitaplığı, İstanbul, 2012.

OSMANLI KADIN HAREKETİNDE İSLÂMCI TEMALAR

YILDIZ RAMAZANOĞLU

TANZİMAT'LA İLGİLİ düzenlemelerin Osmanlı toplumundaki etkilerinin açıkça görüldüğü ve Sultan Abdulaziz'in (1830-1876) Osmanlı İmparatorluğu'nun başında bulunduğu yıllar, (1861-1876) kadınlar için de değişimin başlangıcı oldu. 1839'da Tanzimat'ın ilanıyla başlayan idari ve siyasi değişim dolaylı yoldan da olsa kadın meselesinde kıvılcımlar çaktı. Tanzimat-i Hayriye fermanında kadınlar için doğrudan hükümler ve maddeler yoktu ama ferman yeni bir zihinsel yapılanma için dönüm noktası idi ve kadınların dış dünyayla ilgilenmeye, kendi üzerlerine düşünmeye başlamalarına sebep oldu. O zamana kadar İslâm dini adına getirilen yasaklar ve izinler sosyal hayatı belirlemede başat unsurdu. Dönemin aydınları yeni toplumsal hayatta kadının nasıl yer alacağına dair yazılar yazmaya İslâm adına ortaya konan pratikleri tartışmaya başladılar.

Orta sosyokültürel sınıfın kızları için Sıbyan mektepleri, rüştiyeler (1859), Kız Sanayi Mektebi (1865), Dar'ül Muallimat (1870) açıldı. Üst sınıf kızlar ise eve gelen özel hocalarla eğitim görüyor, Fransızcanın yanı sıra bir enstrüman çalmayı öğreniyorlardı ki, genelde piyanoydu. Abdülaziz'in kızlarının piyano çalması diğer konaklarda da bu faaliyetlerin hızla yayılmasına neden olmuştu.

Terakki gazetesi 1868'de Filip Efendi ve Ali Raşit tarafından kurulmuş ve haftada iki gün çıkan ve dönemin bütün meşhur kalemlerini bünyesinde toplayan bir gazetedir. 1869'da hafta sonları kadın eki çıkarmaya başladılar. *Terakki-i Muhadarat* her ne kadar sahibi ve yazarları erkekse de kadınlar için çıkarılan ilk özel matbuattı ve yönetimin erkeklerde olmasını telafi için kadınlar sayısız mektuplar yolladılar. Osmanlı kadını ne düşünür, hayata dünyaya aileye devletin başından geçenlere nasıl bakar, işte bu konuda kendi dillerinden birinci elden ilk kayıtlar ve varakalardır bu mektuplar. Ayşenur Kurtoğlu bu eklerin kütüphanede 48 sayı olarak bulunduğunu bildiriyor.[1]

1 Ayşenur Kurtoğlu, "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri", *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü,* (ed.)Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.

Eklerdeki yazılarda daha çok kadınların ahlâkının güzelleşmesi fikri, çocuk terbiyesinin de bunun önemli bir parçası olması, kadının ahlâki güzelliğinin fiziki güzelliğinden önemli olduğu düşüncesi zikredilir. Kadınların elbiselerine ve fiziki güzelliklerine harcanacak emek ve zaman ahlakî eğitimlerine harcanmalı bunun da esası İslâmî terbiye olmalıdır. Mektup yazan kadınların savunduğu toplumsal yapının temelini İslâmî ilkeler oluşturur ve bunu sağlamak için gerekirse bu konudaki kitap eksikliği Arapça matbuattan mezhebimize uygun şekilde tercüme yoluyla sağlanmalıdır.

Kurtoğlu'na göre Tanzimat döneminde kadını Hıristiyan kültüründeki gibi ifade etmek gelenek olmuştu. Küsche (mutfak), Kirsche (kilise), Kinder (çocuk) formülü işliyordu: İyi eş, iyi anne, iyi Müslüman. Burada eş olmak en çok mutfakla eşleşiyor. Mutfaktan çıkmayan kadın muteber sayılıyor. Toplumsal olarak kadın ve erkeğin hayat alanlarının birbirinden bu kadar ayrı olduğu bir zamanda kadın ekine yansıyan, haliyle, kadının ev içinde bile olsa ahlaki özeliklerine bu kadar vurgu yapılması ve hayati önem verilmesi, ahlaki çözülme konusunda önleyici tedbirlerin ne kadar gerekli görüldüğünü göstermekte. Anlaşılan değişim talepleri fark edilmiş ve kadınların kontrolden çıkmamasının bilinen değerlerin sürdürülmesinin telaşı başlamıştı. En çok üzerinde durulan şeylerden biri de şüphesiz tesettüre riayetti. Bu konuda devlet eliyle düzenlemeler yapılmış kararnameler yayınlanmış.

Kadınların tesettürünün onun toplumsal yaşama dâhil olmasının ve eğitim almasının önünde bir engel olup olamayacağı tartışmaları şekil ve el değiştirerek bu günlere kadar geldi. *Terakki- i Muhadarat*' a yazan Rabia Hanım eşitlik ve tesettür düşüncesini iç içe geçirerek bir yazısında dile getirir:

> "El ve ayak ve göz ve akl gibi vesaitte bizim erkeklerden ne farkımız vardır. Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsiyetçe olan mübayenetimiz mi bu halde kalmaklığımızı intaç eylemiştir. Bunu hiçbir akl-ı selim kabul etmez."[2]
>
> "Noksan-ı maarifetimizi intaç eden hal-i mesturiyet-i meşruamızdır denilmek istenilirse ona da taşralarda bulunan hemcinslerimizi irae etmekle iktifa ederim. Zira bunlar erkeklerine yine ziraat-i felahet vesair her nevi hizmetlerde muavenette kusur etmeyip erleriyle müşterektirler. Başlı başlarına kendilerine mahsus olan pazarlarda ahz-u ita bile ederler. Demek ki ticaret ve maarifete ve mesai ve mehasine mesturiyet mani değilmiş."[3]

Evlilik meselesi de gündemdeki konulardan biridir ve Batı ülkelerindeki gibi resmi bir devlet kurumunda kayıt altına alınarak gerçekleşecek nikâhın dini vecibeyi de ihtiva edeceği düşüncesi dillendirilmiştir. Fransa'da bu şekilde gerçekleştirilen resmi nikâhlar örnek alınmıştır:

2 Kurtoğlu, *a.g.y.*, s. 33.
3 Kurtoğlu *a.g.y.*, s. 33.

> “Evlenecek adamlar divan-ı hükümete giderek azm-i teehhülde bulunduğunu hükümete malbeyan...kendinin ve madamasının isimlerini defter-i mahsusuna kaydettirir, ve bu suretle olan teehhül yine dini ve şerri itibar olunur idi. Bu hal bilahare İtalya‘ya ve bu aralık Avusturya ve İspanya’ya dahi sirayet etmiştir ve eski adât yalnız İngiltere’de kalmıştır.”[4]

Bu dönemde çok eşliliğin (taadüd-ü zevcat) kültürlü ailelerde neredeyse ortadan kalktığı ve tek eşliliğin esas olduğu anlaşılıyor yazılardan. İslâm’ın bunu yasakladığı söylenmiyor ama bir tenzilden, illa ki gerçekleşecekse de adaleti sağlamanın zorluğundan bahsediliyor. Avrupalılara bu konuda birçok cevap üretilmeye çalışılmıştır.

Müslüman kadınların inkişafının yolunun açılması için kadınlar harekete geçer ve nasıl bir yol izleneceğine dair kafa yorarlar. *Kadınlar Dünyası* dergisine yazan Emine Seher Ali, “Tesettür Meselesi” adlı yazısında (12 Mayıs 1329, no. 39 s. 1-2), tesettürü kınayanlara da tesettürü bir bariyer olarak kullanıp kadınların hakkını çiğnemeye kalkışanlara da cevap verir:

> “Kadınların tesettürü fena imiş, lüzumsuz imiş, daha bilmem ne imiş. Bunların hepsi boş. Tesettür aleyhinde bulunanlara, evvela maksad-ı tesettürün ne olduğunu öğrenmelerini tavsiyeyi kendimize vazife biliriz. Tesettür dini bir meseledir. Binaenaleyh dinsizlerin bu meseleye burunlarını sokmaları kendilerini mutazarrır eder. Biz dini, şeriatın bahşettiği mevkii, örf ve adâta kurban etmek fikrinde değiliz. Şeriat-ı garra-i Muhammedi’de (şeriatta) mevkiimiz neresi ise bize onu versinler.”[5]

Burada örtüden taviz verilemeyeceği ama geleneklerle boğulup kadınların İslâm’ın açtığı yolda ilerlemesinin de önüne geçilemeyeceğini vurgulamakta ve üçüncü bir yoldan ilerleyen kadınların ipucunu vermektedir.

Osmanlı’dan Cumhuriyete Etkin Kadın Profilleri

Çok Yönlü Bir Kadın Emine Semiye (1864-1944)

Ahmet Cevdet Paşa’nın kızı, Fatma Aliye’nin kız kardeşi olan Emine Semiye, evde Türk ve yabancı öğretmenlerle mürebbiyelerle özel eğitim aldı ve genç yaşta Arapça Farsça Fransızca öğrendi. Babası zaten devrin en önemli tarihçi edebiyatçı ve akil adamlarından biriydi.

Yazma sebebini kişiliğini temsil edecek bir vasıta olarak açıklar. Eserlerini ise hayatındaki manevi abideler olarak görür. Kitapları toplum yararı için yazmakta, romanlardaki ibretli olayların okur üzerinde etkili olması halinde romanın

4 Kurtoğlu, a.g.y., s. 35

5 *Kadınlar Dünyası*, (1-50. Sayılar), cilt:1, Yayına hazırlayanlar : Fatma Büyükkarcı Yılmaz, Tülay Gençtürk Demircioğlu, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.

amacına ulaşacağını düşünmektedir. En çok da Müslüman kadınların ilim ve fende ilerlemesi, iyi ahlakın yaygınlaşması için vaktini sarfetmek istemiştir. Bu idealler onu ayakta tutmuş, iki mutsuz evliliğe, küçük yaşlarında kaybettiği çocukları yüzünden çektiği acılara rağmen yazmayı sürdürmüştür.

Romanlarında kullandığı isimler bile yarattığı karakterlerin psiko-sosyal yapısıyla müsemmadır; Hidayet, Muhsine, Teveccüh, Müstefit, Cevahir, Müstakim gibi isimler bunlardan bazıları. Hepsi de iyi ve kötü ahlakı, ilim ve hurafe yolunu göstermek, farkları netleştirmek, bizi doğruya götürecek yolu açıklamak içindir.

Hatıralar, gezi yazıları, gündelik hayat yazıları, mektuplar ve hürriyete dair görüşlerini içeren kitaplar yayınlar. Hayatını bir yazar olarak her şeye yazmak üzere bakarak yaşamıştır. Mesela Selanik'te bir çarşıdan geçerken "şayan-ı tahrir bir şey var mı diye bir kez daha baktım" der. Bu has bir yazarın yaşam biçimidir.

1928'de toplanan I. Edebiyatçılar Toplantısı'nda tek kadın olarak bulunuyordu. Burada Hüseyin Rahmi Gürpınar'dan Ahmet Hamdi Tanpınar'a Halit Fahri Ozansoy'a kadar birçok edebiyatçı vardı. Avrupa'ya ve Selanik, Şam gibi şehirlere birçok seyahatler yaptı. İyi bir edebi çevresi, Şair Nigar Hanım gibi önemli dostları vardı.

Emine Semiye kendisini topluma karşı hep sorumlu hissetmiş, hemen her alanda faaliyet göstermiş bir Osmanlı ve öncü cumhuriyet kadını. O her şeyden önce bir eğitimci. Hem özel dersler vererek hem de kadın dergilerinde yazarak kadınları eğitmeye çalışmış. Yoğun savaşların yaşandığı günlerde askerlere yardım kampanyalarına katılmış, gönüllü hemşirelik yapmış, yardım dernekleri kurmuş, ideallerini gerçekleştireceğine inandığı İttihad ve Terakki cemiyetinin faaliyetlerine katılmış, tutuklanma tehlikesi yüzünden Paris'e kaçmış ama Meşrutiyet sonrasında İttihatçılardan yana yaşadığı hayal kırıklığı yüzünden onlarla yolunu ayırıp İttihatçılara tepki olarak kurulan Osmanlı Demokrat Fırkasına dâhil olmuştur.

Balkan, I. Dünya ve Çanakkale Savaşları'nda gönüllü hemşirelik yaptığına dair bilgiler mevcut. Osmanlı-Yunan Savaşı sonrası şehitlerin ailelerine destek vermek amacıyla 1898'de Şefkat-i Nisvan Cemiyeti'ni kurdu. Ablası Fatma Aliye'den daha dişli ve cesur davrandığı söylenir. Selanik'te Hürriyet Meydanı'nda bir nutuk irad etmişti, II. Meşrutiyetin ilanından sonra.

Sosyalizm hakkında da kafa yormuştu Emine Semiye, Osmanlı Demokrat Partisi'nde bu tartışmalara katılıyordu. Karl Marks okumuştu ve Sosyalizm'in kanlı ihtilaller yapmak için olamayacağını, tersine sadece ezilen halk kitlelerini korumak için ortaya çıktığını düşünüyordu. Burada da aileden gelen sağlam İslâmi alt yapı ve birikim, O'nun, bu fikirleri hadislerle ve ayetlerle telif etmesine yol açıyordu. Zulme karşı duruş İslâm'ın şiarıydı sonuçta.

> "Allah Teâlâ hazretleri, fakir ile zenginin hukuku arasına ayrılık gayrılık koymamıştır. Bunun için İslamiyette mal ve mülk sahibi bir kimsenin Allah'ın sair fukara kullarını hor görüp incitmesi şer'an men edilmiştir. Bir lokma ekmek için ömür telef eyleyerek namuskârâne çalışan mütevekkil bir köylünün para biriktirmekten başka hayr-u hasenat gözetmez bir zorba elinde oyuncak gibi evrilip çevrilmesine, sonra da bir garaz sebebine ezilip sürüklenmesine istibdad namı verilir. O biçarenin gördüğü zulümlerden şikâyet için hakkını talep edip söz söylemesine de hürriyet denilir".[6]

Tezlerini Peygamber'in uygulamalarından, Hz. Ömer'in zamanından örnekler vererek İslâm'a dayandırıyor ve İslamiyet'in uhuvvet, hürriyet, adalet ve müsavat üzerine bina edildiğini anlatıyordu yazılarında.

Emine Semiye; Osmanlı kadınının fikrî inkişafının ve dönüşümünün en önemli temsilcilerinden, eğitimci, yazar, politikacı ve kadın hareketlerinde dernek kurucusu. Kız okullarında öğretmenlik ve müfettişlik de yaptı. Son ana kadar Osmanlı ruhunun milleti bir arada tutacağına inandı ama sonunda kendisi de ulus devlet tecrübesini yaşadı. Bu sefer de eldekini muhafaza etmek adına cumhuriyetin kazanımlarını destekledi. Osmanlı kadınlarının Cumhuriyet'i yeterince tartışma imkânından mahrum olduklarını düşünebiliriz. Kazanımlar olarak görülen şeyleri eleştirel bir gözle tartışmak için henüz erkendi ve istibdadın Cumhuriyet adı altında yeniden üretilmiş olması da buna imkân vermiyordu.

Kadın haklarını dini referanslarla açıklarken, bazı İstanbul kadınlarının feministlikte aşırı gidip siyasal katılım milletvekilliği gibi taleplerde bulunmasını desteklememişti Emine Semiye, Batılı kadınların talepleri için burada henüz erkendi ona göre. Fakat öte yandan da feminizmin amacı kadınları erkeklere gönül eğlencesi olmaktan kurtarmak, erkeklerle aynı haklara sahip kılmaktı ona göre. Feministlerin kadınlığı bütün faziletleriyle yükseltmek isteyen ciddi vakur kadınlardan oluştuğunu, Türk kadınlar arasında feministler çoksa da kadınlık âleminde henüz yer edinmediklerini söylüyordu. Doğal olarak fikirlerin belli bir tutarlılık kazanması için vakit erkendi.

Hassas Bir Yürek Şükufe Nihal (1896-1973)

Şükufe Nihal; şair, gazeteci, seyahat yazarı, romancı, kadın hakları savunucusu. Hülya Argunşah, Nihal hakkında biyografik çalışmasını yaparken; günlükler, evraklar, mektuplar ararken yakınları hiçbir şekilde yardımcı olmamış ve bu evraklar verilmemiş. Başka bir yerden de evrak çıkmamasını kadın yazarlara karşı takınılan hoyrat ve umursamaz tavrın bir yansıması olarak görüyor Argunşah. Bu yüzden edebi kişiliğinin oluşum sürecini eserlerinden izlemeye çalışmış. Şükufe hanım içini döken bir yazar ve kahramanları; mektup yazan, günlük tutan hatıra defterleri olan kadınlar.

6 Şefika Kurnaz, *Emine Semiye,* Timaş Yayınları, İstanbul, 2008, s. 144.

Şükufe Nihal'in babası doktordu. Dedesi de doktordu ve V.Murad'ın sertabibi idi. Kendisi de babasının işi gereği Manastır, Beyrut, Selanik ve Şam'a gitmiş, çocukluğu buralarda geçmiş, mesela Beyrut'ta Fransızca öğrenmiş, eve gelen hocalardan Arapça, Farsça, müspet ilimler, edebiyat ve aruz vezni tahsil etmiş. Babası entelektüel bir adam olan Şükufe, daha on iki yaşlarındayken evdeki ilmi edebi siyasi sohbetlerde bulunmuş, bu beyin fırtınalarından çok şey öğrenmiş, memleketin gerçeklerini, işgalleri ve savaşları, Cumhuriyet'e giden adımları bu iklimde görmüş. Baba rüzgârı alan ve arkadaşça muamele gören şanslı kız çocuklardan biri. İstanbul İnas Darülfunun'un ilk mezunu.

Okuma aşkı o kadar kuvvetli idi ki 13 yaşlarında (Eylül 1325) *Mehasin* dergisinde yazdığı bir yazıda İnas Mekte-i Sultanisi adıyla Avrupa'daki gibi bir mektebin açılacağını duyunca adeta çıldırdığını yazmıştı.

> Dünyadan, ilimden, bir şey anlamayan bir sürü, bir nevi insanlarız. Düşünmüyor ki, bugün kadınlar da erkekler kadar kuva-yı zihniyeye, hissiyat-i insaniyeye, marifete karşı şedit bir arzu ve inhimak hissi besliyorlar şimdiye kadar hayatı enin ve ıstırap içinde yaşadık. Badema böyle devam edecekse Türkiye'nin mahrumiyet için yaratılmış zavallı kadınları! Artık hiç yaşamayalım, hiç, hiç. Çünkü bugün birçok fikirler tebeddül etti. Mala servete rağbet kalmadı. Ekserimiz yaşamağı, saadeti ancak tahsilde buluyoruz. Ve böyle cahilane hayat emin olunuz ki, bizi her dakika ağlatarak kalbimizin en derin köşelerini sızlatıyor. Şükufe Nihal, "İnas Mektepleri Hakkında"[7]

"Etrafımda sanat ve edebiyat bahisleri edilmezse fikir münakaşaları yapılmazsa beynimin uyuştuğunu hissediyorum" diyordu yakınlarına. *Mehasin*'deki bu ilk yazısına Emine Semiye Hanım, *İnkılâp* gazetesinde "Terakkiyat-ı Nisvaniyeyi Kimden Bekleyelim" başlıklı yazısıyla cevap vermiş, "*Şükufe Nihal hanım kızım, tahsile olan iştiyakınızı tebrikle beraber, bunun husulünü tamamiyle erkeklerden beklememenizi de acizane ihtira ederim*" demişti. Bundan çok etkilendi ve bir insanın haklarını kendinden yola çıkarak birebir mücadelesini vererek elde edebileceğini öğrendi, sonraları bunu her yerde dile getirdi.

Mütareke yıllarında İstanbul'da dört büyük miting yapılmıştı. Birinde Şükufe de konuştu. Şimdi bile meydanlarda kolay kolay kadınlara söz düşmez. Osmanlı kadınının zihinsel gelişim tecrübeleri pratikle her zaman örtüşmüş ve onları fiiliyatta da önder yapmıştı.

Kadının çalışma hayatına girmesi, geleneksel dönemden farklılaşan bir şekilde toplumsal hayatı değiştirmiştir. Kızlara yönelik fikirler değişmiş ve artık toplumsal meselelerle ilgilenmeleri beklenir olmuştur. Eğitimleri önemli görülmüş ve bir şekilde kendilerini geliştirmelerinin yolları aranmaya başlanmıştır.

7 Hülya Argunşah, *Bir Cumhuriyet Kadını Şükufe Nihal,* Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 135.

Nevin Meriç'e göre geleneksel dönemde özel alanın sınırları içinde ve mahrem olarak kabul edilen kadın, modernleşme sürecinde kamusal alanda birey olarak telakki edilmeye başlandı. Bu gelişme kamu alanını cinsiyet açısından nötrleştirirken yabancı kadına karşı gösterilmesi gereken davranış biçimlerinde de incelme oldu. Kadının toplumsal hayatta görünür olmasıyla kadın, zihniyet ve kıyafet olarak nasıl değiştiyse erkek de değişti. Kadını fitne olarak gören ve bazı Osmanlı kadınlarının anlatımıyla vapurdaki karşılaşmalarda şeytan görmüş gibi uzaklaşmaya çalışan erkekler nazikçe yol vermeyi birlikte seyahat etmeyi öğrendiler.[8]

Kadınlara Dair Yayınlardan İki Önemli Ayna

Hanımlara Mahsus Gazete

Osmanlı'nın yenilenme sürecinde kadınların tartışma ve kendini ifade etme mecralarından biriydi bu gazete. *Hanımlara Mahsus Gazete*, Osmanlı toplumunda yayınlanmış ilk kadın süreli yayınıdır. Önceleri haftada iki gün sonra bir gün çıkan gazetenin ilk nüshasının tarihi 1 Ağustos 1895. Yayın hayatını 4 Eylül 1906'ya kadar kesintisiz sürdürdü. *Tarik* dergisi başmuharriri Mehmet Tahir tarafından yayınlanan derginin amacı "kemal-i edeb ve iffet dairesinde yazılmak şartı ile kadınlara mahsus her türlü ahval, faydalı makaleler ve günlük havadisler neşretmek"tir. Dönemin önemli kadın yazarları burada yazdı. Makbule Leman, Emine Semiye, Fatma Aliye, Fatma Fahrünnisa, Nigar binti Osman ve daha birçokları. Sonuçta bir gazetenin kadın eki formatındadır. Kadın eki ve köşesi geleneği o günlerden kalmış olarak hâlâ sürer. Bu köşeler aileden, mutluluktan, toplumun ifsadından ve daha birçok insani halden kadını sorumlu tutan anlayışın ve öncelikle onu eğitmeyi vazife edinen telakkinin bir ürünüdür. Erkeği ev hakkında muaf tutmanın ve kadını da başka konularda ehliyetsiz görmenin sadece ev içinde rol vermenin açık tezahürü. Buna rağmen yayınlanan yazıları okuyunca şimdiki zamanın Müslümanlarının ilerisinde bir yayın anlayışını görmek mümkün.

Gazete yazıları kadınların dönemin zihniyetini yansıtmasının yanı sıra kabuk değiştirme ve sorgulama döneminin aynasıdır aynı zamanda. İlk yazılarda Padişah'a dualar edilmekte, bütün Osmanlı kadınlarına destek vermeleri ve yazmaları için çağrıda bulunulmakta. Bir yandan 'biz Avrupa modasını takip etmek istemeyiz' derken öte yandan 'fakat bunlar içinde sade ve muvafık gördüğümüz örnekleri ara sıra nakletmeyi ve hele el işlerine dair zarif örnekler vermeyi, kesim ve biçim hakkında usul göstermeyi münasip addettik' denilerek radikal bir Avrupa karşıtlığı da istemedikleri belirtilmekte.

Fatma Aliye, *"Artık kadınlar okuyup yazmalı mı davası tamam olmuş! Zira işte yazıyorlar"* diyor ama bir yandan da erkeklerin içine girdikleri ilim ve fen

8 Nevin Meriç, *Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi-Adab-ı Muaşeret,* Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 522.

hazinesinin kapısının kadınlara kapalı olmasından dert yanıyor. İlmi kullarının erkeğine ve dişisine eşit olarak ihsan buyurmuş olan Allah'ın bunun kadınlardan esirgenmesinden hoşnut ve razı olmadığını belirtiyor. Öte yandan kadınların yazması hakkında da ölçüleri var. Avrupa'da yazar olarak geçinen kadınlara erkeklerin aşağılama babında taktıkları isim olan Bablö'den söz ediyor ve o zamanın önde gelen Fransız kadın yazarlarından biri olan Madame Montagu'dan bahisle bu aşağılamanın hoppa davranışlı ve üsluplu kadınları anlattığını söyleyip böyle olmamaları gerektiğini vurguluyor.

> "Evet biz bablölere halef olmamalıyız, bize örnek olmak için kendi büyük ninelerimizin hâl ve şânı varken bablöleri kendimize model ittihaz etmemeliyiz."[9]

Yayınlanan konular arasında kadının ayrı bir kesesi ve parası olmasının zarureti, korseden yola çıkarak Avrupalı kadınların beden güzelliğine yönelmelerinin yanlışlığı, bunun yerine dimağın gelişmesine öncelik verilmesinin gereği, Avrupa'da kadınların okumasına yönelik tartışmaların bizi ilgilendirmeyeceği, İslam'ın kadınlara terakki yolunu açtığı ve tartışmadan vareste olarak dinlerini bihakkın öğrenmek içini okumaları gerektiği düşünceleri serdediliyor.

Gazetede romanlar ve tiyatroların müminler üzerinde açtığı yaralara da dikkat çekilmiş. Buradaki görüşlere göre oyunlar toplumsal problemlere dikkat çekip ibret almak için değildi, romanlar ahlakı güzelleştirmek için yazılmıyor tersine zayıf düşürüyordu. Çocuklar ve gençler en azından malayani sayılabilecek bu sanatlardan uzak tutulmalı ve zamanları zayi olmamalıydı.[10]

Kadının eğitimi meselesi bu dönemde en çok tartışılan konu oldu. Gazetede, "Kadınların ve Kızların Tahsili Hakkında Bir Mütalaa" başlıklarıyla isimsiz olarak kaleme alınan makalelerde sürekli gelgitlerin yaşandığını söyleyebiliriz. Belli ki bu konuda bir ölçü tutturma çabası zihinleri çok meşgul etmiş. Gazetede serdedilen düşünceleri özetleyecek olursak, her şeyden önce kadınların da erkekler gibi ilim yapması üzerlerine farzdır. Fakat mesele, kadın ve erkeğin arasında fark bulunması ve farklı toplumsal görevler için yaratılmış olmalarıdır. İlim ve marifet iki cihan saadetinin anahtarıdır bunda bir şüphe yok, ama hangi ilim? Avrupa ve Amerika'da erkeklerin ilim ve fen tahsiline kadınların da dâhil olup karışması Osmanlı kadını için de uygun mudur? Konu burada çatallaşmakta kadınların fen tahsilinin lüzumu üzerine bir anlaşmaya varılamamakta. Sonra Arap, Endülüs ve Irak'ta İslâm kadınlarının başarıları, kemale ermiş bilgileri Avrupa'ya örnek gösterilmekte. Avrupalı kadınların tıp, muallimlik vb. tahsil etmesine hayranlık duyulmakta öte yandan bunun kadının asli vazifelerini aksatacağı düşüncesiyle duraksanmakta. Avrupalı kadının ava gitmesinin cerrahlık yapmasının onu do-

9 Fatma Aliye, "Bablölerden İbret Alalım", *Hanımlara Mahsus Gazete*, (1895-1908), Yayına hazırlayanlar: Prof. Dr. Mustafa Çiçekler, Prof. Dr. Fatih Andı, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 31.

10 *Hanımlara Mahsus Gazete*, s. 70.

ğasından uzaklaştırdığını söyleyen böylece kadının alanını sınırlı tutma düşüncesinde haklı çıkan bir yaklaşım. Avrupa'da bazen erkeklerden bile büyük başarı kaydeden kadınların evde çamaşır yıkamakta ve yemek yapmaktaki körelişleri bir teselli olarak öne sürülmüş. Bu allame kadınlar yemeğin tuzuna bakmaktansa biraz daha kitap okumayı tercih edecekler ve böylece aile yuvasının dengesi bozulacaktır. Öte yandan cahil bir kadın eğitimli bir erkeğin kadrini ve onun meziyetlerini anlamaktan uzak olacağından iyi bir eş de olamaz fikri var. Zihinler son derece karışıktır hülasaten.

Sonuç: erkeklerin hepsi nasıl ki fazıl, edip ve mucit olamazsa kadınların da içinden böyleleri az sayıda çıkacağından endişelenecek bir durum yoktur. Kadının en büyük süsü ilimdir fakat erkekleşmemeli ve talim terbiyesinde ağırlık aile saadetini tesis edecek konulara verilmeli. Bir kadına erkeklere ait addedilen ulûm ve fenden bir dereceye kadar anlayacak ve zevcinin ve çocuklarının inkişafına iyice de bigâne kalmayacak derecede bir tahsil gerekir ama derinlemesine ilmî bir tahsil kadınların umumiyetine gerekmez.

İsraf da gazetede her zaman yer tutan önemli konulardan biridir ve bu konuda da savaş ve dağılma acılarının yaşanmakta olduğu bir zamanda yaşamanın izleri görülür. Bir giyilen elbisenin başka tören ve düğünde bir daha giyilememesi, eşleri zor durumda bırakan giyim kuşam masrafları dinen haramdır ve yasaktır. Bu konuda israfın önüne geçilmesi için yeni bir anlayış gerekmektedir. Tüketim Avrupa'ya para akıtılmasına, ülkenin fakir düşmesine sebebiyet vermektedir.[11]

Kadınlar Dünyası Dergisi

Osmanlı kadın hareketi içinde önemli bir yeri olan dergi, 1913-1921 arasında yayınlanmış ve birçok tartışmaya da ev sahipliği yapmış. Daha ilk sayısında Osmanlı genişliği hissediliyor; "Fenni, edebi, içtimai, hanımlara mahsus yevmi gazetedir. Sahaifimiz cins mezhep tefrik etmeksizin muhterem Osmanlı hanımları asarına münhasırdır" deniliyor. İmtiyaz sahibi Nuriye Ulviye, mesul müdürü Emine Seher Ali olan derginin ilk sayısının mukaddime yazısı "Hukuk-ı Nisvan" başlığını taşıyor ve zehir zemberek bir başlangıç yapılıyor. Avrupa ve Amerika kadınlarının yakından takip edildiği anlaşılan yazıda onların eşitlik ve adalet arayışına destek verilmiş ve "Bu kadınların açtığı çığıra adap ve adetlerimiz dairesinde biz de girmek istiyoruz" denilmiş. Asırlarca onları haklarından mahrum bırakan erkeklerden mürüvvet istemeyip hukuklarını bizzat kendi içtihatlarıyla müdafaa edebileceklerini ilan ediyorlar. Mukaddimede, kadının erkeğin can yoldaşı, evin idarecisi olduğunu söyleyen erkeklerin yalan söylediği belirtilmiş. Bir başka yazıda ise her şeyi hükümetten beklemenin yanlış olduğu, maarifin imkânlarının kısıtlılığı anlatılmış ve seferberlik ruhuyla örgütlenerek bu eğitim işine el atmak

11 *Hanımlara Mahsus Gazete,* s. 113.

önerilmiş, Anadolu'nun halinden bahisle ülkenin okullarla donatılması istenmiş. Buna göre Avrupa'ya giyim kuşam için saçılan paraları ülke hizmetine harcamak mümkün. Şehit ve muhacirlere yardım edilmesi fabrikalar, şirketler kurularak istihdam sağlanması düşünülüyor. Bu derginin çıktığı zaman 1912-1913 de iki Balkan Savaşı ve onun getirdiği yıkımlar, 1918'de başlayan İstanbul'un işgali ve I. Dünya Savaşı yaşandı. Dünyanın ve Osmanlı'nın yaşadığı bu elim olaylara tanık olara kadınlar seyirci kalamazdı. Bu şartlar altında eli kolu bağlı ve cahil bırakılmış olmak en çok üzerinde durulan, kahreden konu olmuştur.[12]

"Hayatımız bir gayeye yönelmeli, terakki etmeliyiz bu amaçsız hayat bizi felakete sürüklüyor" deniliyor bir başka makalede. "Terakkiye Doğru" adlı imzasız makalede *Sabah, İkdam* gibi çok okunan gazetelerin erkek yazarlarındaki ölü sessizliği kınanıyor ve kadınların uyanışına destek vermiyorlar diye serzenişte bulunuyor dergi.

Vatanın düçar olduğu felaketler karşısında kendimizi geliştirmek ve hayırlı evlatlar yetiştirmek için gerekli olan hiçbir şey bu ülkede yoktur, başka memleketlerde bu sorunlar nasıl çözülüyor ve imkânlar nasıl geliştiriliyor bakmak ve tetkik etmek gereklidir, Feride imzasıyla yazan bir kadına göre.[13]

Kendi aralarındaki seviyeli tartışmalar da son derece nezaket içinde ama vurucu cümlelerle kendilerini müdafaadan uzak değil. Mesela Rumelihisarı'ndan yazan Fahrünnisa Hanım'ın bir yazısının sonuna eklediği kendi şiirinin *'zevciyete yok mu sizde hürmet/ Şu asırda çekilir mi bu zillet/ Kanun-ı intizam demektir zevciyet/Esir değiliz isteriz hürriyet'* mısralarına takılan ve Konya'dan yazan Yerebatanlı Şadan, bir kadının nasıl bir hürriyet peşinde olduğunu soran bir mektup gönderir. Fahrunnisa Hanım cevabında Anadolu kadınlarının çektiklerini anlatır ve istedikleri hürriyetin mutlak bir hürriyet olmayıp şer- i dairede saklı bulunan ama erkekler tarafından suistimal edilerek kullanılması engellenen hürriyet olduğunu söyler. Şam'dan yazan S(in). L. imzalı yazar ise yirminci asra girdiğimiz halde biz yine o eski hurafelerle dolu adetlere bütün mevcudiyetimizle kapılmışız diyerek mevzuya dâhil olur. Buna göre bu adetler sorgulanmadan kadınların hayatını karartarak sürdürülüyor, bu konuda hiçbir söz hakkı da tanınmıyor. *"Kızlarımızın talimine gerek yok, onlar ne sarayda katip, ne de memur olacak"* denilerek okuma yazma bile öğrenmeleri engelleniyor.[14]

Kadınlar Dünyası imzalı "Hürriyet İsteriz!" başlıklı bir başyazıyla noktayı koyar dergi.

12 "Hukuk-ı Nisvan ve Terakkiye Doğru", *Kadınlar Dünyası,* Mukaddime, birinci sene numeara 1, Perşembe 4 Nisan 1329(1913), *Kadınlar Dünyası,* (1-50. Sayılar), Yayına hazırlayanlar: Fatma Büyükkarcı Yılmaz, Tülay Gençtürk Demircioğlu, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.

13 *Kadınlar Dünyası*, s. 40.

14 *Kadınlar Dünyası*, s. 40.

> "Evet hürriyet isteriz! Yalnız bizim istediğimiz hürriyet, dimağları zayıf olanların tahayyül ettikleri hürriyet değildir. Biz erkeklerimiz gibi taşkınlıklar sefahatler yapalım demek istemiyoruz. İstediğimiz hürriyet-i mesaidir. Çalışmak, bu suretle milletimizin terakkisine uğraşmak, tealisini temin etmek istiyoruz."[15]

Mesela önemli kadın entelektüellerden Nezihe Muhlis Hanım'ın ülke ekonomisi hakkında verdiği konferanslar dikkat çekicidir. Memleketi bir harabeye benzeten Muhlis, çöküş dönemine karşı kayıtsızlığı tembelliği ve umursamazlığı nasıl bertaraf edeceklerinin yollarını göstermekte, Avrupa ve Amerikalıların baskılarına dikkat çekmektedir. Ekonomik özgürlüğü olmayan, üretmeden tüketmeye kalkışan bir milletin nasıl hürriyetini kaybedip esarete düçar olacağı hakkında milleti uyarmakta, ülkeye aç sefil gelip de milletin parasını ceplerine doldurdukları halde, bir kuruş vergi bile vermeyen ecnebilerden bahsetmektedir. Almaya, soymaya gelenlerin statülerini ve daha birçok ekonomik problemi anlattığı çözümler de gösterdiği konferansların metinlerini yayınlar dergi.[16]

Artık fennin ve gelişmenin Avrupa'da olduğu, buradan öğrenecek şeyler bulunduğu düşüncesi hâkimdir ve Avrupa'ya okumaya ilk kızlar gönderilmektedir. Yine *Kadınlar Dünyası* imzalı bir başyazıda Osmanlıyı teşkil eden unsurlar içinde en cahil ve eğitimsiz kalmış kesimin İslâm olanlar olması esefle anılmakta ve Ermeni Rum Yahudi erkek ve kadınların çok ciddi bir şekilde eğitime sarıldıkları bir zamanda asıl unsur olan Müslümanların devletin kurucusu ve ruhu olanların bu zelil hali kınanmaktadır. Bizi gün be gün çöküşe sürükleyenin bu cehalet olduğu vurgulanarak uyanış çağrıları yapılmakta.[17]

Meşrutiyetin ilanına kadar şahsi teşebbüs, çalışma, ileri gitme önünde engel olarak istibdat rejimi görülüyordu. İlan edileli beş yıl oldu hala değişen bir şey yoktu. Birçok şirketler tesis edilmiş, fen, edebiyat, maarif ve sanayiye dair teşebbüsler olmuştu ama meskenet tembellik ve rağbetsizlik yüzünden hepsi sönmüştü.

Dergi, 10 Temmuz 1324 tarihli başyazıda Meşrutiyetin beşinci yılını kutluyordu. Artık erkeklerin insan ve hür olduğu, zulüm ve istibdadın darbelerinden kurtuldukları yazıyordu. Kadınlara seslenilerek *"Ne zamana kadar adetlerin cehaletin taassubun elinde esir olup gideceksin. Erkeklere bu haklar verilmedi mücadeleyle kazandılar. Biz kadınlar da hukuk-ı tabiye ve medeniyetimizi isteyelim vermezlerse biz de cebren alalım"* gibi cesur cümleler kuruluyordu.[18]

Dergide daha çok İstanbul kadınları yazmış olsa da Anadolu'nun her köşesinden hatta Ortadoğu'dan Girit'e kadar katılım olması, Hıristiyan Osmanlı kadınlarının da yazmış olması önemlidir.

15 "Teceddüt Devri Ne Zaman Hülul Edecek", *Kadınlar Dünyası*, s. 170.

16 *Kadınlar Dünyası*, s. 197.

17 "Avrupa'dan Osmanlı Kızlarımızın Sadası", *Kadınlar Dünyası*, İkinci cilt, s. 422.

18 "10 Temmuz Iyd-ı Ekber-i Hürriyettir" 1324, *Kadınlar Dünyası*, İkinci cilt, s. 494. "Bizde Yükselme duygusu Var mı, İstanbul Acıbadem den yazan Asiye Cahit", *Kadınlar Dünyası*, İkinci cilt. s. 314.

Sonuç Yerine

Osmanlı kadınları, Tanzimat'tan itibaren zihinsel bir dönüşüm yaşamış ve dünyada olup bitenlerle yakından ilgilenerek müdahil olmaya çalıştıkları bir sürece girmişlerdir. Eğitim, yardımlaşma ve iktisadi alanlarda dernekler kurmuş hatta bir parti de oluşturarak siyasete aktif katılmaya teşebbüs etmişlerdir. Evlilik, toplumsal düzen, meşrutiyet, demokrasi, eğitim, tüketim, iktisadi hayat ve üretim meselelerini çıkardıkları dergilerde ve matbuatta tartışmış ve Avrupa'yı taklit yerine kendi değerlerinden yola çıkarak yeni bir toplumsal yapılanmanın yollarını aramışlardır. Bu, Avrupa'yı da çok yakından takip edip hiç gocunmadan hayırlı gördükleri şeyleri almalarına mani olmamıştır.

Oluşmakta olan yeni toplumda kadının yeri meselesi gündeme geldiğinde de kadınlar için referans noktası Asr-ı Saadet kadınlarıydı. İslâmcılığın tarih telakkisinde merkezi bir yeri bulunan Asr-ı Saadet dönemine en çok sarılanlar da şehirli okumuş kadınlardır. Kadınlar, kapıları kapatılan sosyal hayata, toplumsal sorumluluklara ve siyasal katılıma engel olarak gösteriler olma vecibesinin bir engel olarak görülemeyeceğini kanıtlamaya çalışırken, İslâm'dan yola çıktılar. Bu konularda kitaplar da kaleme aldılar. Sekülerleşme yönünde ilerleyen kimi aydınların desteği varken dindar olanların daha az destek vermesi ve kadının terakkisi meselesinde aşırı tereddüt geçirmeleri kadınların dinden uzaklaşmasının, profan hayata yönlenmesinin sebeplerinden biridir diye düşünüyorum. Erkeklerin gelişmeleri okuyamamalarına karşılık, kadınların konumlarını güçlendirmek ve yasaklar manzumesini izinler manzumesine dönüştürmek için kullandıkları, cesaret aldıkları örnekler, geçmişin çok parlak ve şimdiki zamandan daha terakki etmiş kadınları olmuştur. Mesela Ahmet Cevdet Paşanın kızı Fatma Aliye'nin kaleme aldığı *Nisvan-ı İslâm* adlı kitapta tarihçi Suyuti'nin bildirdiği XIII. yüzyılda yaşamış yüze yakın müderris kadından söz eder ki bu kadınların yetkinliği karşısında hayretler içinde kaldığını söyler.

Bu arada kadınların sadece fildişi bir kulede yazmakla yetinmeyip dernekler kurarak, gönüllü çalışmalar ve yardımlarla hatta cephe gerisinde hizmet vererek fiilen mücadeleye katılmış olmaları da dikkat çekici.

Kadınlar, tutucu ve taassup içindeki yaklaşımlara rağmen İslâm'a savaş açmamış, dünyadaki gelişmeleri yetkin bir şekilde takip etmiş, din adına ortaya konan, âdet adı altındaki kimi hurafelerle mücadele etmeye, varoluşlarının, insani inkişaflarının önündeki engelleri kaldırmaya çalışmışlardır. Süreç içinde dindar kadınlar ve sekülerleşen kadınlar arasında yaklaşım ve hayat tarzı farkları ve ayrışması yaşandığı bir vakıadır. Buradan itibaren araştırmanın farklı boyutlarda ele alınması gerekir.

Buna karşılık Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte ortaya konan yeni değerler yeterince tartışılmamıştır. Zamanla kadının tesettürden çıkması istenirken Batı değerleri tartışılamaz olarak görülmüş ve şiddet ve baskı dönemi de kadınların

kendi değerlerinden yola çıkarak dönüşümü gerçekleştirmesini engellemiştir. Bu süreçte sessiz ve içe kapanık kalan, sözü kesilmiş ve susturulmuş gibi duran dindar kadınların ancak altmışlı yıllarda harekete geçip görünür olduklarını söyleyebiliriz. Bu süreci izlemek çok geniş bir araştırma konusu.

Sadece önemli bir noktanın altını çizmekle yetinebiliriz ki, içinde yaşadığımız zamanda kadınların büyük çoğunluğunun dini önemsediği görülmekte. Nevin Meriç ‘in araştırmaları göstermektedir ki en seküler kesimde bile din önemli bir referans noktası olmayı sürdürmekte ve kadınlar yaşamlarında tercihlerini yaparken, mümkün mertebe dinin meşruiyet alanı içinde kalmayı önemsemektedirler.[19]

Çalışma boyunca beni üzen şey, XIX. yüzyılda tartışılan ve artık aşılması gereken kimi konuların hala gündemimizde olması ve kadını aşağılayan söylemin güçlü bir şekilde XXI. yüzyılda da üretilmeye çalışılmasıdır. Zihinsel dönüşüm çok yavaş ilerleyen bir süreç fakat yeni sorulara yeni cevaplar üretmeye mecali olmayanların taassuba sarılması büyük bir vebaldir.

19 Nevin Meriç, *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı,* Selis Yayınları, İstanbul, 2007.

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi
ve Hareketi
Sempozyum
Tebliğleri

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ İSLÂM YORUMLARI, SORUNLAR VE SİYASET

KAYNAKLARA DÖNÜŞ HAREKETİ: SELEFÎ BİR TALEP Mİ, MODERN BİR YÖNELİŞ Mİ?

M. SUAT MERTOĞLU

Bu YAZIDA önce modern dönemde görülen ve "geleneksel İslâm" anlayışının bir sapma içinde olduğu ve "gerçek İslâm"ın anlaşılması için dinin aslına, ana kaynaklarına ve ilk nesil Müslümanları olan selefin anlayışına dönülmesi çağrısını içeren kaynaklara dönüş hareketinin arka planına ve genel hususiyetlerine temas edilecektir. Daha sonra kısaca bu hareketin yaptığı çağrının selefî bir karaktere sahip olup olmadığı, bu hareketin mensupları arasında selefî kimliğiyle en fazla öne çıkan isimlerden biri olan Reşid Rıza üzerinden tartışılmaya çalışılacaktır.

İslâm coğrafyası yaklaşık üç asırdır ciddi kırılmalar yaşıyor. Siyasî, iktisadî ve sosyal alanlarda önemli sorunlarla ve bu sorunların yol açtığı bir zihniyet ve kimlik buhranıyla boğuşuyor. Söz konusu sorunların bu coğrafyanın kendi bünyesinden, tarihinden ve iç dinamiklerinden kaynaklanan temelleri var hiç kuşkusuz. Ancak bu sorunları yakıcı hâle getiren ve devasa, bir yerden sonra neredeyse içinden çıkılmaz boyutlara ulaştıran dinamikler, esas itibariyle bu dönemde Batılı devletlerin müdahale ve nüfuzlarını bu dönemde İslâm coğrafyası başta olmak üzere küresel ölçekte yaymalarıyla yakından alakalıdır. Dışarıdan gelen bu müdahale, Müslümanların, yaşadıkları sorunun mahiyetini kavramalarını olduğu kadar, çözüm yolları konusundaki tekliflerini de derinden etkilemiştir.

Karşı karşıya kalınan en çıplak ve acı gerçek, ilk olarak Müslüman ordularının Batılılar karşısında peş peşe aldıkları yenilgilerle kendisini gösterdi; âdeta Müslümanların yanağında kuvvetli bir tokat olarak patladı. Sonrasında Hindistan ve Mısır dâhil Kuzey Afrika başta olmak üzere pek çok İslâm toprağı sömürgeleştirildi, buraların insan ve tabiat zenginlikleri yağmalanmaya başladı.

Müslümanlar nasıl bir musibetle karşı karşıya idiler ve bu musibeti nasıl def edebilir, eski şan ve şevketlerini tekrar nasıl kazabilirlerdi? Ne olmuştu da geçmişte zaferden zafere koşan İslam orduları küffar karşısında art arda yüz kızartıcı yenilgiler almaya başlamış, tarihte bilimden sanat ve mimariye, askerlik, ticaret ve

zanaattan idarî ve sosyal müesseselere kadar parlak bir medeniyetin örneklerini sergileyen toplumlar cehalet, miskinlik ve tembelliğin, acz ve korkaklığın pençesine düşmüşlerdi? Bütün bu maddî ve manevî / ahlakî hastalıkların çaresi, bu onulmaz yaraların ilacı neydi? İşte bu süreçte İslâm dünyasının yönetici ve entelektüel elitlerinin cevap aradığı en temel soru buydu.

İslâm coğrafyasını askerî, siyasî ve iktisadî boyundurukları altına alan Batılı güçler, oryantalistler ve misyonerler aracılığı ile bu coğrafyaya yönelik psikolojik ve ideolojik hamlelerde bulunmayı da ihmal etmediler ve bu coğrafyanın geri kalmasının, fakirlik, cehalet ve atalet içinde yüzmesinin, Müslümanların din ve kültürlerinden kaynaklandığı, İslam'ın akıl ve bilimle uyuşmadığı ve toplumsal ilerlemeye engel olduğu; dolayısıyla gerçekten kalkınmak istiyorlarsa Müslümanların dinlerinden ve değerlerinden vazgeçmelerinin kaçınılmaz olduğu tezini ısrarla işlediler. Diğer taraftan aynı tez modern eğitim sürecinden geçen ve giderek bu coğrafyada etkili idarî pozisyonlara gelmeye başlayan Müslüman kökenli gençler tarafından da benimsenmeye ve dillendirilmeye başlayınca bir din olarak İslam'ın mahiyeti, tarihî tezahürleri, akıl, bilim ve medeniyetle ilişkileri sorgulanmaya başlandı.

Yukarıda kısaca tasvir etmeye çalıştığımız psikolojik ve ideolojik hücumlardan bunalan kimi Müslüman ilim ve fikir adamları bir savunma refleksi ile tedricen şöyle bir söylem geliştirdiler: Bir din olarak İslâm, temel kaynakları itibariyle akla, bilime, şahsî hürriyete ve maddî kalkınmaya önem verdiği gibi bu dini doğru anlayan ilk dönem Müslümanları olarak selef de bu alanlarda çok kısa bir zaman diliminde beşeriyetin daha önce benzerine şahit olmadığı tarihsel başarılara imza attılar, muazzam askerî zaferlerin yanında bilim, teknik ve sanat gibi medeniyetin çeşitli alanlarında kalıcı eserler ortaya koydular; diğer yandan Müslümanların günümüzde içinde bulundukları olumsuz durumun temel sebebi de, onların dinlerinden uzaklaşmaları, dinin temel kaynaklarını yanlış anlamaları, dinî inanç ve pratiklerine tarihî süreçte çeşitli yabancı unsurların girmesi olup ilerlemeye (terakki) engel olan hususlar "gerçek İslâm"dan değil, Müslümanların çarpık din anlayışından ve geleneklerinden kaynaklanmaktadır; dolayısıyla yapılması gereken dinin aslına, ana kaynaklarına ve onun selef tarafından en güzel şekilde anlaşılıp uygulandığı ilk döneme dönmektir. Böylece "kaynaklara dönüş", on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir slogan hâline getirildi ve yenilikçi çevrelerde sıklıkla kullanılır oldu.

Bu söylemin oluşumunda iki husus dikkati çeker. İlki Batılıların ya da Batılılaşmış aydınların İslâm'ın terakkiye engel olduğu yolundaki eleştirilerine olduğu kadar, İslâm hakkında yaygınlaşan kötü imajın müsebbibi olarak görülen geleneğe ve onun taşıyıcısı kurum (mezhepler, tarikatlar, medreseler) ve kişilere yönelik tepkiselliktir. Diğeri ise dinin sözüm ona kötü imajını ortadan kaldıracak ve "gerçek İslâm"ı gözler önüne serecek unsurların ve parlak örneklerin temel kaynaklardan ve tarihten dikkatli bir şekilde derildiği seçmeciliktir.

Kaynaklara dönüşün savunulduğu bu söylemde menfi ve müspet anlamda geçen kelime ve kavramların haritasına bakıldığında kısaca şunlar söylenebilir: Müslümanlar kader ve tevekkül gibi temel dinî kavramları yanlış anlamaları, dinin düşünmeyi, araştırmayı ve çalışmayı emreden talimatlarını ihmal etmeleri ve yabancı kültürlerin etkisiyle başta tasavvuf kaynaklı olmak üzere tarih boyunca yaygınlaşan bid'at ve hurafeler sebebiyle cehalet, atalet, taklit ve tefrika bataklığına düşmüşlerdir. Yapılması gereken, dinin esaslarını doğru bir şekilde anlamak için aklı devreye sokup ictihad etmek, sa'y ü gayret sahibi olup ulûm ve fünûnu teşvik etmek, dini Kitap ve Sünnet'e uygun şekilde ve selefin anladığı gibi anlamak, müesses tarikat yapılarına mukabil Kur'an ve Sünnet kaynaklı zühd anlayışını benimsemek, siyasî ve dinî anlamda birliğe (vahdet, ittihad) yönelmektir.

Bu genel çerçevenin bir parçası olarak modern dönemde kaynaklara dönüş çağrısını hem tetikleyen hem de ona istikamet veren iki hedeften söz etmek mümkündür. İlki Müslümanlar arasındaki parçalanmışlıkları gidermek ve bir diğeri de dinde sadelik arayışıdır. Bu çağrı sahipleri, Müslümanların tarih boyunca gerek dinî gerekse siyasî açıdan bölük pörçük hale gelip tefrika içine düşmelerinde, çeşitli grup ve mezheplere ayrılmalarında dine sonradan dâhil olan unsurların rolüne işaret etmekte, Kitap ve Sünnet'e dönülürse gerçek birliğin sağlanacağını ve nitekim bu esaslara sıkı sıkıya bağlı olan ilk Müslümanların tam birliğe sahip gerçek bir ümmet olduğunu ileri sürmektedirler.[1] Diğer taraftan Kitap ve Sünnet dinî hükümleri çok sade ve herkesin anlayabileceği bir tarzda anlatmasına karşın sonradan gelen kelam ve fıkıh ulemasının detaya boğulması ve karmaşık bir dil kullanması sebebiyle dini insanlara zorlaştırdığı, insanların ve özellikle modern eğitim sürecinden geçen kimselerin dinden uzaklaşmasının sorumlusunun bu ilmî ve tarihî birikim olduğu, asıl kaynaklara yönelmenin dinin anlaşılması ve yaşanmasını kolaylaştıracağı fikri de yaygın bir şekilde savunulmuştur.

Modern dönemde İslâm toplumlarının Müslüman kalarak kendilerini yenilemeleri anlamına gelen ve çoğunlukla ıslah/ıslahat, tecdid ve ihya kavramlarıyla ifade edilen reform hareketlerinin bir parçası olarak bu kaynaklara dönüş çağrısı oldukça etkili oldu ve kısa zamanda Osmanlı topraklarından Hindistan'a, Orta Asya'dan Uzak Doğu'ya kadar İslâm dünyasının her tarafında yüksek sesle dillendirilmeye başladı. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren hayli aşina olunan bu çağrı sahipleri arasında Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Abdurrahman el-Kevâkibî, Reşid Rıza, Muhammed Ferid Vecdî; İstanbul'da Mehmet Akif başta olmak üzere İslamcı çevreler; Suriye'de Cemaleddin el-Kâsımî, Tahir el-Cezairî, Abdülkadir el-Mağribî[2] ile Irak'ta Mahmud Şükrî Âlûsî

1 Özellikle Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye* ve *Muhâveretü'l-muslih ve'l-mukallid* gibi eserlerinde bu düşünceyi hararetle savunmaktadır. Bunlardan ikinci eserin Türkçeye *Gerçek İslâm'da Birlik* başlığıyla çevrildiğini hatırlatmak isteriz. Keza bu anlamda birlik arayışı İbn Bâdis'in de üzerinde önemle durduğu bir husustur.

2 Suriye'de kaynaklara dönüş fikri için bkz. David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, trc. Selahaddin Ayaz, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1993, s. 11.

gibi Selefîler, Cezayir'de Abdülhamid İbn Bâdis,[3] Mübârek el-Mîlî, Muhammed Beşîr el-İbrahimî ve Mâlik b. Nebi; Tunus'ta Beşîr Safer, Muhammed Tâhir b. Âşûr ve oğlu Muhammed Fâzıl b. Âşûr; Fas'ta Allal el-Fâsî;[4] Rusya Müslümanları arasındaki ceditci muhitler,[5] Uzak Doğu'da Hicaz ve Mısır'da tahsil görüp memleketlerine dönen Şeyh Ahmed Hatib Ninangkabau ve onun Şeyh Muhammed Tahir Celaleddin gibi öğrencileri ile Sarekat Islam ve Muhammediyye gibi yenilik taraftarı teşkilatlara önderlik eden isimler sayılabilir.[6] Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise Mısır'da ve Arap dünyasında Seyyid Kutup başta olmak üzere İhvân-ı Müslimîn düşünürleri ile Pakistan'da Mevdudî gibi Cemat-i İslamî yazarları, Türkiye'de geleneksel cemaat yapıları dışındaki "mealci", "aktivist" ya da "radikal" gibi nitelemelerle anılan çevreler kaynaklara dönüş fikrinin takipçileri arasında sayılabilir.

Burada şu hususa işaret etmek isteriz ki, ideal planda çoğul şekliyle "kaynaklara", yani Kitap ve Sünnet ile selef anlayışına dönüş çağrısı pratikte çoğu durumda ve büyük ölçüde Kur'an'a dönüş çağrısı olarak tezahür etmiştir. O sebeple modern dönemde Müslümanlar arasında ortaya çıkan yenilik çabalarının temelde Kur'an eksenli ıslah hareketleri olarak nitelendirilmesi mümkündür. Kur'an'a dönüşü savunanların bir kısmı da pratikte Kur'an'ı zahiri üzere ve kendi bütünlüğü içinde değil, modern bir bağlamda ele almış, gerektiğinde bazı ayetleri tarihselci, gaye ve maslahat eksenli okumalara tâbi tutarak modern ihtiyaçlara cevap verecek bir tarzda yorumlama yoluna gitmiş ve Kur'an dışı dinî delilleri büyük ölçüde ihmal eden bir "Kur'an İslâm'ı" söylemi geliştirmişlerdir. Diğer yandan geleneğe karşı tavır alan bu kimseler, o gelenek içinde üretilen usûle karşı da mesafeli davranmışlar; ancak kendileri bütünlüklü ve tutarlı bir metodoloji geliştiremediklerinden dönülecek kaynakların ne şekilde okunacağı ve bu kaynaklardan nasıl yararlanılacağı konusunda da slogan düzeyini aşan ciddi bir alternatif ortaya koyamamışlardır.[7] Dolayısıyla bir slogan olarak modern dönemdeki kaynaklara

3 İbn Bâdis'in temel amacı "İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e yönelerek toplumda ahlâkî bir dönüşüm gerçekleştirmek" şeklinde ifade edilmektedir, bk. Mâzin Salâh Mutabbakânî, "İbn Bâdîs, Abdülhamîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), XIX (İstanbul 1999), 355. Kaynaklara dönüş fikri İbn Bâdîs'te merkezî bir role sahip olduğundan, hakkında kaleme alınan bir monografide bu konu müstakil bir başlık altında işlenmiştir: Ali Merad, *Ibn Badis Commentateur du Coran*, Paris: Paul Geuthner, 1971, s. 111-122.

4 Arap dünyasında bu fikri savunan çevreler ve önemli temsilcileri hakkında genel bilgi için bk. Ali Merad, "Islah", *DİA*, XIX (İstanbul 1999), 153-154.

5 Rusya Müslümanları arasında İslam'ın orijinal kaynaklarına dönülmesini savunan Şehâbeddin Mercânî ve sonraki dinî reformcular için bk. Ahmet Kanlıdere, "Islah (D. Tataristan, Azerbaycan ve Orta Asya)", *DİA*, XIX, 163-167.

6 Uzak doğuda yenilikçi cereyanlar ve temsilcileri hakkında genel bilgi için bk. İsmail Hakkı Gürsoy, "Islah (Endonezya ve Malezya)", *DİA*, XIX, 167-170.

7 Kaynaklara dönüş hareketinin genel karakteristikleri ve usûl problemi ile Kur'an İslâm'ı söyleminin bu hareket içindeki yeri için bk. M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslamı'na", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 28 (2010/1), s. 69-113.

dönüş çağrısının kalkış noktasıyla ulaştığı sonuçlar, diğer bir ifadeyle teorisi ve pratiği arasında büyük mesafeler ve tutarsızlıklar olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca kaynaklara dönüş hareketi ana hatları itibariyle özellikle gelenek karşıtlığı ve yeni yorum arayışı noktalarında ortak özelliklere sahip olsa da altında farklı vurguları temsil eden çevreleri bünyesinde barındıran bir üst / şemsiye hareket olduğundan yekpâre bir yapı olarak görülemez. Mezhepleri reddederek Kur'an ve Sünnet'e dönüş özlemindeki kimi modern Selefîleri, dini kaynağından arı ve duru bir şekilde öğrenme hedefiyle samimi bir çaba içinde olan ve öze dönüşü savunan kimi Mealcileri, dinin yorumunda Sünnet'i reddederek sadece Kur'an'ı esas almayı savunan Kur'ancılar'ı / Ehl-i Kur'an'ı, modern arayışlar / endişeler çerçevesinde her iki kaynağı seçmeci biçimde kullanmak isteyen çevreleri aynı hareket içinde görmek mümkündür.

Kaynaklara dönüş çağrısının en açık şekilde ifade edildiği ilk zeminlerden biri Afganî ve Abduh tarafından 1884 yılında Paris'te sadece 18 sayı çıkarılmakla birlikte oldukça etkili olan *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisidir. Müslümanların modern dönemde yaşadığı siyasî ve toplumsal sorunlara dikkat çekilen ve batı, özellikle de İngiliz sömürgeciliğine yönelik eleştirilerin dile getirildiği bu dergide İslâm dünyasının temel sorunu ve çözüm yolu şu şekilde ortaya konulmaktadır:

> Ümmetin bugün perişan olan âmâlini vaktiyle birleştiren, bugün bu kadar dûn olan himmetini vaktiyle i'lâ eden, bugün tefrika içinde yuvarlanan efrâdını vaktiyle hâl-i ittihadda bulunduran, millete bütün milletlerin fevkinde yüksek bir makam temin eyleyen ancak o dindir ki usûlü muhkem, kavâidi metin, her türlü hikmeti şâmil, ittihada sâik, muhabbete dâ'îdir... Bir milletin sebeb-i zuhûr, vesîle-i kemali böyle bir din olduktan sonra sebeb-i inhitatı hiç şüphe yoktur ki dinin o metin usûlünü, esaslarını bir tarafa atarak yerine bir takım muzır bid'atlar ikâme etmekten, dinden maksud olan hikmet-i ilahîyi, dinin irşad etmekte olduğu hakayıkı hiç nazar-ı im'âna almayarak bunların heyet-i mecmuasını evrâd tarzında okunan ibareler halinde bırakmaktan neşet etmiştir.
>
> O halde bu derdin çaresi milletin kavaid-i esâsiye-i dine rücû ederek dinin safvet-i evveliyesi devrindeki ahkâmıyla amel etmesinden, avamın ahlakını tehzîb, kulûbünü tathîr için yine dinin irşadâtına müracaat eylemekten, efrâd-ı ümmeti şeref-i kadîmini istirdad için fedâ-yı cân edecek kadar bir hamiyet göstermeğe çalışmaktan ibarettir.[8]

Görüldüğü gibi geçmişte kemal sebebi olan bir dinin bugün geriliğin kaynağı olamayacağı temellendirmesiyle zımnen İslam'ın terakkiye mâni olduğu iddiası reddedilmekte ve açıkça Müslümanların geçmişteki başarılarına yeniden kavuşmaları için dinin aslına dönmeleri gerektiği ifade edilmektedir. Dikkat çeken bir

8 Muhammed Abduh, "Milletin Mazisi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi", trc. Mehmed Âkif, *Sırat-ı Müstakim*, II/50 (3 Şaban 1327), s. 374. Not: Yazı *el-Urvetü'l-vüskâ*'nın 3. sayısındaki ana makalenin tercümesidir. Yukarıdaki iktibasın aslı için bk.: Cemaleddin el-Afgânî - Muhammed Abduh, *el-Urvetü'l-vüskâ*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1389/1970, s. 60-61.

husus burada kaynaklara dönüşün tamamen geri kalmışlık bağlamında bir çözüm önerisi olarak ileri sürülmesidir. Benzer yaklaşıma aynı yazının bu tarihten yaklaşık yirmi beş sene sonra bu şekilde Türkçeye tercüme edildiği *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad* dergisi çevresinde de rastlanır. Derginin sermuharriri Mehmet Akif (Ersoy) dışında Kazanlı Halim Sabit (Şibay),[9] Ahmed Hamdi (Akseki)[10] ve Mehmed Şemseddin (Günaltay) gibi önemli yazarları kaynaklara dönüş fikrini işleyen isimlerden bazıları olarak sayılabilir.

Mehmet Akif kaynaklara dönüş fikrinin en başta gelen savunucuları arasında yer alır. O *el-Urvetü'l-vüskâ* makaleleri yanında Muhammed Abduh ve Muhammed Ferid Vecdî'nin bu konuyu işleyen çeşitli yazılarını tercüme etmesi dışında,[11] kendi şiirleri ve düz yazılarıyla da aynı fikrin yaygınlaşması uğrunda çaba sarf etmiş biridir. Bu bağlamda yaşadığı dönem Müslümanlarının geri kalmışlığından (tedennî) kurtulup ilerleme (terakki) sağlamaları için yapmaları gerekenleri Süleymaniye Kürsüsü'nde şöyle ifade eder:

> ...Müslüman unsuru gâyet mütedennî, doğru,
> Şu kadar var ki değildir bu, onun mahzuru,
> "Müslümanlık denen rûh-ı ilâhî, arasak,
> "Müslümanız diyen insan yığınından ne uzak!
> Dîni tedkîk edeceksek, dönelim haydi geri;
> Alalım neşet-i İslâm'a yakın bir devri:
> O ne dehşetli terakkî, o ne müdhiş sür'at!
> Öyle bir hârika gösterdi mi insaniyet?[12]

Benzer şekilde Akif Hâtıralar'da da sadr-ı İslam'a dönüşü tavsiye etmektedir:

> Demek: İslâm'ın ancak nâmı kalmış Müslümanlarda;
> Bu yüzdenmiş demek hüsrân-ı millî son zamanlarda.
> Eğer çiğnenmemek isterseler seylâb-ı eyyâma;
> Rücû etsinler artık müslümanlar sadr-ı İslâm'a[13]

9 Halim Sabit yaşadığı dönemde İslâm'ın tesirsizliğinin dine değil bize (Müslümanlara) ait olduğunu tespit ederek asla dönüşü tavsiye etmektedir, bk. "Dinin Şekl-i Aslîsine İrcâı Lüzûmu", *Sebilürreşad*, XI/278 (11 Safer 1332), s. 273-278.

10 "Müslümanları vahdete sevk edecek, onları ölüm döşeğinden kurtaracak, kendilerine hayat-ı sâbıkalarını, mecd-i evvellerini iade edecek bir kuvvet, hem de pek büyük bir kuvvet mevcuddur ki, o da seleflerine o mesud hayatı bahşeden ruh-ı Kur'an'dır. Binaenaleyh Müslümanları bu izmihlalden kurtaracak şey, seleflerinin takip ettiği hatt-ı hareketi tamamıyla takip etmektir. Eslâfımız o hayat-ı mesudeyi, o mecd ü şerefi ne ile iktisab ettilerse biz de ancak, onunla kazanabiliriz", Aksekili Ahmed Hamdi, "İslâm'ın Hayat-ı Sâbıkını İâde", *Sebilürreşad*, XI/283 (16 R. Evvel 1332), s. 364.

11 Âkif'in Arapça'dan yaptığı tercümeler için bk. Suat Mertoğlu, "Akif Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı: Mehmet Akif'in Arapça'dan Yaptığı Tercümeler Üzerine Notlar", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, s. 7 (1999), s. 235-249.

12 Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat* (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 174.

13 Ersoy, *a.g.e.*, s. 291.

Yaşadığı dönem Müslümanlarının dinden uzaklaştığı fikri Âsım'da da karşımıza çıkar:

> Ah o din nerde, o azmin, o sebâtın dini;
> O yerin gökten inen dîni, hayâtın dîni?
> Bu nasıl dar, ne kadar basmakalıp bir görenek?
> Müslümanlık mı dedin?...Tövbeler olsun, ne demek!
> Hani Kur'an'daki rûhun şu heyûladaki izi,
> Nasıl İslâm ile birleştiririz kendimizi,
> Ye'si tedric ile zerk etmiş edenler dîne
> ...O ne mel'ûn aşı, hiç benzemiyor, hiç birine![14]

Aynı şiirde, sonrasında asla dönüşü savunan kimselerce sloganlaştırılacak dizelerinde bu fikri özellikle Kur'an'a dönüş çerçevesinde ortaya koyar: "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı".[15]

Müslümanların geri kalmalarını dinin aslından uzaklaşmalarına ve bilhassa hurafelere dalmalarına bağlayan Mehmed Şemseddin de niçin ilk döneme dönülmesi gerektiğini benzer şekilde temellendirmektedir:

> Müslümanlar arasındaki rabıta-i müştereke ise (din)dir. Fakat; bir zamanlar aynı dine intisab eden insanlar, cihanlara hâkim, iklimlerde ferman fermâ olmuşlardı. Yine bu (din)in rehberliğiyle; âsâr-ı bâkıyesi bugün bile cihanı hayretlere düşüren muazzam bir medeniyet tesis olunmuştur. Bir vakitler i'lâya hâdim olan bir (din), bir zaman sonra; ifnâya âmil olamaz! Demek oluyor ki a'sâr-ı mâziyede teâlîden tekamüle koşan Müslümanların (din)i ile, bugün; inkırazdan izmihlale sürüklenen İslamların (din)i arasında -ismen ittihad varsa da- hakikatte büyük bir fark mevcuttur: Evvelki müslümanlar hakikatin perestişkârı idiler. Şimdiki İslamlar ise hurâfâtın esiridir. Evvelki Müslümanların (din)i, onlara sa'y ü irfan nurları îsâr ediyordu. Şimdiki Müslümanların akideleri ise, kendilerini zulmet ve hüsran uçurumlarına doğru sürüklemektedir.
>
> Evvelki İslamları refah ve saadete, şevket ve izzete yükselten (din) ihyâ edilmedikçe, bugünkü İslamları cihandan nasîbe-i bekâları olmayacağına kanaat etmelidir![16]

Bu satırlardan anlaşılacağı üzere *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisi yazarlarında ve Mehmet Akif'te âşina olduğumuz gibi Mehmed Şemseddin de kaynaklara ve asr-ı saadete dönüşü geri kalmışlık/ilerleme bağlamında dile getirmekte ve vazgeçilemez bir çıkış yolu olarak hararetle savunmaktadır.[17]

14 Ersoy, *a.g.e.*, s. 393-394.

15 Ersoy, *a.g.e.*, s. 403.

16 M. Şemseddin, *Hurâfâttan Hakikate*, [İstanbul]: Tevsî-i Tıbaat Matbaası, 1332, s. 4-5. Yazar aynı eserde (s. 69) ilk döneme dönüşün Müslümanları uyandırmak için lüzumundan söz etmektedir: "Efkâr-ı İslâmiyede bir intibah tevlîd edebilmek için İslâm'ın ilk devrine ricat, dinin nurlu esaslarını taharrî etmek icâb eder."

17 Mehmed Şemseddin'in benzeri görüşleri için ayrıca bk. *Zulmetten Nura*, 2. bsk., [İstanbul]: Tevsî-i Tıbâat Matbaası, 1331, s. 99-100.

Selefîlik'le Münasebet ve Reşid Rıza Örneği

Şu ana kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere kaynaklara dönüş çağrısının biri Müslümanların geri kalmışlık sorununa çözüm olmak üzere önerilen modern bir İslâmî bir kalkınma projesi yönü, diğeri de bir tür öze dönüş çağrısı yönü olduğu dikkati çekmektedir. Zaten bu çağrıyı yapanların önemli bir kısmı, onun yeni bir çağrı olmadığını, kendilerinin tarih boyunca Müslümanların dini anlama ve uygulamaları konusunda ortaya çıkan sapmalarla mücadele edip Kitap ve Sünnet'e, selefin din anlayışına dönüşü savunan mücedditlerin devamı olduğunu iddia etmektedirler. Kaynaklara dönüşü savunanlar, körü körüne taklidi eleştirdikleri ve bu bağlamda itikadî ve fıkhî mezhep birikimine ve aidiyetine sıcak bakmadıkları ve selef vurgusu yaptıkları için ilgili literatürde genellikle Selefîlik hareketiyle de ilişkilendirilmekte ve kimi yazarlarca Modern Selefîlik ya da Neo Selefîlik gibi isimlerle anılmaktadır.[18] Bu bağlamda kaynaklara dönüş çağrısının bu iki farklı vechesinin birbiriyle münasebeti ve hangisinin daha ağırlıklı ve belirleyici bir konuma sahip olduğuna karar vermek için Selefîlik hakkında kısaca bilgi vermek gerekmektedir.

İslâm düşünce tarihinde dinin anlaşılması ve temellendirilmesi noktasında akıldan ziyade nakli önceleyen bir damarın mevcudiyeti bilinmektedir. Bu damar özellikle fetih hareketleri sonucu köklü medeniyet havzalarının İslâm topraklarına katılması ve Abbasîler dönemindeki tercüme hareketleri gibi sâiklerle yabancı kültürel etkilerin yansıması olarak ortaya çıkan kelamî / felsefî tartışmalara cevap olmak üzere nasların yorumunda akla / re'ye fazla yer vermeksizin onları zahirleri üzerine kabul etmekle yetinmeyi, itikadî konularda tevilden ve aklî tartışmalardan kaçınmayı ve çoğunlukla sahabe, tâbiin ve tebei tâbiînle sınırlanan selef geleneğine sıkı sıkıya sarılmayı savunmuş kelam ve felsefecilerin bid'at olarak nitelendirdiği görüş ve yaklaşımlarına karşı tavır almıştır. Ashabü'l-hadis ve Ehlü'l-hadis gibi adlarla anılan bu damar başta Ahmed b. Hanbel (ö. 855) olmak üzere özellikle muhaddisler tarafından temsil edilmiştir. Bu dönemde selef kelimesi ve selef yolu gibi kullanımlar görülmekle birlikte dinî bir anlayış ve mezhebi yansıtmak üzere Selefilik kavramına rastlanmaz. Selefîlik bu anlamda ilk defa çok sonraları, kendilerini Ahmed b. Hanbel'in ve Ehlü'l-hadis çizgisinin takipçileri olarak gören İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) tarafından kullanılmaya başlamıştır. Bunlardan sonra özellikle İbnü'l-Vezîr (ö. 1436), Vehhabî hareketin önderi Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1792), Şevkânî (ö. 1834) ve Sıddık Hasan Han (ö. 1890) gibi isimler selefî düşüncenin yaygınlaşmasında rol oynamışlardır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Reşid rıza olmak üzere dinî ıslahı savunan ve mezhep taassubunu, tasavvuf adı altında yaygınlaşan bid'at ve hurafeleri eleştirip Kur'an ve Sünnet'e, selef anlayışına dönmek isteyen ve yukarıda

18 M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI (İstanbul 2009), 401-402.

kendilerine işaret edilen birçok isim de Modern Selefîlik içerisinde mütalaa edilmiştir.[19]

Selefîlik adı altında toplanan bu düşünce damarının dört özelliği dikkati çekmektedir: a) Dinin anlaşılmasında aklın kullanımına karşı mesafeli yaklaşım ve tevilden kaçınma. İbn Teymiyye dinin usûl ve furûunun kaynağından söz ederken sahabe, tâbiîn ve imamların re'y ve makul olanın Kur'an'a öncelenmesini kabul etmediklerini, dört mezhep imamı ve başka imamların re'ye, makul olana ya da kıyasa değil Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e rücû ettiklerini belirterek bu konularda aklı önceleyen bid'atçileri eleştirir.[20] Bu husus Selefîlik için yapılan "dini, naslar üzerine bina edip dinî alanda aklın kullanılmasını asgarî seviyede tutmak isteyen bir akım"[21] şeklindeki tanım ya da onu "rivayete dayalı din anlayışı" şeklindeki tavsiflerde[22] açıkça görülmektedir. Selefîler nasları zahirleri üzerine kabul etme ve aklî tevillere yönelmemeleriyle tanınmaktadır. Onlar Mutezile ve Şia gibi bid'at fırkalarının olduğu kadar Eşarî kelamcıların tevillerine karşı da tavır almışlardır. b) Sünnete özel bir önem verme. "İslâm Sünnettir, Sünnet de İslâm'dır" inancında olan Selefîler Kur'an'ın Sünnete olan ihtiyacının Sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazla olduğunu kabul eder. Sünnetin bir kısmını reddetmenin tamamını reddetme anlamına geleceğini kabul ettikleri için de bu tür kimselerin Müslümanlığından şüphe duyulması gerektiğini düşünürler. c) Selefe önem verme. d) Dine sonradan karışan unsurlarla / bid'atlarla mücadele. Selefî çizgide bid'atlarla mücadele, akide ve amel olarak Kur'an ve Sünnette bulunmayıp dine sonradan karıştırılan unsurlar olarak anlaşılır ve bu mücadele öze dönüşe yönelik bir tasfiye arayışı ve Sünnetin ihyâsı kapsamında değerlendirilir.

Modern dönemdeki kaynaklara dönüş çağrısının ne derece selefî bir karaktere sahip olduğunu anlayabilmek için bu dört açıdan değerlendirilmesinde yarar vardır.

a. Dinin anlaşılması hususunda akla asgarî seviyede görev vermek isteyen Selefîlere mukabil modern dönemde kaynaklara dönüş çağrısı yapanların akla özel ve önemli bir yer verdikleri, hatta onu temel kriter hâline getirdikleri bilinen bir husustur. Hatta bu çağrıyı yapan çevreler arasında selefî yönü özellikle vurgulanan[23] Reşid Rıza'nın da mensubu olduğu Menâr Ekolü dinin anlaşılması

19 Selefîlik hakkında genel bilgi için bk. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye merhaletün zemeniyyetün mübâreketün lâ mezhebün İslâmiyyün*, 2. Bsk., Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1990; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", 399-402; Henri Laoust, "Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle", *Revue des études islamiques*, VI/2 (Paris 1932), s. 175-224.

20 İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1991, XVI, 471-472.

21 Bk. Hayri Kırbaşoğlu, "Maziden Atiye Selefî Düşüncenin Anatomisi", *İslâmiyât*, X/1 (2007), s. 140.

22 İşcan, *Selefilik*, s. 29.

23 Muhammed el-Fâdıl İbn Âşûr, Reşid Rıza'nın rivayet ilimlerine ağırlık vermesini ve selefî yönüyle tanınmasını onun Suriye'deki yetişme tarzına ve eğilimlerine bağlamaktadır, bk. *et-Tefsîr ve ricâlühü*, 2. bsk., Kahire: Matâbi'u'l-Ezher, 1997, s. 207.

hususunda akla ve özellikle modern akla belirleyici bir önem vermesi sebebiyle kimi araştırmacılar tarafından "çağdaş aklî ekol" şeklinde nitelendirilmiştir.[24] Modern dönemde kaynaklara dönüş çağrısı yapanlar akla verdikleri bu önemli konumun tabii sonucu olarak modern aklın kabulde zorlandığı hissî mucizelerden söz eden bazı Kur'an ayetleri başta olmak üzere bir takım nasları zahirleri üzere kabul etmek yerine aklî bir yoruma yönelmeleri ve bu hususta kimi zorlama tevil örnekleri sergilemeleriyle de selefî çizgiden farklılaşmışlardır.

Modern akıl ve pozitif bilim anlayışının, kâinatta sebep-sonuç ilişkisinin belirleyiciliğini savunan determinist görüşlere dayalı modern değerlerin hâkimiyeti altındaki bir vasatta fizik âleminin ötesindeki bir gayb âleminden ya da sebep-sonuç ilişkileriyle izah edilemeyecek hissî mucizelerden söz eden nasların modern değerlerle bağdaştırılmasında karşılaşılan zorluklar, kaynaklara dönüşü savunan yenilikçi çevrelerde çeşitli arayışları ve izah tarzlarını beraberinde getirmiştir. Söz konusu çevrelerin genel bir yaklaşım olarak bu türden naslardan hadis olanlarını reddetme, ayet olanlarını ise aklın kabul edebileceği tarzda yorumlama yoluna gittikleri bilinmektedir.[25]

Bu çerçevede hissî mucizelerin tevil edilmesi ve aklî yoruma tâbi tutulması konusunda selefî yönü ile tanınan Reşid Rıza'nın yaklaşımına kısaca temas etmenin açıklayıcı olacağını düşünüyoruz. Hıristiyan kiliselerinin harikalar (tabiatüstü olaylar) üzerine bina edildiğine işaret eden Reşid Rıza, modern dönemde bu türden harikaların bu kiliselerin aleyhinde bir delil haline geldiğini, ilim ve akıl sahiplerini ikna eden değil, Hıristiyanlıktan alıkoyan bir unsura dönüştüğünü düşünür. Reşid Rıza'yı mucizelerden söz eden ayetleri aklîleştirmeye sevk eden hâlet-i ruhiyenin ipuçlarını, bu türden ayetlerin varlığının modern dünyada İslâm daveti önünde yol açtığı sorunlardan söz eden şu ifadelerinde bulmak mümkündür:

> Kur'an'ın Allah'ın kendileriyle Musa (a.s.) ve İsa'yı (a.s.) teyid ettiği ayetleri / mucizeleri hikâye etmesi olmasaydı, serbest fikirli Frenklerin Kur'an'a yönelmesi daha fazla olur, onunla doğru yolu bulmaları daha yaygın ve hızlı olurdu. Zira Kur'an akıl, ilim, beşer fıtratı, fertlerin nefislerini tezkiye ve toplumun maslahatlarını yükseltme esasları üzerine bina edilmiştir.[26]

24 Buradaki "aklî" nitelemesinin "rasyonalist" karşılığı kullanıldığı açıktır. "Çağdaş" sıfatı da onu klasik dönem aklî yönelişe sahip Mutezile ekolünden ayırt etme amacıyla kullanılmaktadır. Menar ekolünü Kur'an tefsiri ve Sünnet'e yaklaşım çerçevesinde bu başlık altında ele alan bazı incelemeler için bk. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-akliyye fi't-tefsîr*, 3. bsk., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986; a.mlf., *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi aşer*, Riyad 1986, II, 705 vd.; el-Emîn es-Sâdıku'l-Emîn, *Mevkıfü'l-Medreseti'l-akliyye mine's-Sünneti'n-nebeviyye*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998, II, 183 vd.; Abdulbaki Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi: Mutezile ve Menâr Ekolü*, Ahenk Yayınları, Van, 2003, s. 197 vd.

25 Hissî mucizeler konusunda ayrıca bunların iman ve nübüvvetin ispatı noktasında asgarî düzeyde bir konuma indirgenmesinden de söz edilebilir. Modern dönem Müslüman mütefekkirlerin mucize konusuna genel yaklaşımları için bk. Mazharuddin Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, trc. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990, s. 18-28.

26 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1406, s. 105.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Reşid Rıza, Kur'an'da mucizelerle ilgili çok sayıda ayet bulunmasının liberal düşünceli Batılılar nezdinde İslâm'ın cazibesine gölge düşüreceği endişesi taşımaktadır.[27] Zira ona göre insanlık artık olgunluğunu (*rüşd*) ve hürriyetini elde etmiştir ve onun aklı tabiat kanunlarında alışılmış nizama aykırı şekilde olağanüstü işlerin kendisinden sâdır olduğu bir kimseye uymaya boyun eğmemektedir.[28] Dolayısıyla hissî mucizeler insanlığın düşünme ve araştırma açısından henüz olgunlaşmadığı, insanların sadece gördükleriyle ikna olduğu (tabir caizse "ilkel" dönemlerde) etkili olsa bile, akıl ve bilim açısından yetkinliğe ulaştığı günümüzde delil olma özelliğini yitirmiş, hatta ilim sahiplerini dinden nefret ettirir hale gelmiştir.

Bu yaklaşımıyla isim vermese de ilerlemeci tarih görüşünün, Auguste Comte'un üç hal kanununun ve pozitivist bilim anlayışının etkisinde olduğu anlaşılan Reşid Rıza, diğer dinlerde ve bu arada Müslümanlar arasında rastlanan kevnî mucizelerin rivayetlerinde, sıhhatlerinde ve delâletlerinde birçok şüphe ve tevillere yol açtığı kanaatindedir.[29] Bu yaklaşımın sonucu olarak o Kur'an'daki kevnî mucizelerden söz eden bazı ayetleri mecaza hamlederek sembolik tarzda yorumlamaya, diğer bir ifade ile tevile yönelmiştir.

Hissî mucizeleri önceki dönemlere mahsus gören Reşid Rıza'ya göre son peygambere verilen mucizenin, onun nübüvvetinin yürürlükte kalacağı kıyamete kadar geçerli olması gerekmektedir. İnsanlığın yükselmesinin (*irtikâ*) ve istidadının olağanüstü olaylarla tamamlanması mümkün değildir, aksine bunlar ona engeldir. Bu sebeple Reşid Rıza'ya göre, son peygamberin nübüvvetinin hücceti, Allah'ın kitabıdır.[30] Ona göre Hz. Peygamber'in nübüvveti, harikulade olaylarla değil, kendisinde şüphe olmayan ilmî ve aklî delille sabit olmuştur. Önceki peygamberlerin mucizeleri de ancak her çağın akıl ve duygularına hitap eden bu delilin sabit olmasıyla ispat edilebilir.[31]

Reşid Rıza'nın yaklaşımının daha iyi anlaşılması için onun Kur'an'da geçmiş peygamberlerin kıssalarından söz ederken dile getirilen hissî mucizeler konusundaki iki yorum örneğine yer vermemizin yararlı olacağını düşünüyoruz.

27 Bu çerçevede Mehmed Şemseddin'in de kaynaklara dönüşün gerekliliğini temellendirirken benzer şekilde modern eğitim almış kimselerin din namına ortaya konan hurafelerden duyduğu antipatiye dikkat çektiğine işaret edebiliriz: "İslâmiyeti safiyet-i evveliyesine ircâ edilmelidir ki, erbâb-ı irfan meâlîsinin hayranı, esâsât-ı âliyesinin takdirhânı olsun! Sunûf-ı avâm da meskenet ve ataletten kurtulsun! Görüyoruz ki Müslümanlar arasında yetişen münevver dimağlar, din namına ortaya atılan şeylerden istikrâh ve nefretle kaçınıyorlar", bk. *Hurâfâttan Hakikate*, s. 358.

28 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 112.

29 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 105.

30 Hz. Peygamber'in nübüvvetin delili olan Kur'an mucizesinin öncekilerden farklılığını, onun son peygamber ve davetinin de evrensel olması ile temellendiren Rıza'ya göre bu durum husûsî-geçmiş peygamberlik ile umumî-kalıcı peygamberlik arasında kesin ayrımla alakalıdır, bk. Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 112.

31 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 115. Ayrıca Kur'an'ın Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olduğunun genişçe tartışılması için bk. *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 167-190.

Kur'an'da (Bakara 2/259) evleri yıkılmış ıssız bir kasabaya uğrayıp daha önce orada yaşayanların tekrar nasıl diriltileceğini merak eden bir kimseden söz edilmektedir. Ayette Allah'ın bu kimseyi öldürdüğü, yüz sene sonra dirilttiği, bu zaman zarfında o kimsenin yiyecek ve içeceğinin bozulmadığı, o kimsenin insanlar için bir ayet kılınması için tekrar diriltildiği gibi eşeğinin de kemikleri üst üste konulup daha sonra bunlara et giydirildiği anlatılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Allah tarafından bir ibret nişanesi olmak üzere öldükten yüz sene sonra diriltilen bu kimsenin yiyecekleri diriliş esnasında henüz bozulmamıştır. O kimsenin merkebi ya da merkebinin kemikleri de karşısında durmaktadır. Ayetin devamında kemiklere et giydirilmesinden söz edilmesi, şayet daha evvel adamla birlikte öldürüldüyse merkebinin de o adamın gözü önünde yeniden diriltildiğini hatıra getirmektedir. Ancak bu durum çok açık değildir. Çeşitli tefsirlerde ayetin anlatımındaki kimi boşluklar bazı rivayetlerin yardımıyla doldurulmaktadır.[32]

Reşid Rıza bu ayetin tefsirinde insanların koma hali denilen geçici his ve şuur kaybına uğrayarak alışılmışın dışında uzun süre uykuda kalıp tekrar uyanmalarının aklî açıdan imkânsız olmadığına, bu gibi durumların tecrübeyle de sabit olduğuna dikkat çeker. Yaşanmış örneklere delil olmak üzere Mısır'da yayınlanan *el-Muktetaf* dergisinde aralıksız olarak 5500 gün ve gece uyuyan bir kadınla ilgili yöneltilen soruya dikkat çeker. Dergide bir insanın dört buçuk ay aralıksız uyumasının vâki olduğunu kabul edilmekle birlikte, sorudaki süre kadar aralıksız uyumanın uzak görüldüğü belirtilmektedir. Reşid Rıza bu durumun alışılmışın dışında olduğunu kabul etmekle birlikte dört buçuk ay ya da 5500 gün boyunca birini muhafaza etmeye kâdir olanın, biz O'nun bu konudaki sünnetini bilemesek de bir kimseyi yüz sene muhafazaya da kâdir olacağı ve bunun aklen de muhal olmadığı yorumunda bulunur. Ona göre ayetler ile tevatür yoluyla sabit olan hususlara teslim olup ve onların zahirleri üzerine kabul etme noktasında Müslümanlar açısından tek şart, onların imkânsız (*müstahîl*) olmayan mümkün şeyler (*mümkinât*) olmalarıdır. Reşid Rıza ayette merkebin öldürülüp yeniden diriltilmesinden hiçbir şekilde söz edilmediğini, burada bütün canlıların diriltilmesiyle alakalı aklî bir delilin söz konusu olduğunu ve bütün canlıların gelişip olgunlaşmasının temin edilmesinden söz edildiği görüşünü savunur.[33]

Bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere Reşid Rıza söz konusu ayetlerde anlatılan durumu her ne kadar alışılmışın dışında olsa da imkansız görmemekte ve onu yaşanmış benzer bazı örneklere benzeterek akla yaklaştırmak için çaba sarf etmektedir. Ancak onun bu konuda zorlama bir yoruma saptığı açıktır. Öncelikle ayette bir

32 Örnek olmak üzere bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (nşr. Abdullah Mahmud Şihâte), Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1979, I, 217-218; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (zabt: Sıdkî Cemil el-Attâr), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, III, 40 vd.; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1934, VII, 31-32; Celaleddin es-Süyûtî, *Tefsîrü'd-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983, II, 26-32; Şehâbeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (tashih: Muhammed Hüseyin el-Arabî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, III, 34-37.

33 *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut 1999, III, 42-44.

insanın yüz sene uyuduktan sonra uyanması söz konusu değildir. Ayette, Reşid Rıza'nın verdiği örneklerde olduğu gibi uyumadan ve uyanmadan değil, öldürme (*imâte*) ve diriltmeden (*ba's*) söz edilmektedir. Selefin itibar ettiği gibi, şayet lafızların zahirî ve lügat anlamları esas alınacaksa, bunun gerçek bir öldürme ve diriltme olarak anlaşılması gerekir. Uyuma ve uyanma hadisesine benzetilerek buna sembolik bir yorum getirilmesi, tercih sebebi (müreccihi) olmayan bir mecaza yönelme olacaktır. Burada ayrıca söz konusu kimsenin insanlar için bir ayet kılınacağı ifade edilmektedir ki, "ayet" Kur'an'da mucize için kullanılan en yaygın kelimelerden biridir.[34] Aynı şekilde söz konusu kimsenin uyandığında yiyeceğinin henüz bozulmamış olmasından ve muhtemelen kemiklerini karşısında gördüğü merkebine yeniden et giydirilmesinden (diriltilmesinden) de bahsedilmektedir ki, bunların makul izahlarla akla yaklaştırılması kolay olmayacaktır. Netice olarak ayette dile getirilen öldürme ve 100 sene sonra yeniden diriltmeyi koma haline ya da Hint fakirlerinin uzun süre uykuda ya da toprak altında kalma tecrübelerine benzeterek akla yaklaştırma çabasının zorlama ve beyhude olduğu açıktır.[35]

Hissî mucizelerden söz eden ayetlerin Reşid Rıza tarafından nasıl yorumlandığını gösteren ikinci örnek olarak onun Hz. İsa'nın olağanüstü bir tarzda dünyaya gelişinden söz eden ayetlere getirdiği yoruma işaret etmek istiyoruz. Reşid Rıza, yukarıda işaret ettiğimiz mucize anlayışına uygun olarak, Hz. İsa'nın babasız doğumunun alışılmışın dışında olduğunu itiraf etmekle birlikte, bunun bizim sebebini bilemediğimiz bazı tabiat kanunlarına uygun gerçekleşmiş olabileceği ihtimalinden söz eder ve bu sıra dışı olayı makul bir çerçevede kabul etmeyi mümkün kılacak bazı ihtimallerden söz eder. O, batılı felsefeciler tarafından yapay doğum diye bilinen "kendi kendine üreme"nin (*et-tevelledü'z-zâtî*) imkânı kabul edildikten ve inorganik bir varlıktan canlının üremesi benimsendikten sonra Hz. İsa'nın Hz. Meryem'den doğmasına işaretle bir canlının diğer bir canlıdan üremesinin pekâlâ mümkün olacağı sonucuna ulaşmaktadır.

Reşid Rıza Hz. İsa'nın babasız doğumunu iki açıdan daha makul göstermeye çalışmaktadır. Bunlardan ilki, modern psikolojinin verileriyle desteklenir. "Kendi kendine telkin" yaklaşımı şeklinde nitelendirebileceğimiz bu yaklaşıma göre insanın bir şeyi düşünmesi, onun gerçekleşmesine neden olabilir. Allah'ın kudretiyle bir çocuk sahibi olacağı müjdesini alan Hz. Meryem'in mizacı, kuvvetli imanı ve yakîni sayesinde rahimde bu döllenmeyi (*telkîh*) gerçekleştirmiştir.

34 Ayet kelimesi Kur'an'da delil, kıyamet alametleri ve Kur'an'ın tamamı ya da belli bölümlerinin yanı sıra birçok yerde mucize anlamında kullanılmaktadır, bk. Yusuf Şevki Yavuz – Abdurrahman Çetin, "Âyet", *DİA*, IV (İstanbul, 1991), 242-244.

35 Reşid Rıza başka bir yerde de 1827 yılında bir Hintli fakirin 40 gün toprak altında gömülü kaldıktan sonra uyanıp yaşamına devam ettiğine dair bir habere yer vermektedir, bk. *Tefsîru'l-Menâr*, XI, 205-206. Reşid Rıza'nın hissî mucizeler konusundaki tevilleriyle selefî çizgiden uzak düştüğünü savunan Yemenli hadis âlimi el-Vâdi'î, Reşid Rıza'nın bu ayetteki yorumunda bir tahrifte bulunduğunu ve onun İslam düşmanlarının aklının almadığı hususlarda tahrife yönelmekle âdeta vazifeli (müvekkel) olduğu iddia etmektedir, bk. *Rüdûdu ehli'l-ilm ale't-tâ'inîn fî hadîsi's-sihr ve beyânu bu'di Muhammed Reşîd Rıdâ ani's-Selefiyye,* 2. bsk., San'a 1999, s. 13. http://www.muqbel.net/files.php?file_id=3 (erişim 30.9.2013). Yazara göre (s. 26) Reşid Rıza Selefîlik'ten Selefîlik de ondan berîdir.

Nitekim bazen güçlü bir inanç, sağlıklı kimseyi hasta edip öldürebilir ya da hastayı iyileştirebilir. Ruh ve madde etkileşimini esas alan ikinci izah tarzına göre varlıkların kesîf cisimler ve latîf ruhlar şeklinde ikiye ayrıldığına işaret edildikten sonra kesîf cisimlerde görülen gelişme, hareket ve üremenin latîf varlıklar tarafından gerçekleştirildiği belirtilir. Hava bu latîf varlıklardan biridir ve o olmadan canlıların yaşaması imkânsızdır. İki latîf varlıktan (oksijen ve hidrojen kastedilir) oluşan su ve elektrik de bu latîf varlıklar arasında sayılmalıdır. Bir sonraki adımda Reşid Rıza, "İdrak ve irade sahibi olduklarını bilmediğimiz söz konusu latîf varlıklar bile madde üzerinde bu kadar etkiliyse akıl ve irade sahibi olan ruhlar neden etkili olmasın?" sorusunu sormaktadır. Bu girizgâhtan sonra o, kâinatta dağılmış durumdaki ruhların idaresine sahip olan Allah'ın katından bir ruhu Meryem'e insan şeklinde gönderdiğini, onun Meryem'e üflemesiyle rahimde -maddî olup olmadığını bilemediğimiz- telkîhin gerçekleştiği ve Hz. İsa'nın bu şekilde doğduğunu ileri sürmektedir.[36]

Görüldüğü üzere Reşid Rıza'nın bütün bu açıklamaları, Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişini modern akla yaklaştırma çabasının bir ürünüdür. Onun bu açıklama vesilesiyle sadece sıra dışı doğum hadisesine aklî izah getirmekle kalmadığı, gayb âleminin bir unsuru olan melekleri de maddî denebilecek bazı benzetme ve imalarla akla yaklaştırmak için gayret ettiği görülmektedir. Netice itibariyle onun hissî mucizelerle ilgili ayetleri aklî yorumlara tâbi tuttuğu, akılcı yorumları zora sokacak rivayetlerin neredeyse tamamını devre dışı tutmaya özen gösterdiği ve ilgili ayetleri zahiri üzerine almak yerine çoğu durumda mecaza hamlederek sembolik yorumları tercih eden bir yaklaşımı benimsediği ve şekilde selefî tavırdan uzaklaştığı söylenebilir.[37]

b. Sünnetin dindeki yerine her vesile ile vurgu yapan Selefîlere mukabil kaynaklara dönüşü savunan bazı kimseler modern aklın kabulde zorlanacağı bazı hadisleri reddetmekte mahzur görmezler. Bu çerçevede sık sık uydurma (*mevzû*) ve zayıf hadislerin İslam toplumlarını bozucu etkisinden şikâyet edilir. Ancak şikâyet konusu klasik hadis ilmi kuralları içinde problemli kabul edilen hadislerle sınırlı değildir. Her vesile ile uydurma ve zayıf hadislerden yakınan bu kimseler kendi görüşlerini desteklemek için bu türden hadislere atıfta bulunmakta mahzur görmedikleri gibi[38] klasik hadis ilmi kriterleri içinde sahih kabul edilen bazı hadisleri de kabul etmezler.

36 *Tefsîru'l-Menâr*, III, 254-255.

37 Reşid Rıza'nın hissî mucizelerle ilgili genel yaklaşımı ve diğer örnekler için bk. M. Suat Mertoğlu, *Reşid Rıza'nın Kur'an Yorumu*, Klasik, İstanbul, 2011, s. 114-122.

38 Mesela zayıf ve uydurma rivayetlere yönelik eleştirileriyle tanınan Reşid Rıza, İslam'da aklın önemine dikkat çekerken "Aklı olmayanın dini yoktur" ve "Dini olmayanın aklı yoktur" gibi sıhhat durumu tartışmalı rivayetlere atıf yapabilmektedir, bk. *Tefsîru'l-Menâr*, III, 134. Beyhakî "Aklı olmayanın dini yoktur" rivayetinde kizb ile itham edilen Hâmid b. Adem'in teferrüd ettiğini söylediğinden münker bir rivayet söz konusudur, bk. *Şu'abü'l-îmân*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1990, IV, 157. Ebû Nuaym da bu rivayetin garib olduğunu belirtmektedir, bk. *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrut, 1405, III, 220. "Dini olmayanın aklı yoktur" şeklinde bir rivayeti ise tespit edemedik.

Yine Reşid Rıza'dan örnek vermemiz gerekirse o, sihir ve ayın yarılması (*inşikâku'l-kamer*) hadislerinin yanında Hz. İsa'nın nüzûlü, Mehdi ve Deccal gibi kıyamet alametlerinden söz eden bazı rivayetleri de hadis tekniği açısından sorunlu olmamakla birlikte muhtevalarına yönelik bazı çekinceler sebebiyle reddetmektedir. Kaynaklara dönüş çağrısı yapan diğer bazı düşünürler tarafından da paylaşılan bu tutumun selef yaklaşımı ile bağdaştırılması oldukça zor olduğundan kendilerini selefî gören bazı çevrelerden tepki görmüştür.[39] Bu çerçevede Suud Selefîlerinin Kur'an'a dönüşü savunanlardan ve hadis inkârcısı olmasa da tefsirinde bazı hadisleri red ya da ihmal eden ve müteşâbihâtı tevil eden Seyyid Kutup'a yönelik eleştirileri de örnek gösterilebilir:

> "Suudî selefîleri Kutub'u hulûl ve vahdet-i vücûdu kabul etmekle Sûfiye'ye, Allah'ın sıfatlarında ta'tîle giderek ve kader meselesinde cebri benimseyerek Cehmiye'ye, rü'yetullahı inkâr ederek Mu'tezile'ye, müteşâbih nasları tevil ederek Eş'ariyeye, Hz. Osman ve Muaviye hakkında olumsuz kanaatler serdederek Râfiziye'ye intisap ettiğini iddia eder."[40]

Diğer taraftan yukarıda işaret edildiği gibi kaynaklara dönüşü savunanların bir kısmının Kur'an dışı delilleri ve bilhassa Sünneti tamamen reddederek Kur'an İslâmı'nı savunur hale geldiği de bu çerçevede hatırlanmalıdır.

c. Selefîlik kavramının ilk Müslüman nesilleri ifade eden selef kelimesiyle irtibatlı olduğu ve bu yaklaşımı benimseyen kimselerin ideal çağ olarak ilk asırları tebcil ettiği bilinmektedir. Bu bağlamda en fazla atıfta bulunulan sözlerden biri İmam Malik'e aittir: "Bu ümmetin âhiri ancak evvelinin salâh bulduğu şeyle salâh bulur".[41] Modern dönemde kaynaklara dönüş çağrısı yapanlar da asr-ı saadete dönülmesi gerektiğini savunmakla birlikte en azından bu çağrı sahiplerinden bir kısmının farklı bir zaman tasavvuruna sahip olduğu görülmektedir. İlerlemeci tarih görüşünden etkilenen bu kimselerin en sık vurguladıkları kavramlardan biri terakkî olduğundan Selefîlerde olduğu gibi yüceltilen bir geçmişe nazaran geleceğin daha olumlu bir muhtevada kabul edilmesi söz konusudur. Mehmet Akif, "Durmayalım" adlı şiirinde sahip olduğu mazi ve müstakbel tasavvurunun ipuçlarını verir:

> "...İşte âtîdir o ser-menzil denen ârâmgâh;
> Kârbân akvâm; çöl mâzî; atâlet sedd-i râh.
> Durma mâzi bir mugaylanzâr-ı dehşetnâktir
> Git ki âtî korkusuzdur, hem ne kudsî hâktir!"[42]

39 Selefîlik bağlamında Rıza'ya yönelik değerlendirme ve eleştiriler için bk. er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-akliyye fi't-tefsîr*, s. 182-187; el-Vâdi'î, *Rüdûdu ehli'l-ilm*.

40 Bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Selefîlerin Selefîlerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler", *İslâmiyât*, X/1 (Mart 2007), s. 69.

41 Bk. Kâdî Iyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (nşr. Hüseyin Abdülhamîd Nîl), Beyrut, Dâru'l-Kalem, II, 92.

42 Ersoy, *Safahât*, s. 22.

Bu noktada Akif'e haksızlık edilmemelidir. O tabii ki selef dönemini değil, İslâm'dan uzak şekilde geçirilen devirleri çöle benzetmekte ve yaşadığı dönemin çaresizliği içinde toplumuna umut verebilmek adına ideal ve parlak bir gelecek tablosu çizmeye çalışmaktadır. Ancak ne olursa olsun çağdaşı birçok yenilikçi düşünürde olduğu gibi bu tarih tasavvurunun modern batılı tesirlerin altında şekillendiği ve Selefîlerin tarih tasavvurundan ve ideal dönem algısından farklılaştığı da bir gerçektir.

d. Selefî çizgiden farklı olarak kaynaklara dönüşü savunanları rahatsız eden konuların çoğu klasik anlamıyla bid'atten, yani dinin inanç esasları ve pratiklerine sonradan karışan unsurlar ziyade modern zihnin kavramakta ve benimsemekte zorlandığı bazı unsurlardır. Dolayısıyla burada dine sonradan giren unsurlara karşı tepki gösteren selefî bir tavırdan ziyade modern akıl ve hayat şartlarıyla bağdaşmayan unsurlara karşı bir tavrın daha belirleyici olduğu söylenebilir. Modern dönemdeki kaynaklara dönüş çağrısı yapanların bid'atler, uydurma hadisler ve İsrailiyat türü rivayetleri ve bunları ihtiva eden meviza vb. kitapları eleştirirken bu çerçevede en fazla kullandıkları kavramlardan biri olan hurafe, özellikle modern zihnin anlamakta ve kabul etmekte zorlanacağı unsurlarla ilgilidir. Hurafe kavramına bu bağlamda en sık atıfta bulunan isimlerden biri olarak Mehmed Şemseddin'in yazıları bu anlamda zengin örneklerle doludur:

> "İslâm'a sokulan esâtîrî hurafelerin, gayrı mantıki acîbelerin, hulasa ilme mugayir saçmaların başlıca menbaı uydurma hadislerdir; ...Mütedâvil olan meviza kitaplarının hemen kâffesi akl-ı selîm erbabını nefret ettirecek hurafelerle doludur. Mündericâtları, baştan nihayete kadar, isrâilî hikâyelerle uydurma hadislerden ibarettir denilse, hakikatten pek tebâud edilmiş olmaz; ... Hurâfât ve ananâta bu derece meclûb olan dimağların; kurûn-i vüstâ zulmetleri altında uyuşmuş oldukları muhakkak! Çünkü asrın nur-ı irfanıyla tenevvür eden bir kafa, bu kadar bayağılıklara mümkün değil sükût edemez".[43]

Kısaca dört başlık halinde incelemeye çalıştığımız bu özellikleri göz önünde bulundurduğumuzda modern dönemdeki kaynaklara dönüş çağrısının Selefîlik'teki Kitap ve Sünnet ile selef anlayışına dönüş çağrısını andırmakla birlikte ondan farklılaştığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce kaynaklara dönüş çağrısı, nadir bazı temsilcileri göz önünde tutularak Selefîlik çizgisi ile ilişkilendirilebilirse de bu çağrıyı yapanların geneli dikkate alındığında modern güdülerle oluşmuş bir çağrı olduğu söylenebilir. Bu çağrının kaynaklara ve Asr-ı Saadete dönüş talebinin arkasında, gelenek engelini aşarak kendi konumlarını güçlendirmek ve ileri sürdükleri çözüm tekliflerini meşrulaştırmak için Kitap, Sünnet ve Asr-ı Saadet

43 M. Şemseddin, *Hurâfâttan Hakikate*, s. 250, 269, 308. Yazar aynı eserinde Hopalı Osman b. Ahmed'in *Dürretü'n-Nâsıhîn*'inden "hurafe mecmuası", "keşkül-i hurâfât" şeklinde söz ettikten (s. 270) sonra benzer durumda olan *Mükâşefetü'l-kulûb*, *Mişkâtü'l-envâr*, *Hayatü'l-kulûb*, *Zübdetü'l-mecâlîs*, *Dekâiku'l-ahbâr*, *Tavâliu'l-mülûk* ve *Kenzü'l-havâs* gibi başka meviza kitaplarına işaret etmektedir.

gibi Müslümanlar nezdindeki tartışılmaz değerlerin meşrulaştırıcı otoritesinden istifade etme arzusu olduğu izlenimi vermektedir.

Sonuç Yerine

Kaynaklara dönüş hareketi, modern değerlerden az ya da çok etkilenmiş çevrelerin geleneksel / yerleşik / hâkim İslâm anlayışını bertaraf ederek dini yeniden ve başka bir otoriteye değil, kendi akıllarına dayalı olarak serbestçe yorumlama çabasıyla yakından alakalı bir yöneliştir. Kalkış noktaları İslâm'a dair tarih içinde ortaya çıkan yorum ve uygulamaların bir sapma içinde olduğu, temel kaynakların ya doğru anlaşılmadığı ya da yanlış anlamak suretiyle tahrif edildiği; İslâm dünyasının geriliğinin, siyasî, iktisadî ve sosyal problemlerinin temelinde bu yanlışın yattığı; dolayısıyla asla rücû ederek İslâm'ın temel kaynaklarının serbestçe yeniden ve doğru bir şekilde anlaşılması gerektiği iddiasıdır.

Kaynaklara dönüş hareketi başından itibaren tepkisel ve seçmeci bir harekettir ve büyük ölçüde bu özelliğini muhafaza etmiştir. Tepkiselliği en fazla yerleşik din anlayışının müsebbibi olarak görülen başta itikadî-fıkhî mezhepler, tarikatlar ve eğitim kurumları (medreseler) ile onların taşıyıcıları olarak ulema ve meşayih topluluğu ve ulemanın dini yorumlarken esas aldıkları / dinî yorumlarının çerçevesinin belirleyen usûllere yöneliktir. Seçmeciliği ise Kitap ve Sünnetin yanı sıra, İslâm tarihi tecrübesinden kendi argümanlarını güçlendirecek unsurların seçilerek gündeme getirilmek istenmesiyle alakalıdır.

İSLÂMCILARIN İCTİHAD KAPISI NEREYE AÇILIR?*: II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE İCTİHADIN ALANI

SAMİ ERDEM

II. MEŞRUTİYET SONRASINDA yeni bir ictihad arayışının görünür hale gelmesinde pekçok sebep bulunmakla birlikte en genel anlamda, toplumsal ve siyasi olarak yaşanan hızlı dönüşümlerin getirdiği yeni şartların ortaya çıkardığı yeni hukukî/dinî düzenleme ve meşrulaştırma ihtiyacı, özel bir vurguyu haketmektedir. Burada meselenin iki yönünü ifade edebiliriz: Birincisi, yeni ortaya çıkan ve geçmişte hakkında hüküm belirtilmemiş olan meselelerin şeri bakımdan çözüme kavuşturulması için yeni tanımlamalara gidilmesi, başka bir deyişle, sözkonusu dönemde bu alanda ortaya çıkan boşluğun kapatılması arayışıdır. İkinci husus ise, eldeki mevcut hukukî birikimin, değişime ve "gelişmeye" uğramış olan yeni ihtiyaç ve beklentilerin karşılanmasına yetmediği düşüncesine binaen, mevcut hükümlerin tecdidi veya terk edilerek yerine yenilerinin konulması yönündeki yorumlardır.

Tanzimat döneminde özellikle *Mecelle* vesilesiyle düşük bir yoğunlukta cereyan eden bu yöndeki tartışmalar, II. Meşrutiyet sonrasında büyük bir ivme kazanarak, siyasi gündemin önemli bir maddesi haline gelmiştir. Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe konulması, Meclis yasamasını yoğun bir hukukî gündemle karşı karşıya bırakmıştı. *Mecelle* gibi fıkıh kaynaklı mevcut kanunların ihtiyacı karşılayıp karşılamadığı ya da yeni şartlara uygun çözümler içerip içermediği gibi sorular yanında yeni kanuni düzenleme ihtiyacı görülen alanlar ve bu alanlarda hangi esaslara göre düzenleme yapılması gerektiği yönündeki farklı görüşler, çeşitli siyasi gelişmelerin de etkisiyle kısa zamanda Meclis ve matbuatın önemli problemleri arasında yerini almıştır.

Mevcut ve hazırlanması tartışılan kanunlara ilişkin bu arayışlar, eski ile yeninin, önceki ictihadlarla yeni ihtiyaçların, fıkıh kitapları ile yeni yapılacak kanun kodlarının, fetva ile kazanın, şeriye mahkemeleri ile nizamiye mahkemelerinin ve

* Bu ifade İsmail Kara'dan ödünç alınmıştır (*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I*, Kitabevi Yayınları, 3. bsk., İstanbul, 1997, s. 59).

nihayet bütün bunları kapsayacak anlam genişliğine sahip görünen şerî'at ile kanunun karşı karşıya getirildiği bir mukayese zemininde ele alınmıştır. Meselenin daha ileri aşamasında, dinî ile dünyevi ya da dinî ile örfî alanlar arasında bir ayrıştırma belirgin hale gelmiştir. Yeni ictihadların nasıl olması gerektiğine ilişkin varsayımlar, mevcut ya da geçmişteki ictihad birikiminin eleştirilmesine müncer olmuş ve neticede usûl-i fıkhın pek çok alanını ilgilendirecek biçimde bir teceddüd arayışı başka bir ifade ile fıkıh usûlü kavram ve metotlarının yeni bir ictihad faaliyeti inşa etmek üzere yeniden yorumlandığı bir vasat karşımıza çıkmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde, kanunun içeriği yanında, kanunların hazırlık süreçleri, meclisin yasama yetkisi, mebusların bu yasama sürecindeki yetki ve sorumlulukları, padişah, şeyhülislâm, mahkemeler ve ulemanın bu bakımdan konumları da genellikle fıkıh usûlü kavramlarının merkezde yer aldığı bir çerçevede gündeme taşınmıştır. Fıkha dayalı kanunlar yapılmasını isteyenler de, aksini düşünenler de fıkıh usûlü kavramları çerçevesinde iddialarını delillendirme yoluna gitmişlerdir.

Eski hukukî çözümlere yöneltilen eleştiriler ile yeni hukukî araçlar için teklif edilen çerçeve, içeriği, kaynaklarla irtibatı ve hedefleri birbirinden farklı olan bir teceddüd tartışmasını doğurmuş ve bu tartışma, daha genel olarak ictihad kavramı etrafındaki farklı yaklaşımlar olarak tezahür etmiştir. Yeni hukukî düzenlemenin dinî hukukla bağlantısının, teceddüd ve bunu en geniş biçimde mümkün kılacak yeni bir ictihad anlayışı vasıtasıyla kurulması arayışı, bir yandan kaynaklara dönüş düşüncesinin etki alanını genişletirken buna bağlı olarak fıkıh ve ictihad tarihine eleştirel bir yaklaşımın da kapılarını aralamıştır. Sonuçta, fıkıh usûlüne ilişkin yapılan yorumlar, siyasi tercihlere/hedeflere bağlı bir kamplaşmanın ifade aracı haline gelmiştir.

Bu dönemde, yeni ictihad söylemlerinin en önemli çıkış noktası, yaşanan toplumsal hayatta önceki devirlere nazaran ortaya çıkan büyük değişim ve dönüşümün, hukuk ve toplumsal yaşam kurallarına intibakını sağlayacak yeni bir çerçeve arayışı idi. Bu sebeple, genel olarak fıkıhta bir yenileşmeyi, güncelleşmeyi sağlamak üzere, ilk adım olarak mevcut durumun tespiti sadedinde değişim olgusunun aşırı vurgulanmasıyla karılaşıyoruz. Değişim vakıası bütün boyutlarıyla ve cesametiyle ortaya konunca tabii olarak bu meselenin çözümü için önerilen, ahkâmda (kanunda) ve hüküm çıkarmada değişme ve yenileşme, eski hüküm birikimini eleştirerek kullanma ve nihayet bazı görüşlere göre ikisi arasında telifin imkân haricinde olması dolayısıyla geçmiş fıkıh birikiminin tamamen veya kısmen terk edilmesi ve kaynak anlayışı bakımından eskisiyle farklılaşan yepyeni bir ictihad faaliyetine girişilmesi talepleri, modern yaklaşım sahiplerinin söyleminin önemli bir yönünü teşkil ediyordu. Buna mukabil, sınırları tam olarak çizilememekle birlikte tasvir edilen anlayışın dışında kalan ve değişim taleplerine, ihtiyatın ötesinde kuşkuyla bakan ve bu sebeple bir tür muhafazakâr olarak tanımlanabilecek kesimde ise, değişime ilişkin söylemin daha

sönük olduğunu söyleyebiliriz. Bu kesimde değişime ilişkin tespitlerin hukukî bir sonuca dönüşmesinde daha çok geçmiş birikimde ve uygulamada sınırları az çok belirgin olan örf ve adet kavramları çerçevesinde korumacı bir tavrın hakim olduğu söylenebilir.

Değişim taleplerinin homojen olduğunu söylemek zordur. Çoğu kere siyasi yönelişlerin yoğun etkisi ve yönlendirmesi altında fıkıh ve usûl-i fıkıh kavramları kullanılarak ortaya çıkmış olan bu yaklaşımları dörtlü bir gruplandırma altında tasnif etmeyi deneyebiliriz:

1. Klasik fıkıh nazariyatı ve tatbikatı içinde belli kayıtlarla etkili olmuş örf kavramı etrafında sınırlı bir değişmeyi savunanlar;

2. Eski hüküm elde etme usûllerinin bazı yönlerinin yeniden ele alınması ya da tadil edilmesiyle geçmişle bugün arasında bir geçiş sağlamayı hedefleyenler;

3. Dinî ıslah hareketlerinin yol açtığı eleştirel alanda gelişip, kaynak anlayışını sorgulayan, Kur'an ve sünnete dönüşü savunan ve geçmişte örnekleri bulunan ama tarih içinde ana çığır haline gelememiş yaklaşımlara atıfla, bu ana kaynaklardan, doğrudan doğruya talil ve mekasıda itibar yoluyla yararlanmayı mümkün kılacak yeni bir usûl geliştirilmesini savunanlar;

4. Fıkhî hüküm üretme süreçlerinin yeni tarihsel dönemdeki toplumsal gelişim ve oluşumlarla kabil-i telif olmaktan çıktığını, Avrupa karşısında varlık mücadelesini sürdürebilmenin ancak eski fıkhî yapıdan bağımsız, gelişmiş ülkelerle uyumlu yeni bir hukuk anlayışına geçmekle mümkün olacağını düşünenler.

Değişim talepleri, çoğu kere içinde mantıki bir sonuç olarak yeni bir ictihad faaliyeti ve bunu gerçekleştirecek olan yeni bir müctehid tipinin özelliklerini barındırmaktadır. Bu dönemde ictihad yorumu, büyük ölçüde geçmişteki ilmi/hukuki ve sosyal temellerinden farklılaşarak, idari bir mekanizmanın unsuru olarak yasama faaliyetine; ictihad faaliyetinin öznesi olan müctehid de, kanun tasarısı hazırlığından meclis yasamasında oy sahibi olmaya kadar çeşitli seviyelerdeki yasama yetkilisine dönüşmüştür.

Tanzimat sonrasında sınırlı çerçevede başlamış olan ama esas zeminini II. Meşrutiyet sonrasında bulan ahkâmın değişmesi hakkındaki tartışmalarda, değişmesi mümkün olup olmayan hüküm alanlarının[1] tayini meselesi, yeni ictihad yorumlarının önemli dayanak noktalarından birisini oluşturmaktadır. Ahkâmın en geniş tasnifi dinî-dünyevi hükümler şeklinde yapılan ayrımdır. Bu tasnif sadece fıkhî hükümlerle ilgili değerlendirmelerde değil, daha geniş olarak batılı değer-

1 Hükümlerin değişime açık olup olmaması bakımından, geçmiş dönemlerdeki fakihlerce yapılan ahkâm tasnifleri ve bunların değerlendirilmesi konusunda detaylı bir inceleme için bk. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 107-145.

lerin alınmasıyla[2] ilgili tercihlere de meşru bir zemin oluşturmak üzere kullanılmıştır. Geniş anlamıyla dinî-dünyevi alanların kategorik olarak ayrıştırılması, siyasi ve hukukî bakımdan fıkhın düzenleme alanını daraltma yolunda seküler talepler için elverişli bir alan sağlamakla kalmamış, dinî/fıkhî bakımdan değişim ve yeni ictihad arayışları için de, gelenekle irtibatlandırılabilecek bir açıklama imkânı sağlamıştır.[3]

Hükümlerin çeşitli açılardan detaylı tasniflere tabi tutulmasının siyasi sonuçları bu yazının ilgi alanı dışında kalmakla birlikte, çoğu kere siyasi tercih ve yönelişlerin dinî/fıkhî alanla doğrudan ilişkili olması bakımından, ahkâm tasniflerinin önemi tamamen göz ardı edebileceğimiz bir husus değildir. II. Meşrutiyet sonrası dönemde başta ictimai usul-i fıkıh tartışmaları içinde olmak üzere, fetva-kaza, şer'/şerî'at ve kanun kavram çiftleri etrafında yürüyen tartışmalar, bu siyasi sonuçların en önemlileri arasındadır.

Değişme konusuyla ilgilenen geçmiş fukahanın, hangi hükümlerin değişmeye konu olabileceği ile ilgili soruya cevap aramak üzere yaptıkları ahkâm tasnifleri,[4] daha çok fıkıh usûlü mekanizmaları içinde teknik olarak adlandırabileceğimiz bir faaliyeti gösteriyordu. Buna karşılık, günübirlik mülahazaların öne çıktığı modern dönemde yapılan ahkâm tasniflerinde, Celal Nuri ve Ziya Gökalp gibi isimlerin içinde yer aldığı bazı kesimler için özellikle dinî ahkam-dünyevi ahkam tasnifi, fıkhın, yalnızca ibadat alanında geçerli görülerek diğer alanların seküler yasamanın konusu haline getirilmesine imkan tanımış; aralarında Manastırlı İsmail Hakkı, Mansurizade gibi zevatın bulunduğu diğer bir kesim için de fıkıh çerçevesi içinde değişmenin mümkün olduğunu ispat yoluyla, siyasetin hukuk üzerindeki etkinliğine imkan sağlayarak şer' ile kanunun meşruiyet bakımından eşitliği düşüncesinin esasını teşkil etmiştir.

Tanzimat sonrası dönemde Ali Suavi, muamelât-i uhreviye (ibadât) ile muamelât-ı dünyeviye arasında bir ayrım yapılmaksızın her iki türden ahkâmın da aynı yorum usûlüne tabi tutularak fıkıh kitaplarında birlikte ele alınmış olmasını

2 Berkes, Batı'dan alınacaklar ve alınmayacaklar tartışmasında ilk defa Namık Kemal'de bulunduğunu söylediği bir anlayışın, daha sonra Mahmud Esad Efendi (1896'daki yazılarında) tarafından, uygarlığın maddi ve manevi yönleri olduğu ve ahlakiyattan ibaret olan manevi uygarlığı Avrupa'dan almaya ihtiyaç bulunmadığı biçiminde ifade edildiğini aktarır. (Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, [2. bsk.], Doğu-Batı Yayınları, İstanbul [1978], s. 367-368). Celal Nuri'nin "sınâî" ve "hakikî" medeniyet tavsifi de aynı ayrımı içerir (bk. Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm: İslâm'ın Mazisi Hali İstikbali*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1331 h., s. 25-35). Bu tartışmanın sonraki aşamalarında maddi-manevi uygarlığın yerini Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımı alacaktır.

3 İctihadın geçerli olduğu alanların yeniden tanımlanmasına götüren hukuki değişim düşüncesi ve *Mecelle*'nin bu süreçteki yeri konusunda detaylı değerlendirmeler için bk. Sami Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 70-103.

4 Ahkâmın tasnifinde mekasıd-vesail, ma'kûlü'l-ma'nâ-taabbudî, vahye müstenid-ictihadî, genel-özel teşrî içeren, diyanî-kazaî, ibadât, mukadderât (miktarlarla ilgili), muamelât gibi hüküm çeşitlerinden bahsedilmektedir, bk. Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 107-145.

doğru bulmaz. O, Arapça dil özelliklerine bağlı bir yorum metoduyla elde edilecek dünyevi hükümlerin, siyaset, iktisat vb. alanlarda iyi bir yönetim sağlamaya yaramayacağını belirterek[5] daha sonraki dönemlerde bazı yazarların kendisini "Laisizmin öncüsü"[6] olarak takdim etmelerine sebep olan şu çözüm yolunu gösterir:

> "Hülasa fıkıhtaki ibâdâtı, muamelât-ı dünyeviyeden ayırıp, dünyaya müteallik umûru başkaca ve müstakillen tedvin etmeli ve bu müstakillen müdevven ilmin mebnâsı edebiyye ve kavaid-i Arabiye olmayıp, her ilim mebnâ-yı sahihine bina olunmalı."[7]

Yine aynı dönemde klasik usûlün izlerini taşıyan Türkçe fıkıh usulü kitaplarında ahkâmın, fıkıh usulü literatüründeki teklîfî ve vaz'î hüküm[8] biçimindeki teknik ayrımı dışında bir tasnife rastlamıyoruz. Ancak bu eserlerin son kısmında yer alan ictihad bahislerinde, ictihadın geçerli olduğu alanı tanımlamak üzere ictihadın tarifinde yer verilen "şer'î" hüküm kaydına karşıt olarak ictihadın geçerli olmadığı aklî ve hissî hükümler zikredilmiştir. Fer'î hüküm kaydıyla da aslî hükümler dışarıda bırakılmıştır.[9]

II. Meşrutiyet'in ilk yılında *Mecelle*'nin güncellenmesi çerçevesinde gündeme gelen ictihad tartışmalarının önemli bir siması olarak Manastırlı İsmail Hakkı'nın bir dizi yazısı, ahkâmın tasnifi bakımından oldukça detaylı bir şema ortaya koymuştur. Sonraki tartışmalara da ilham kaynağı olan ve Manastırlı'nın ilmi bakımdan maruf olan kişiliği sebebiyle etkilerini[10] takip edebildiğimiz bu metinlerde ictihadın geçerli olup olmaması bakımından hükümler dört grupta ele alınmıştır:

5 Ali Suavi, "Yarım Fakih Din Yıkar", (*Ulûm Gazetesi*, II/17, s. 1025-1048), haz. Mehmet Görmez, *İslâmiyât*, I/1 (Ocak-Mart 1998), s. 91-92.

6 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, 7. bsk., İstanbul 1988, s. 241-242. Görüşleri bütün olarak ele alındığında Ali Suavi'nin yaklaşımının bu tür bir yoruma izin vermediği yolundaki değerlendirmelerden ve Suavi'nin dinle siyaseti başka şeyler olarak gören anlayışlara karşı ortaya koyduğu ifadelerden örnekler için bk. Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 586-596. Abdullah Uçman, yukarıda aktardığımız görüşleri dolayısıyla Ali Suavi'nin laikliği müdafaa ettiğini ama daha sonra bundan vazgeçtiğini belirtir, bk., "Ali Suavi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989, s. 447.

7 Ali Suavi, "Yarım Fakih Din Yıkar", s. 98.

8 Usul-i fıkıh bakımından yapılan bu hüküm tasnifi ile ilgili özlü bilgiler için bk. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları,* trc. İbrahim Kafi Dönrmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9.bsk., Ankara, 2007, s. 226-233.

9 Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (der.) Hacı Adil, Sırat-ı Müstakim Kütüphanesi, Matbaa-i Âmire, Darü'l-Hilafeti'l-Aliye 1326, s. 550. Ahmed Hamdi (*Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkh,* Mihran Matbaası, İstanbul, 1301, s. 132-133) ve Mahmud Esad (*Telhis-i Usûl-i Fıkıh*, İzmir Vilayet Matbaası, 1309 2. bsk. Nikolayidi Matbaası, İzmir, 1313, s. 503-508) ictihad kısmında herhangi bir ahkâm tasnifine yer vermez.

10 Bu taksimi aynen benimseyen fakat içeriğiyle ilgili bazı tasarruflarda bulanan M. Şemseddin'in konuyla ilgili görüşleri aşağıda ele alınacaktır.

1. İtikadât (Ahkâm-ı asliye ve itikâdiye): İnancın temel ve esaslarını ihtiva eden bu tür hükümlerde kesin bilgi şart sayıldığından, bu alanda ictihad cari değildir.[11]

2. İbadât: Manastırlı'nın ifadesiyle "İbadât kısmında her mükellefe farz olan şey, Kur'an-ı Kerim'de varid olan ahkâmı sünnet-i nebeviye, ehâdîs-i sahîha ile beyan ve tefsir buyrulduğu vechile ahz ve telakki etmektir." Ancak bazı rükünler vesairenin tayini için ictihada gerek olmakla birlikte, bu ictihad, muhtelif rivayetlerin sahih olanını tercih ya da mücmel bir ifadeyi tefsirle sınırlıdır. Farz ibadetler hakkında örf ve zamana bağlı olarak değişiklik yapılması mümkün değildir. Ayrıca, genel nitelikli naslarla birtakım hayırlı ameller teşvik edilmiştir. Bu genel ifadelerin somutlaştırılması ise, selim fıtrat sahibi kişilerin anlayışına bırakılmıştır.[12]

3. Melekât (Mekârim-i ahlak)

4. Muamelât-ı dünyeviye: Bu kısımda yer alan hükümlerin sınırlanması mümkün değildir. Bunlar çok çeşitli ve fazla olup zaman, mekân, kuvvet - zaaf ve örf ile âdetin değişmesine bağlı olarak değişebilecek hükümlerdir. Diğer hükümlerde olduğu gibi, herkesin bunları bilmesi mümkün olmadığından, "fukaha ve erbab-ı hukukun ictihad ve istinbatlarına en ziyade lüzum görülen" bu gibi hususlarda insanların ülü'l-emri taklid ederek onlara tabi olması zorunludur. Bu tarzda tek tek belirtilmemiş olan ahkâmın ilelebet şer'î çerçevede devamını sağlamak üzere, ayet ve hadislere dayanan ve değişmeyecek özellikte geniş çerçeveli birtakım esaslar tesis edilmiştir. Bunlar arasında adaletin aranması, müsavatın gözetilmesi, zarar ve zararla mukabelenin men edilmesi gibi hususlar yer alır. İşte bu esaslı kaideler ve diğer bazı prensipler,[13] ulemanın bu alanda ictihad ederken dikkate alacağı temel hususlardır.

Muamelâta ilişkin hükümlerin, daha çok çerçeve olarak ortaya konduğu ve cüz'î olarak bu hükümlerin zaman ve zemin gözetilerek nasıl teferruatlandırılacağının dönemin ülü'l-emri kabul edilen fukaha ve hukukçulara bırakılması, yeni ictihad alanının parlamenter yasamayı da içine alacak şekilde genişletilmesi sonucunu tabii olarak doğurmaktadır. Bu yolla ortaya çıkacak olan hukukî sonuç yani "kanun" da, naslarla tesis edilen şer'î kaidelere uygun olarak müctehidin ictihadıyla şekillenen ve şer'i hükümler kapsamına dâhil olan hükümlerle aynı statüyü kazanacaktır.[14]

11 Manastırlı İsmail Hakkı, "Ahkâm-ı İslâmiye ve İctihad", *Sırat-ı Müstakim*, II/28 (11 Safer 327/19 Şubat 324), s. 16-17.

12 Manastırlı, "Ahkâm-ı İslâmiye ve İctihad", *Sırat-ı Müstakim*, II/28, s. 17-18.

13 Manastırlı, muamelâta ilişkin hükümlerin tek tek tafsil edilmeyip, bazı esasların belirlendiğine örnek olarak o günkü siyasi tartışma gündeminin bazı konularını zikretmektedir: "Binaenalazalik Şer'-i Muhammedî hükümet-i İslâmiyyenin tarz ve şeklini tahdîd ve cüziyyât-ı ahkâmı yegân yegân tafsil etmemiştir. Yalnız mebnâ-yı hükümet ve medar-ı kıvâm-ı saltanat olacak esasları tayin eylemiştir. Mesela vücub-ı şura ve hürriyet-i kelam ve ictima ve hücciyyet-i icmâ gibi ki Avrupa hükümetlerinin ahîran teşkil etmiş oldukları 'meclis-i nüvvâb' parlamentolar hep bu esaslar üzerine vaz' olunmuştur." Manastırlı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad", *Sırat-ı Müstakim*, II/29 (18 Safer 327/26 Şubat 324), s. 33. Görüldüğü üzere buradaki icma, parlamenterlerin ittifakından ibarettir.

14 Manastırlı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad", *Sırat-ı Müstakim*, II/29, s. 34.

İctihad mahsulü olarak ortaya çıkan hükümlere kanun denilmesinin, müteahhirîn ulema tarafından, bu tür hükümlerin sıkça ortaya konmaları ile örf ve adetteki değişikliklere ve ümmetin maslahatının gereklerine göre değiştirilmeye elverişli olmalarının sebep gösterildiğini belirten Manastırlı, İmam Şa'rânî'nin örfü kanun olarak yorumlayan görüşlerini aktarır.[15]

Manastırlı, muamelât alanı ile ilgili olarak yaptığı "ahkâm-ı esasiye" ve bu esaslardan zaman ve zemindeki değişik durumlara uygun düşecek biçimde üretilmiş olan "ahkâm-ı fer'iye" birikiminin, her dönemde ümmetin ihtiyaçlarına ve hâlihazırdaki hukuki işlemlere cevap verebilecek imkâna sahip olduğunu vurgular. Bunun mümkün olabilmesi için ihtiyaç halinde bazı ictihadî hükümlerin değişmesi ve mezhep ayrımına gidilmeksizin hangi mezhebde "nâsa erfak ve mesalihe evfak" görüş bulunursa onun alınması şarttır. Bu yaklaşımla bakıldığında, yeni ortaya çıkan meseleler içinde pek azı müstesna, şer'-i şerif dairesinde çözümü bulunamayacak mesele yoktur.[16]

Burada, örf ve zamandaki değişikliğe bağlı olarak hükümlerde değişiklik yapılabilmesi imkânı dolayısıyla bir yandan ictihadî hükümler alanı genişletilerek yeni yapılacak kanunlarda[17] fıkhî birikimin bir kaynak olarak yeterli olacağı belirtilirken, diğer yandan bu yeterliliğin esasen yine geçmişte, ama mezhep sınırlamasının olmadığı bir fıkhî birikimden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Mevcut ictihadî çözümlerin yeterliliği konusundaki bu kanaatin, dönemin düşünce ortamındaki karmaşıklığı yansıttığını söylemek mümkündür. Zira bu durumda önerilen şey yeni ictihadlara imkân sağlamaktan çok, geçmiş ictihad birikimi içinden serbestçe yapılacak bir seçimden ibaret görünmektedir.

Manastırlı'nın dörtlü tasnifi ve özellikle dördüncü kısım olan muamelât alanıyla ilgili yaptığı bazı tespitlerin, yaklaşık beş yıl sonra M. Şemseddin [Günaltay] tarafından neredeyse cümle cümle aynen tekrarlandığını görüyoruz.[18] Ancak, Manastırlı'nın konuyu ele alırken üzerinde durduğu örf, geçmiş fıkhî birikimin esas alınması gibi bazı kayıtların M. Şemseddin tarafından ihmal edildiği ve böylece, muamelât alanında ulü'l-emrin kanunla düzenleme yapmasına daha mutlak bir

15 "... örf-i carî tevâbi-i şer'den maduddur. Örf ile muradımız kavaid-i şerî'ate muvafakatı ile beraber beynennas mukarrer olan şeylerdir ki bazı ulema buna kanun tesmiye ederler buyurulmuştur." Manastırlı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad", *Sırat-ı Müstakim*, II/29, s. 34. Yazar kanun ve şer' arasındaki bağlantıyı bir başka yazısında daha etraflı olarak aktarmaktadır, bk. Manastırlı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad", *Sırat-ı Müstakim*, II/30 (25 Safer 327/5 Mart 325), s. 50-52, s. 51-52.

16 Manastırlı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad", *Sırat-ı Müstakim*, II/29, s. 34.

17 Yazar, *Mecelle*'yi bu düşüncesine müsbet bir örnek olarak gösterir ve ceza hukukunda da benzer bir çalışmanın, günün ihtiyaçlarını karşılayacak esneklikte gerçekleştirilebileceğini bazı hüküm örnekleriyle izah eder. Manastırlı, "Ahkâm-ı İslâmiyye ve İctihad", *Sırat-ı Müstakim*, II/29, s. 34.

18 M. Şemseddin [Günaltay], *Zulmetten Nura*, Üçüncü tab', Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1341 (1. bsk.: Mayıs 1329/Cemâziyelâhir 1331), s. 290-292. Kitapta "İctihad Ne Demektir ve Ne Gibi Ahkâmda İctihad Olunabilir?" başlığı altında yer alan bu kısım, *Sebîlü'r-reşad*, X/246 (23 Cemaziyelâhir 1331/16 Mayıs 1329), s. 193-195'te kitabın yayınlandığı hafta içinde "Fıkıh ve Fetâvâ" kısmında aynı başlıkla (kitaptan iktibas olarak) yayınlanmıştır.

çerçeve çizilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca yazarın, görüşlerinden önemli ölçüde istifade ettiği Manastırlı'ya herhangi bir atıf yapmamış olması da dikkat çekicidir.

M. Şemseddin itikadât, ibadât ve melekât (ahlak) alanlarıyla ilgili olarak Manastırlı'nın ifadelerini büyük ölçüde aktarır. Ancak melekât kısmı ile ilgili bazı ilave açıklamalara yer verir. Bu alanda hakkında şeri bildirim bulunmayan (meskûtün anh) hususlarda müctehidin bir fiilin helal ve haram oluşunu kıyasla belirleyebileceği görüşündedir. Bu gibi esaslarda müctehidin söz sahibi olmamasının terakki ve tekâmül için bir engel oluşturmadığını, aksine ortak ahlaki fazilet özelliğinin ümmet arasında vahdeti temin edeceğini belirtir.[19]

Muamelât-ı dünyeviye[20] ile ilgili tespitlerin özünü de Manastırlı'nın yazılarından aynen aktaran M. Şemseddin, muamelâtla ilgili ictihadî faaliyetin kanun haline gelmesi sürecini anlatırken farklı tanımlamalara sahiptir:

"Muamelâtta esas, temîn-i menfaat, tanzîm-i hayat, umur-ı ma'îşeti ıslah edecek bir nehc-i kavîm vaz'ıyla saâdet-i dünyeviyeyi ihzardan ibaret olduğundan muamelâtı bu gayelere göre ıslah ve tanzime muktedir olabilecek mütefekkir dimağlara ihtiyaç vardır. Ahkâm ve kavânînin tanzim ve temîni hususu da bu gibi mütefekkir ülü'l-emrlere yani erbab-ı ictihada aittir.[21] Bu zevat ümmetin menafi' ve ihtiyaçlarını tetkik ve tayin ederler. Bunları temin ve tanzim için en iyi ve en salim gördükleri esasları vüs' u tâkatları nisbetinde taharrî ederler. Neticede birtakım esaslar kurarlar. İşte ülü'l-emr mevkiinde bulunan yani kanun ve nizam yapmak salahiyetini haiz olan zevatın bu taharrî ve tetkik neticesinde bir madde tesbit etmeleri ictihad, tesbit ve kabul olunan madde de kanundur."[22]

Manastırlı ile aynı dönemde Musa Kazım'ın yaptığı ahkâm tasnifi de o günün siyasi meşruiyet sorunuyla ilgilenmekten geri duramamıştır. İlk tasnif dinî hükümleri ikiye ayırır: "ahkâm-ı asliye" ve "ahkâm-ı fer'iye." Birincisi itikatla ilgilidir ve zaman ya da mekânla değişiklik göstermez. Ahkâm-ı fer'iyede ise zaman, mekân ve mizâcın etkisi sözkonusudur. Musa Kazım, ahkâm-ı fer'iyenin, İslâm öncesi ilk devirlerde sade bir biçimde başladığı gelişimini insanlığın tekemmülüne bağlı olarak ilerlemeci bir çizgide sürdürdüğü kanaatindedir. Kur'an'la birlikte, fer'î hükümler her bakımdan tekemmül etmiş bir insanlık döneminin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.[23]

19 M. Şemseddin [Günaltay], *Zulmetten Nura*, s. 290-291.

20 Bu alanda insanların serbest bırakıldığını söyleyen yazar, "Entüm a'lemu bi emri dünyaküm" hadisini delil olarak kullanmaktadır, bk. M. Şemseddin [Günaltay], *Zulmetten Nura*, s. 284. Hadis için bk. Müslim, Fedail, 139, 140, 141.

21 Yazar burada "velev ruddûhu ile'r-rasûli ve ilâ üli'l-emri minhüm lealimehüllezîne yestenbitûnehu minhüm" (Nisa 4/83) ayetinin metnini dipnotta vermektedir.

22 M. Şemseddin [Günaltay], *Zulmetten Nura,* s. 292.

23 Musa Kazım, *Külliyat*, s. 16.

Musa Kazım, meşveret konusunu ele aldığı bir risalede[24] ise "ahkâm-ı uhreviye" ve "ahkâm-ı dünyeviye" olmak üzere iki tür ahkâmdan bahseder. Daha sonra bu iki hüküm çeşidi kendi içinde de asliye ve fer'iye olmak üzere ikiye ayrılır: "Ahkâm-ı asliye-i uhreviye akaide, ahkâm-ı fer'iye-i uhreviye de ibadata müteallik tir. Sonra ahkâm-ı asliye-i dünyeviye idare-i umur-ı memlekete, ahkâm-ı fer'iye-i dünyeviye de muamelât ve ukubata dairdir." Aslî uhrevî hükümler olmaksızın uhrevî fer'î hükümlerin yani ibadetlerin bir anlamı olmaz. Aynı şekilde "ahkâm-ı asliye-i dünyeviye icra edilmedikçe ahkâm-ı fer'iye-i dünyeviyeyi icrada dahi hiçbir menfaat mütesavver değildir. Mesela adl ü hakkaniyete riayet edilmedikçe ashab-ı cerâime icra-yı ukubâtta faide tasavvur olunamaz."[25]

Asli dünyevi ahkâmın esası, Manastırlı'nın anlatımına benzer bir biçimde bazı genel prensipler olarak ifade edilmiştir: "Her işte ümmetle meşveret, her hususta adl ü hakkaniyete riayet, sırf emanetullah olan umûr-ı memleketi ve mesalih-i ümmeti ehline tevdi etmek (...)"[26]

Ahkâmın tasnifi konusunda farklı bir yaklaşımın örneği olarak Celal Nuri'nin "uhrevi/vicdanî ahkâm" ve "dünyevi/hukukî ahkâm" ayrımı, sonuçları itibariyle önem taşımaktadır. Arap hâkimiyetinin etkisi altında dinin her şeye teşmil edilerek anlaşılmasının yanlış olduğu şeklindeki görüşünü önemle vurgulayan Celal Nuri, "muamelât-ı dünyeviye"nin de dinin etkisinde kalarak vicdanî ve uhrevi ahkâmla dünyevi ahkâm ya da muamelât-ı nâsın tefrik edilmemiş olmasını, en büyük "tedenni" sebebi saymaktadır.[27] Ona göre, sonraki ulema, dini öncekiler kadar "vâsi' ve şümullü anlayamamışlar"dır.[28] Dolayısıyla, yapılacak en öncelikli

24 Musa Kazım, "İslâm'da Usul-i Meşveret ve Hürriyet", *Külliyat-ı Şeyhülislâm Musa Kazım: Dinî, İçtimaî Makaleler*, Evkâf-i İslâmiye Matbaası, İstanbul 1918 s. 243. Bu yazı *Külliyat*'tan önce, II. Meşrutiyet'in ilanının hemen akabinde müstakil risale olarak basılmıştır. (bk. *Külliyat*, s. 247).

25 Musa Kazım, "İslâm'da Usul-i Meşveret ve Hürriyet", *Külliyat*, s. 243.

26 Musa Kazım, "İslâm'da Usul-i Meşveret ve Hürriyet", *Külliyat*, s. 243. Yazar burada sözünü ettiği genel esaslara ilişkin ayetleri aktarır. Yazı, II. Meşrutiyet'in ilanının ertesi günü, Kanun-i Esasi'yi tebcil için yazılmıştır. Muamelât alanının sadece siyasetle ilgili yönünün ele alınması bu bakımdan anlamlıdır.

27 Celal Nuri, "İslâm'da Vücub-i Teceddüd", *Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel*, Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul 1330 h., s. 177-178. Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm* kitabında, siyaset ve hilafetle ilgili konuları ele aldığı "Hükümet-i İslâmiye" başlıklı bölümün giriş kısmında (s. 58) İslâm'ın yalnız vicdandan ibaret bir din olmadığını aynı zamanda bir tarz-ı hükümet olduğunu açıklar. Buna ilişkin esaslar Kitap, sünnet, icma ve kıyasta mevcuttur. "Cumhuriyet-i İslâmiye'nin kavânîn-i medeniye ve cezaiyesi hep şerî'atta münderictir". Böylece yazar, icma ve halifenin resmi onayı ile yapılacak her türlü kanunu şerî'at dairesinde değerlendirmenin yolunu açmaktadır. Celal Nuri'nin İslâm'a bakışı ve hükümler arasındaki ayrımına ilişkin iktibaslar ve değerlendirmeler için bk. Mehmet Said Hatiboğlu, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 1 (Temmuz 1986), s. 11-14.

28 Celal Nuri, *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye - Mukadderât-ı Tarihiyye*, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331 h., s. 159-160. Yazar başka yazılarında da benzer düşünceleri tekrarlar, bk. Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm: İslâm'ın Mazisi Hali İstikbali*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331 h., s. 38, 42-46.

ıslahat “vicdana ait olan şeyleri vicdana, muamelâta müteferri’ bulunanları her zaman kâbil-i ıslah ve ta’dîl olan kavanine[29] terk etmektir”.[30]

Celal Nuri, iki nevi medeniyetten (*sınâî* ve *hakikî*) bahseder. Avrupa ve Amerika sınâî medeniyete sahip olduklarından sanayide gelişmişlerdir. Onların bu yönünün alınması, ancak, Japonların yaptığı gibi, ahlakla ilgili olan hakiki medeniyet konusunda kendi medeniyetimizin korunması gerekmektedir. Yazar bu iki tür medeniyet konusunda yapılamayan ayrımın dinî ahkâmla dünyevi ahkâm arasında da yapılmaması sonucu İslâm hükümetinin inhitata sürüklendiği yorumunu ortaya koyar.[31]

Dinî-dünyevi alanlar arasındaki ayrımın gerekçesi olarak, dünyevi alandaki hükümlerde sözkonusu olan değişimin esas alındığını belirtmiştik. Dolayısıyla, ictihadın sözkonusu olabilmesi ve muamelât alanının değişime açık kalabilmesi için bu iki alan farklı hukukî özellikte algılanmalıdır. Celal Nuri, itikadi hükümlerin aksine, muamelât hükümlerinde gerekli olan ıslah ve teceddüdün şer’an geçerli olduğunu göstermek üzere büyük kısmı *Mecelle*’de de yer alan otuz kadar külli kaidenin Arapça ya da Türkçe ibarelerini kaynaklarını belirterek aktarır.[32]

Celal Nuri’nin yorumlarına göre, dinî-dünyevi alanların ve bu alanlarda uygulanacak hüküm çıkarma metodlarının farklılaştırılması, insanların muamelelerine “vüs’at ve suhûlet” göstermeyi temin edecek ve sonuçta, muamelâtı düzenleyen ve ümmetin şurasına/icmaına dayanan ictihadlar toplamı anlamındaki kanunlar[33] “on üç asır evvelki örf ve kavanine tabi” olmaktan kurtarılmış olacaktır. Şer‘î hükümlerin değişmesinin Hz. Peygamber döneminde nesih yoluyla “metn-i Kur’an’da bile”[34] vaki olduğunu hatırlatan Celal Nuri, neshin, insanların maslahatlarındaki değişme sebebiyle sözkonusu olduğunu belirtir. Dolayısıyla, günümüzdeki yeni durumda, muamelât-ı nâsı düzenleyen ve icma-i ümmetin (parlamento kastediliyor) kararlaştırdığı kanunlardan müteşekkil dünyevi hükümler alanı, peygamber makamında bulunan halifenin onayıyla neshe açık bulunmakta ve hatta ihtiyacı karşılamayan hükümlerin neshi emredilmiş olmaktadır.[35]

29 Kanunun, değişmeye elverişli olması yönüyle ictihadi hükümler için kullanıldığı yolunda İmam Şa’rânî’den Manastırlı’nın yaptığı iktibasta da aynı gerekçe sözkonusudur.

30 Celal Nuri, *Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye,* s. 164-165. Kanun kavramına vurgu bakımından Celal Nuri ile M. Şemseddin’in değerlendirmeleri arasındaki benzerlik, ictihad kavramı ve alanı etrafındaki tartışmanın güncel siyasi karşılıklarını farketmemizi kolaylaştırmaktadır.

31 Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 26, 30-38; krş. Celal Nuri, “İslâm’da Vücub-i Teceddüd”, s. 167-168, 174, 177-178.

32 Celal Nuri, “İslâm’da Vücub-i Teceddüd”, s. 178-181; Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 45-51.

33 Krş. Celal Nuri, “*Mecelle* Meselesi”, *Havâic-i Kanuniyemiz*, Kütüphane-i İctihad, Aded: 30, Matbaa-i İctihad, İstanbul 1331 h., s. 79.

34 Celal Nuri, “İslâm’da Vücub-i Teceddüd”, s. 182.

35 Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 53-54; a.mlf., “İslâm’da Vücub-i Teceddüd”, s. 183. Celal Nuri, mevcut durumda *Mecelle* kanunlaştırmasını ve tadil girişimlerini ise ulemanın bu hakikati kavrayamadıkları için dünyevi ahkâm konusunda “ictihadat-ı salifeyi toplayıp adeta mezardan çıkarıp kanun haline vaz‘“ ettikleri biçiminde yorumlar. Ona göre bu “büyük bir eser-i irticâ’dır, bunun neticesi olarak devletimiz bir merhale daha gerilemiştir.” (*İttihad-ı İslâm*, s. 56).

Görüldüğü gibi, daha önce de ifade ettiğimiz üzere ahkâmın dinî-dünyevi biçiminde ikiye ayrılması ve ikinci kısmın değişmeye mutlak olarak açık kabul edilmesi neticesinde, esasen bu alan, fıkhın etkisinden tamamen çıkarılarak meclis yasaması ve halifenin onayıyla sonuçlanan bir kanuna yani icma-i ümmete dayalı yeni ictihadlar bütününe bırakılmıştır.[36] Bu yaklaşımın fıkıh usûlü ile bağlantısı, fıkıh usûlü içinde düşünülebilecek bazı kavramların içi boşaltılmış olarak kullanılmasından ibarettir. Dolayısıyla, ahkâm tasnifindeki varsayımın, teknik olmaktan çok, esasa müteallik bir tercih halini aldığı ve sonuçta ictihad kapısının icma-i ümmet olarak parlamentoya açıldığı görülmektedir.

Gökalp'in ahkâmla ilgili tasnifi ise, insanın amellerini, bir başka ifadeyle fıkhın konusunu esas alır ve iki müstakil alandan oluşur: "Dinî ibadetler ("menâsik-i İslâmiye") ve "hukukî muameleler" ("hukuk-ı İslâmiye").[37] Bu tasnifin sonucu, bu iki alana ilişkin yapılacak hüsün ve kubuh değerlendirmesinde nass ve örf olmak üzere iki ölçütün kullanılacağıdır. Böylece, birinci kısmın semavi ve değişmeye kapalı yapısı karşısında, hukukî muameleler kısmı devamlı olarak değişmeye, dolayısıyla ictimâî usûl-i fıkıh çerçevesinde örfe dayalı yeni bir ictihad faaliyetine açıktır.[38]

Gökalp'in bu yaklaşımı İzmirli İsmail Hakkı'nın etraflı ve sert eleştirilerine maruz kalmıştır. İzmirli bu tür bir ayrımın fıkıh bakımından geçerli olmadığını belirterek, hak kavramı (hakkullah, hakku'l-abd vb.) etrafında fukahânın yaptığı tasnifin esas olduğunu hatırlatır. İbadât ve muamelât türünden bir ayrımın, tasnif maksadı dışında, tabi oldukları hüküm, kaynak ve metodları bakımından farklılık taşımadıklarını ısrarla vurgular.[39] Ayrıca ictihadın hangi alanlarda ve ne şekilde cari olduğu konusunda delilin kat'î veya zannî oluşuna bağlı olarak, fıkhın her babında ictihadın cari olabileceğini hatırlatır.[40]

36 Celal Nuri, icma-i ümmet ve hilafetin "vücub ve lüzumu"nun, yeni icmalar ve bu icmaların otoritesini temin edecek bir makam olarak hilafetin yapacağı vazifeye olan ihtiyaçtan kaynaklandığını ifade etmekte, Hz. Peygamber'den sonra hilafetin gündeme gelmesini, zaman içinde değişen ihtiyaçlara göre değişmesi gereken icma-i ümmete bir resmiyet kazandırma ihtiyacına bağlamaktadır. Halifeye olan bey'at ve itaat, aynı zamanda ona kanun koyma yetkisini tefvîz anlamı taşır. İctihad kapısının kapalı olduğu yolunda "cahil" alimlerin iddiası doğru olsaydı, hilafete ve icmaa gerek olmayacaktı. İcma ve hilafet kurumunun tesisi ile İslâmiyet, meşrutiyet konusunda İngiltere ve Fransa'ya tekaddüm etmiştir. Celal Nuri, "İslâm'da Vücub-i Teceddüd", s. 181-182.

37 Gökalp, , "Fıkıh ve İctimaiyat", *İslam Mecmuası*, I/2 (30 Rebiülevvel 1332/13 Şubat 1329), s. 40-41. Gökalp'e göre belirtilen iki tür davranışın "vicdani safhalarından ibaret" olan ahlaki fiiller ayrı bir varlık taşımadığı için, fıkıhta ayrıca bir ahlak kısmı oluşturulmamıştır.

38 Gökalp ve onun görüşlerini fıkıh usulü zemininde ifadelendiren Halim Sabit'in bu yöndeki görüşlerinin detaylı bir incelenişi için bk. Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, s. 116 vd.

39 İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetâvâ (Iraklı A. K.'nin Mektubuna Cevap)", *Sebîlü'r-reşad*, XII/292 (20 Cemâziyelevvel 1332/3 Nisan 1330), s. 94.

40 İzmirli'nin bu çerçevede kullandığı dil, tamamen fıkıh usûlü literatüründe ictihadın cari olduğu alanları inceleyen "müctehedün fih" başlığı etrafındadır. İzmirli İsmail Hakkı, "İctihadın Bâis-i Tevellüdü", *Sebîlü'r-reşad*, XII/297 (25 Cemâziyelâhir 1332/8 Mayıs 1330), s. 191-192, 195.

İctihad alanı ile ilgili tanımlamanın tamamen fıkıh usûlü kavramları ve sınırları içinde ifade edildiği bir başka örnek de Seyyid Bey'in açıklamalarıdır. Seyyid Bey, *Medhal*'de ictihadla ilgili meseleleri ele alırken ictihadın hangi alanlarda cari olabileceği meselesini "müctehedün fih" başlığı altında ele alır. Bu kısmın alt başlığı, aynı zamanda bir *Mecelle* kaidesi (md. 14) olan "Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur" prensibidir.[41] Seyyid Bey, ictihadın cari ve muteber olduğu alanı ifade etmek üzere, "müctehedün fih", "mes'ele-i ictihadiye" ve "mahall-i ictihad" kavramlarını aynı manada olmak üzere "hakkında delil-i kat'î mevcut olmayan her hükm-i şer'î" olarak tarif eder. Bu tanıma göre ahkâm-ı şer'iye iki kısımdan müteşekkildir: İctihadın cari olmadığı ahkâm-ı kat'iye (kat'iyyât) ve ictihadın cari olduğu ahkâm-ı zanniye (zanniyyât).[42] Ahkâmın farklı açılardan yapılmış başka tasniflerinde de bu kural sözkonusudur:

> "Müctehidin aklen müsbet olan mesail-i akliye ve itikadiyede berâhîn-i akliyeye karşı vuku bulan ictihadı muteber olmayacağı gibi nusûs-ı kâtı'a veya icma ile sabit itikadî ve amelî, aslî ve fer'î bi'l-cümle ahkâm-ı şer'iyede nusûs-ı kâtı'aya veya icmâ'a muhalif ictihadâtı dahi muteber ve caiz olmaz."[43]

Görüldüğü üzere İzmirli İsmail Hakkı ve Seyyid Bey'in ictihadın alanı ile ilgili olarak yaptıkları ahkâm tasnifi, fıkıh usûlü çerçevesinde, hükümler arasında ilgili olduğu alan bakımından bir ayrıma gitmemekte, bunun yerine bu hükümlerin dayandığı delillerin durumunu dikkate almaktadır. Her iki müellifin de, ahkâmın değişmesi konusuna müsbet yaklaşım içinde oldukları ve Karâfî, İbn Kayyım ve Şâtıbî gibi değişime kıymet veren müelliflerin görüşlerine sıcak baktıkları halde, değişmeyi sağlayacak ictihad faaliyetinin fıkıh usûlü çerçevesinde ve konu itibariyle her türlü hüküm alanında benzer bir faaliyet prensibine göre yürümesi gerektiği kanaatini taşıdıklarını görüyoruz. Buradan hareketle, daha

41 "Mevrid-i nasta ictihad" konusunda *Mecelle* şerhlerinde etraflı açıklamalar bulunmamaktadır. Ali Haydar, nassın ne olduğu ve hangi özellikteki nassın bulunduğu yerde ictihad edilemeyeceğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Yalnız, hadise verilen manadaki farklılık sebebiyle farklı ictihadların ortaya çıkabildiğini gösteren bir örneği Ebu'l-Beka'dan nakletmiştir. *Düreru'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, I-IV, Matbaa-i Tevsî'-i Tıbâat, İstanbul, 1330, I, 65-66. Hacı Reşid Paşa ise, nassın ne olduğu üzerinde durarak açıklık ve kapalılık yönünden nas (lafız) taksimlerini kısaca aktarmış ve sonuçta kapalılık içeren nas lafızlarının izaha muhtaç bulunması sebebiyle bu tür nasların yorumlanmasında ictihada mesağ bulunduğunu belirtmiştir, bk. *Ruhu'l-Mecelle*, c. I, Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye 1326, 86-88.

42 Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkh, Cüz-i Evvel: Medhal*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333, s. 173-174. Seyyid Bey, ahkâm-ı kat'iyenin kat'î delile dayanması gerektiğini belirterek, kat'î delilleri akıl, kat'î nas ve icma olarak sıralar. Akıl, anlaşılması için şer'î bir açıklamaya ihtiyaç bulunmayan konularda yeterli bir delil iken, naklî bir delil olmaksızın anlaşılamayacak konularda tek başına yeterli değildir. Kat'î nass ise hem sübut hem de delâlet bakımından kat'î olan nass demektir. Sübut ve delâlet yönlerinden birisi ya da her ikisi zannî olan nass ise zannî nasstır. Ahkâm-ı zanniye ise zanni mukaddimelerden oluşan delâil-i akliye, zannî olan nass ve fıkhi kıyas gibi zanni delillerle sabit olan ahkâmdır (*Medhal*, s. 176).

43 Seyyid Bey, *Medhal*, s. 177. Seyyid Bey asli hükümle, icma, haber-i vahid ve kıyasın şer'î delil olması gibi cumhura göre kat'î delillere dayalı olarak sabit olan prensipleri kastetmektedir (*Medhal*, s. 176).

önce aktardığımız bazı tasniflerin (Ali Suavi, Celal Nuri, Ziya Gökalp), fıkıh usûlü çerçevesinin bütünlüğünü gözetmeyen yaklaşımlar olduğunu ifade edebiliriz. Başka bir ifadeyle, hükümleri ilgili oldukları alan itibariyle tasnif eden yaklaşımların önerdiği yeni ictihad faaliyetinin, diğerlerinden farklı bir kaynak/otorite varsayımı içerdiğini ve bu sebeple iki yaklaşım arasındaki farkın, temel varsayımları içeren başlangıç noktasında (hüsün ve kubuh) yapılan kaynak ve otorite ayrımında ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

SİYASALLAŞAN DÜNYADA DÎNÎ İLİMLERİN DEĞİŞEN STATÜLERİ

TAHSİN GÖRGÜN

Bu TEBLİĞDE dînî ilimlerin siyasallaşan dünyada değişen statüleri ile ilgili genel bir gözlem dile getirdikten sonra (0.Giriş), bazı hususlar biraz tasrih edilip (1-5, bazı sorular hazırlanarak (6. Sonuç), ortaya konulacaktır.

Giriş

İslâm Dünyasının taşıyıcı ilkesi olarak ilim terimi, İslâm'ın kendisini tanımlarken kullandığı en temel kavramı ifade eder; İslâm ilimdir; ilim geldiği için artık cehalet bitmiştir. İslâm dönemi cahiliye dönemini bitirmiştir. İlmin bu tayin edici konumu, farklı mertebelerde farklı şekillerde tahakkuk ederken, asırlar boyu İslâm toplumu ve medeniyetinin taşıyıcı esasını teşkil etmiştir. Bu esas "ilim" XIX. yüzyılın ortalarından itibaren yerini adım adım siyasete bırakmak zorunda kalmış; asli olan ilim yerini, -o zamana kadar kendisine bağlı olan-, siyasete bırakırken, buna bağlı olarak da dînî ilimler de yerini siyasetin taleplerine daha uygun "bilgi" formlarına bıraktı.[1]Modernleşme ve batılılaşma adı verilen dönem, Türkiye'de ilmin siyasetle ikame edilmeye çalışıldığı dönem olarak tarihteki yerini almış oldu. Dînî ilimler siyasete, onu önceleyen ve ona muhteva ve hedefler gösteren, bir varlık ve aynı zamanda meşruiyet zemini olmaktan çıkarak, siyasetin tanımladığı, ama en azından uzun bir süre dînî ilimler tarafından da benimsenen, bu anlamda ortak amaçlara yönelik araçlar haline gelirken, araçları belirleme yetkisini zaman içerisinde eline alan siyaset, dînî ilimlerin meşruiyeti sorununu ortaya çıkardı.

1 Batı dünyası ve düşüncesinde bu süreç biraz daha farklı bir şekilde "metafiziğin terk edilmesi" olarak yaşanmış ve isimlendirilmiştir. Bütün dönemlendirmelerde metafizik aşılmış ve geçmişte kalmış bir dönem olarak yer almıştır. Ancak fiili olarak tamamen terk edilmediği için de, nihai olarak tartışmalarda metafiziğin tamamen aşılması ve bütün kalıntılarının terk edilmesi gerektiği hususunda Alman Tarih okulu kadar "Manevi İlimler" (Geisteswissenschaften) yönelişi de İngiliz ve Fransız pozitivizmi kadar metafizik aleyhtarıdır. Kant ve Hegel sonrası Batı düşüncesinde, yirminci yüzyıl başlarından sonra etkin olan mantıkçı pozitivizmden çok önce, -mesela üç tayin edici sembolik isim zikretmek gerekirse-, Wilhelm Dilthey, Karl Marx ve Auguste Comte'un yaklaşımlarında, farklı isimler altında "metafiziğin yerini bilime bırakması talebi" tayin edici fikir olarak, dile gelmiştir.

Dînî ilimler, siyasetin elinde/önünde araç olarak alternatifsiz olmadıkları için, "daha işe yarar" alternatifler tarafından araç olarak da belirli bir süre ikame edilmeye çalışıldı. Türkiye'de XX. yüzyılın başında hayat üzerinde mutlak, -bilâ kayd ü şart-, hakimiyet elde eden siyaset tarafından, dînî ilimlerin sadece terkedilmeyip, bir süre sonra -bir anlamda- yasaklanması, ve kendi ihtiyacının öngördüğü formel unsurlar tarafından ikame edilmesi, bu sürecin bir parçasıdır.

Siyaset, gerçekleşme yolu olarak modern devletin etkin varlığının yolu olarak, son iki asırda teşekkül ettiği haliyle "Dünya Sistemi"nin bir parçası olduğu ve bu sistemin taleplerine uymanın, varlığının esasını teşkil eden uluslararası/sömürgeci güçler tarafından"tanınma" ile doğrudan irtibatlı olduğu dikkate alındığı zaman, "bilâ kayd ü şart" hâkimiyetin mutlak olmadığı, verili şartlarda ve şartlara bağlı olarak gerçekleştiği fark edilebilir. Bu durum modernitenin özünde bulunan iktidar ve iktidara bağlı araçsallaştırma yönelişi ile bir araya geldiği zaman, din ve dînî ilimler ile ilgili oldukça yeni ve karmaşık ilişkiler ortaya çıkardı.

Dînî ilimlerin hayattaki konumlarını siyasete kaybetmeleri kendisi ile birlikte birçok meselenin de ortaya çıkmasına sebep oldu. Her şeyden önce dînî ilimlerin terk edilmeleri/âli ilginin dışında bırakılmaları, dînî –birçoklarının beklentileri hilafına-, anlamsızlaştırmadı, aksine siyaseti önceleyen ve siyasete mecburen zemin teşkil eden dine/toplumsal dindarlığa, siyaset üzerinden etkin olma yolunu açmaya çalışmak, "din için siyaseti araçsallaştırmaya teşebbüs etmek" gibi bir imkân ve yöneliş ortaya çıkmış olmaktaydı. Din bir taraftan, eskiden olduğunun hilafına, dînî ilimler yoluyla değil, "doğrudan" mevzu edilmeye, dolayısı ile "tanımak" amacı ile "yeniden" "tanımlanmaya" çalışıldı. Dînî ilimlerle irtibatı koparılarak tanımlanmaya çalışılan dînîn siyasette etkin kılınması gayreti, diğer taraftan bilinen ve toplum tarafından yaşanılan din ile, dînî yeniden "keşfetmeye", "tanımlamaya" çalışanlar arasında önemli bir sorun ortaya çıkardı. Buradaki temel sorun da, siyaseti önceleyen ve onun zeminini teşkil eden toplumun normatif esası olarak "yaşayan din"in, asırlarca işlenmiş ve geliştirilmiş dînî ilimlerin müktesebatı ile memzuc olması sebebi ile ortaya çıkmış; ortaya çıkan yeni yapıların ihtiyaç ve taleplerine uymayan dînî ilimler, dine siyaset üzerinden tesir alanı açmak isteyenler için de bir "engel" olarak gözükmeye başlamıştır. Geçmişteki birikim, bir "yük" olarak algılanarak, "asli ve hakiki din", "Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Din" ile, daha sonra ortaya çıkmış, bu sebeple ya zaten "bid'at" veya "dine ait olmayan, ulema örfüne dâhil", bu sebeple de vazgeçilebilir olarak nitelenmiş; ama bu haliyle de kültür olarak "halk inançları ile karışmış" dolayısı ile, istenilse de istenilmese de bir şekilde orada olan bu halkın, yeni şartlarda din ile irtibatını –en azından irtibatsızlık, biganelik olarak- yeniden tanımlamış siyaseti, tam da mahiyetine uygun bir şekilde bir hakikate ulaşma veya hakikatin gerçekleştirilme yolu olarak değil, bir çıkar sağlama yolu olarak kavrayarak ve bunu dînînden ayırmaya çalışmış; ancak halkın bu inancı da, siyasetin araçsallaştırılması yolunda, aşılması gereken bir engel olarak kavrayan bir tavır ortaya çıkmıştır. Dine, ilim yoluyla değil siyaset yoluyla geçerlilik

ve tesir alanı açmaya çalışma, bir taraftan dînîn siyaset yoluyla etkisizleştirme yönelişine bir reaksiyon olarak görülebilirse de, esasında, araçsal düşünmenin üstlenilmesi anlamıyla esasından bir "modernleşme"/batılılaşma olarak tezahür etmektedir ki, İslâmcılık denildiğinde genellikle bu yöneliş kast edilir.

Dîne, dînî ilimler üzerinden değil de, siyaset üzerinden geçerlik sağlamaya yöneliş, bu yapısal dönüşüme bağlı olarak dînî ilimleri tedricen tezahür eden ihmal edilebilir bir faaliyet alanı, veya belli ölçüde atılması ve terk edilmesi gereken bir "yük", hatta duruma göre dînîn etkin olması önünde bir engel olarak kavrayarak, değersizleştirdi.

Günümüzde siyaset konusunda gelinen aşama kendisi ile birlikte dine geçerlilik kazandırmanın yolu olarak siyasetin, dînin, özellikle İslâm dîninin, mahiyetine ne kadar uyduğu sorusunu ortaya çıkardığı gibi, bu soru bir taraftan ilmi ve dolayısı ile dînî ilimlerin konumunu yeniden konuşma zaruretini işaret ederken diğer taraftan da siyaseti de merkezi konumu cihetinden sorgulama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Bu genel gözlemlerden sonra bazı hususları biraz daha yakından ele alabiliriz.

1. "Dünyanın siyasallaşması" esas itibariyle, Batı Avrupa'da geniş halk kitleleri üzerinde "bila kayd ü şart hâkimiyet/suverenite" kazandıktan sonra, Doğu'yu, özellikle de İslâm Dünyası'nı sömürgeleştirme sürecinde doğrudan kontrol etme gayreti içinde bulundukları dönemde olduğu kadar, doğrudan kontrol edemedikleri dönemlerde de sömürgecilerin, bu kontrolü sağlayan yapıları muhtelif kanallarla oluşturarak, bunun üzerinden o bölgelerde olup biten her şeyi "dost-düşman" kategorileri çerçevesinde tasnif etmeleri ve bu çerçevede bütün hadiseleri kendi "iktidarları" cihetinden olumlu ve olumsuz olarak kavramalarını ifade etmektedir. Böyle olduğu için İslâm dünyasındaki bütün faaliyetler –öncelikle dünya sisteminin merkezindeki, ama aynı zamanda bölgesel olarak oluşturulmuş ikinci halkadan teşekkül eden- mevcut iktidar düzeni tarafından lehte ve aleyhte olarak kavranmış; buna bağlı olarak da her şey özünde siyasi bir iktidar mücadelesinin bir parçası/aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme şekli, zaman içerisinde Müslümanlar tarafından da benimsenince, kabaca İslâmcılık olarak isimlendirilen tavır içinde de ortaya çıktı. İslâmcılık dînî yapısal tedbirlerle geçersiz kılmaya, bu olmazsa geçerlilik alanlarını tahdit etmeye yönelik bir süreç içinde, oluşturulan yapıları üstlenerek, en azından bu alandaki tahribatı sınırlı bir seviyede tutmak, mümkün olursa da, dine siyaset üzerinden daha fazla geçerlilik, hatta mutlak, "bilâ kayd ü şart", geçerlilik kazandırma amacına bağlı olarak varlık ve anlam kazandı. Dine siyaset üzerinden geçerlilik kazandırma gayreti, yapısal olarak dînî ilimlerle uyuşmadığı için, ya dînî ilimleri asli mahiyetleri dışında kullandı; kullanamadığı durumlarda da genellikle ihmal ettiği gibi, duruma göre de engel olarak kavradı. En azından bazı İslâmcıların "atalar dini" söylemi bu çerçevede anlam kazanmaktadır.

Bu meseleyi biraz daha iyi görebilmek için perspektifi biraz daha genişletmek ve bir dünya tarihi perspektifinden bakmak uygun olacaktır. Bu hususta en önemli hadise, şüphesiz Türkiye'nin Batı Avrupa ile ilişkilerinin akışıdır. Biz Türkiye ile Batı Avrupa'nın arasındaki ilişkilerin değişen şekillerine bakarak, nereden nereye gelindiği ve nereye gidilmekte olduğu hususunda daha gerçekçi bir tasavvur oluşturabiliriz.[2]

2. İslâmcılık ve Siyasal İslâm tabirleri nispeten yeni kullanılmaya başlanmış tabirlerdendir. Bunlardan birincisi, Türkçede, belirli bir taleple ortaya çıkan bir Müslüman grubunu muhalifleri tarafından isimlendirilmek üzere uydurulmuş; ikincisi ise daha çok batılılar tarafından sömürgeleri altında bulunan muhtelif hareketleri isimlendirirken, Müslümanlar arasında İslâmiyet'i esas alarak bir "devlet" kurmak isteyen veya mevcut olan bir devleti "İslâmî esaslara" bağlı olarak yönetmek için ortaya çıkmış bir grubu isimlendirmek ve diğer –en azından açıkça böyle bir söylem ve eylem içine bulunmayan- Müslümanlardan tefrik etmek için uydurulmuştur.

Burada ilginç olan noktalardan birisi, 20 yy. başında dönemin önde gelen düşünürlerinden birisi olan Said Halim Paşa'nın "*Buhranlarımız*"ı oluşturan risalelerinden birisinin başlığının "İslâmlaşmak" olmasıdır. Said Halim Paşa, hem yaşadığı dönemde hem de daha sonra, İslâmcılığın önde gelen düşünürlerinden sayıldığı için, onun İslâmlaşmaktan bahsetmesi önem arz etmektedir.

İslâmlaşmak tabirini Ziya Gökalp de kullanmaktadır. Meşhur eseri "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak"ın mühim konularından birisini, İslâmlaşmak teşkil etmektedir.

Bu isimlendirme ilk bakışta kolayca, geçmişi olan "ihyâ", "tecdîd" ve "ıslâh" terimleri ile ifade edilen temel bir yönelişi hatırlatabilir ve bu ismin daha önce de mevcut olan bir tavrın yeni ismi olduğu; dolayısı ile aslında adı geçen terimler ile İslâmlaşma'nın bir ve aynı şeyin farklı isimleri olduğu söylenebilir. Genellikle de görebildiğim kadarı ile böylesi bir varsayım "İslâmlaşmak" terimini "ıslah" ve "tecdid"in yeni adı olarak kavramış ve bu şekilde yorumlanarak, yeni bir isimlendirme/tesmiye olmakla birlikte, yeni bir müsemmanın söz konusu olmadığı düşünülmüştür. Burada müsemma ile tesmiye arasındaki irtibatı ele almak bizi asıl mevzuumuzdan uzaklaştıracağı için, sadece tesmiye ile müsemma arasında müsemmanın mahiyetini de ilgilendirebilecek asli bir irtibat bulunabileceğini işâret etmekle iktifa edeyim.[3]

İslâmlaşmak tabiri her halükarda sadece ferdi ve tek tek fertleri ilgilendiren konularda, insanların özellikle şahsî-ferdî zaaflarından dolayı ortaya çıkan eksiklikleri-

2 Bu konu kendi başına önemli ve derin bir mesele olduğu için, burada sadece bu kadarla iktifa etmek gerekecek.

3 İsmail Kara'nın doğrudan İslâmlaşmak ile ilgili olmamakla birlikte, adı geçen terimlerin kullanımı ile ilgili bazı incelikleri açığa çıkardığını burada hatırlatabiliriz.

ni ikmal etmesi ve noktada ortaya çıkan ve ilk planda bilgi ile ama aynı zamanda irade ile ilgili alanda eksik kalan hususların ikmali ifade etmediği açıktır. Çünkü artık yavaş yavaş fertleri aşan bir gücün fertler üzerinde egemen olmaya başladığı hissedilmekte; bu egemenliğin insanların Müslüman'ca yaşamasını çeşitli cihetlerden en azından zorlaştırdığı fark edilmektedir. Bu yeni gücün etkin varlığı tahdit edilemeyince, kala kala bu gücü "ele geçirerek", tam aksi bir yönde, insanları Müslüman'ca yaşamaya zorlamayı da içine alacak bir tesir alanı içinde onu kullanmak, en azından zararsız hale getirmek düşünülebilir bir amaç haline gelmiş gibi gözükmektedir. "İslâmlaşmak" tabirinin ilk bakışta aynı konumda gözükmeyen iki önemli düşünür tarafından kullanılması, bu yönden önem arz etmektedir.

Her ne kadar Said Halim Paşa ve Ziya Gökalp bu terimi kullansalar da, aralarından önemli bir fark bulunmaktadır. Bu fark kendisini terimin Said Halim Paşa tarafından "tek" olarak kullanılması; buna karşılık Ziya Gökalp'in bu terimi, iki önemli terim ile birlikte kullanmasıdır ki, bunlardan birisi "Türkleşmek", diğeri ise "muasırlaşmak"tır. Ziya Gökalp İslâmlaşmak'ı Türkleşmek'ten ayırırken, Said Halim Paşa Türklüğü İslâm içinde kavrayarak, İslâmlaşmak'ın aslında diğer iki terimin içeriğini, Türkleşmek ve Muasırlaşmak'ı içerdiğini varsaymakta gibi gözükmektedir. Ama bütün farklara rağmen, oluşmuş ve etkin olan bir gücün kullanılarak sorunların halledilmesi ve bu sorunun da İslâm ile hayat arasında ortaya çıkmış gözüken bir açığın kapatılması şeklinde kavranması, önem arz etmektedir. İslâmcılık konuşulurken mutlaka dikkate alınması gereken noktalardan birisi budur.

Burada ilginç olan nokta, Osmanlı Devleti gibi, Hilafet'in tecessüm ettiği bir devletin sınırları içinde "İslâmlaşma" talebinin yükseltilmesidir. Buradan anlaşılacak olan ilk husus, mevcut durumun en azından "yeterince" "İslâmî" olmadığı, ve bundan daha önemlisi İslâmîliğin "yapılabilir" bir şey olduğunun düşünülmesidir. Benzer bir şekilde "Türkleşmek" ve "muasırlaşmak" ta "yapılabilir" şeyler olarak ele alınmaktadır.

"İslâmlaşmak" talebi ilk bakışta anlaşılır bir talep olarak durmamaktadır. Çünkü ortada Müslümanlar vardır ve Müslümanlar kendi hayatlarını belirli bir düzen içerisinde sürdürmektedirler. Devletin düzeni de esas itibariyle Müslümanlar tarafından asırlardan beri yürütülen bir düzenin devamı olduğu için, düzenin –en azından- bu cihetten Müslümanlara ait bir düzen olduğu konusunda bir şüphe olmamak esas olmalıdır. İslâmlaşmak talebinin anlamlı olabilmesi için, devam eden ile ilgili bir sorun olması ve en azından bir cihetten hakiki veya itibari bir "eksiklik"in bulunması gerekmektedir. Buradan bakıldığında durum biraz daha anlaşılır bir hal alabilmektedir.

Aslında mesele en azından yaklaşık elli yıl kadar önce Metternich'in meşhur "tavsiye mektubu"nda dile getirdiği cihetten ele alınacak olursa biraz daha kolayca anlaşılabilir. Nitekim Metternich Padişah'a "reform"lar yapılırken dine muhalif bir iş yapmamasını, toplumu kendi varoluş ilkelerinden bağımsız formel

bir düzeni kabul etmeye zorlamaması gerektiğini söylemeye çalışmaktaydı. Bu yönden de reformlar yapılırken Müslüman toplumun temel ilkelerinin dikkate alınmasını ve onların etkin olduğu bir sürecin, hakiki bir ıslahı birlikte getireceği fikrini dile getirmekteydi. Bu teklifin alternatifi ise Batı Avrupa'da herhangi bir memlekette ortaya çıkmış ve şu veya bu oranda başarılı olmuş olan bazı uygulamaların üstlenilmesi şeklinde tebarüz ediyordu.

Bu tekliflerin özü, Said Nursî'nin hayatının ilk döneminde, eski Said'in diliyle, "eski hâl muhâl; ya yeni hâl, ya izmihlâl" olarak ifade ediliyordu. Eski halin muhal olduğuna ve yeni bir halin olması gerektiğine olan kuvvetli inancın ve bu yöndeki talebin esasında ise Akif'in bir "seyl-i huruşân", Namık Kemal'in "terakkî" adını verdiği bir batı yayılması süreci bulunmaktaydı.

Mesele en azından iki cihetten devleti ilgilendiriyordu. Her şeyden önce devlet için mesele bir "varlık-yokluk" meselesi idi. Diğer taraftan da devlet, Müslümanların ve Müslümanların "duvarı" idi. Bu duvar Müslümanları korumaktaydı. Diğer taraftan da devletin varlığının devamı, Müslümanların gayretine bağlı idi. Ancak eski haliyle Müslümanlar devletin devamını temin konusunda başarılı olamamışlardı.[4] Devlet kendi varlığını muhafaza etme işini üstüne alıp, bununla ilgili tedbirleri kendisi alması gerekiyordu. Devlet kendi kendisini muhafaza ederken, bazılarına göre, batılıların yaptıklarını üstlenmeliydi; bazılarına göre ise toplumu "İslâmlaştırmalı" idi. Söz konusu olan "özne" her iki cihetten de devletti. Devlet kendi kendisini kurtaracak tedbirleri alma hususunda asli özne idi ve bu özne, bir çok şey yanında İslâmlaşmayı da sağlayabilirdi.

Genellikle İslâmcılık veya siyasal İslâm denildiğinde "devlet eliyle İslâm'ın etkin kılınması"nın düşünülmesinin arkaplanında böyle bir tecrübe olduğunu hatırda tutmak uygun olacaktır.

3. Meselenin böyle bir boyutunun olması, özellikle İstiklal harbinden sonra bütün hak taleplerinin ve bütün uygulamaların gerekçelendirilmesinde nihai olarak devletin zikredilmesi, oldukça manidardır. Devlet kendisi için ve kendisiyle bir şey başarmıştı; bu sebeple her şeyi yapma, uygun gördüğü her türlü tedbiri alma, her şeyi değiştirme hakkını ve hatta "vazifesini" elinde tutuyordu. 1920'li yıllarda yazılan birçok yazıyı incelediğimizde, bu tavrın ne kadar etkin olduğunu görebiliriz. Devlet her şeyin sahibidir; o her şeye karar verme hakkını da elinde tutar. Türkiye'de devletin varlığı Lozan Antlaşması ile birlikte bir sorun olmaktan çıktıktan sonra, İslâmcılığın da anlamını yitirmesi, devleti muhafaza edecek bir harekete olan ihtiyacın ortadan kalkması ile alakalı gibi gözüküyor.

Bu arada özellikle önemli olan bir nokta ise doğrudan doğruya modern devlet ve onun ihtiyacı olan formel bilgi ile alakalıdır. Modern devletin kendisi formel bir

4 Burada yine ilginç bir soru daha ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmaların yapıldığı dönemde Osmanlı Devleti mevcut olduğu gibi, bütün zaaflarına rağmen dünyanın önde gelen güçleri arasında idi.

yapı olduğu için, ancak formel olan veya formelleşmiş olan “bilgi”yi kullanabilir. Bu sebeple II. Abdulhamid bütün reformlarını yaparken, hukuk alanında da fıkhın veya daha doğrusu fıkıh eserlerinde bulunan hükümlerin bir kodifikasyonunn yapılması, yani devletin yeni halinin ihtiyacı olan formel bilgiyi hazırlanması, anlaşılır bir durum teşkil etmektedir. Modern devlet formel bir yapıyı öngörür ve bu formel yapı formel kurallara göre işler ve bu da fıkıhta olmayan bir şeydir. Belki bunlar arasında en uygun olanı, külli kaidelerdir ve anlaşılır bir şekilde *Mecelle*’nin ilk doksan dokuz maddesi böylesi külli kaideleri bir araya getirir. Ancak bu da zaman içerisinde yeterli olmayacaktır; sadece form olarak değil, muhteva olarak da yapılması gerekenler vardır ve bunlar bir şekilde etkin kılınacaktır.

Türkiye’de yeni medeni kanunun İsviçre medeni kanunundan tercüme yoluyla tedarik edilmesi, bir taraftan devletin bu yeni konumu ile alakalı iken, diğer taraftan da kendi ihtiyaçlarını, antlaşmada taraf olanlar açısından, “sorunsuz” bir şekilde karşılayacak bir imkânı kullanmayı tercih etmesi anlamında, makul/rasyonel bir karar gibi gözükmektedir.

İslâmcılık denilen tavrın Türkiye dışında devam etmesi, öncelikli olarak oralarda etkin olan sömürge yönetimleri ile alakalıdır. Oralarda “devleti kurtarmak” değil, “kurmak” anlamlı bir hale geldiği için, İslâmcılığın siyasi bir talep olarak etkin olması anlamlı bir hale gelmektedir. Buradaki temel sorun ise devlet talebi ile birlikte bir düzen talebinin de birlikte yükselmesi; özellikle ikinci dünya harbinden sonra gittikçe yaygınlaşan “dekolonizasyon” sürecinde, bir “İslâmi anayasa” ve “Allah’ın emriyle hükmetme” talebi, kendi içinde “İslâmlaşma” kavramına benzer bir sürecin yaşanmasına sebep oldu. Nitekim İslâm devleti kavramı, kanunlarının İslâmi olduğu devlet olarak tanımlandığı için, ortaya bunu aşmaya yönelik adımlar atılması sürecini çıkardı. Bu süreç içinde “taknin” denilen “kodifikasyon” çalışmaları, özellikle Mısır’da kemal-i ciddiyetle yürütüldü.

4. “İslâmlaşma” talebi kendi içinde klasik anlamı ile Müslümanlıktan daha farklı bir talebi içermektedir. Kısaca bunu şu şekilde karakterize edebiliriz: İslâmlaşmak, nihai olarak –en kaba ifadesi ile- insanların inanıp inanmamasına bakmaksızın, formel bir yapının parçaları haline getirilerek, bunun üzerinden İslâm’ın etkin kılınmasını ima etmektedir. Bu etkin kılmada yeterli sayıda insanın, “öncüler”in, buna inanması yeterlidir. Bunun dışındaki insanların inanması veya inanmaması tayin edici değildir; onlar bu sürece katılırlar. Bu sebeple tayin edici olan insanların eylemlerinin içinde gerçekleşeceği, muhtevasını oluşturacağı “form”ların hazırlanmasıdır. Bu formlar hazırlandıktan ve etkin kılındıktan sonra “muhteva” kendisini buna göre uyarlayacak, teşkil edecek ve böylece bir “İslâm toplumu” teşekkül edecektir ki, bu toplum, daha farklı bir ifade ile “İslâm devleti”nden ibaret olacaktır.

Bu tavır ile birlikte ortaya çıkan görüntü, meselenin nihai olarak bir "iktidar", bir "hakimiyet" meselesi olarak görülmesi; bunun da daha sonra bir siyasi hâkimiyet, ve duruma göre de, bir "güç" meselesi olarak kavranmasıdır. Ve güç elde etmek amaç haline gelince, bu gücü elde etmeyi veya elde tutmayı sağlamayan bütün unsurlar "değersiz" bir hale gelmektedir.

İlginç olan nokta "değer"in, artık fonksiyona indirgenmesidir ki, bu tam da formel yapıların temel özelliğidir. Matematik ifadelerde bir "eleman"ın değeri, onun bir işlem içindeki "fonksiyonu"na denk düştüğü gibi, artık dînin temel erkanı kadar onunla ilgili olan her şey de güç elde etmek sürecindeki fonksiyonuna göre değer kazanmaktadır.

Mısır'da uzun süre el-Ezher ile İhvan arasında yaşanan gerginlik kadar Türkiye'de İslâmcı hareketler ile mesela diyanet ve ilahiyat arasındaki irtibatsızlığın ve hatta zaman zaman yaşanan gerginliğin esasını kavramaya çalışırken bu cihetin hiç de ehemmiyetsiz olmadığının hatırda tutulması gerekmektedir.

5. Bütün bu söylenenlerden hareketle, dînî ilimler ile siyasallaşma arasında ciddi bir gerilim olduğu açıkça ortaya çıkar; dînî ilimler klasik formlarında siyaseti sadece adalet ve güvenlik sağlayıcı olarak kabul ederek, onu kendi etkinlikleri için bile bir araç olarak kabul etmezken, siyaseti tayin edici etkinlik formu olarak üstlenen tavır, kendisini dînin amacı olarak takdim ederek, hayatı tamamen siyasi bir faaliyet olarak inşa etmeye yönelmekte; bu arada, bu yönelişe uymayan dînî ilimler, siyasetin gözünde anlamsızlaşmaktadır.

Gücün sahibi ve taşıyıcısı olarak formel yapıların fethine yöneliş, kendi içerisinde dînî ilimleri lüzumsuz bir hale getirmiştir. Daha işin başında Elmalılı Hamdi Efendi'ye tefsir, Mehmet Akif'e meal ve Ahmet Naim Efendi'ye tecrid tercüme ve şerhi vazifesinin tevdi edilmesi, dînî ilimlerin o güne kadar devam eden formatta devam etmesinin bir anlamının kalmadığını; dînin artık tamamen ferdi ve vicdani bir mevzu haline geldiğini; dolayısı ile de yapılacak olan şeyin, fertlerin "asli kaynaklarından" dîni öğrenmeleri önündeki imkânı açık tutmak olduğunu; hayatı ilmin değil siyasetin taşıdığı şartlarda, bu konuda yapılabilecek olan şeyin de, en iyi ihtimalle "siyasetin ihtiyacı olan bilginin" üretilmesinin yeterli olacağı; bu konuda dine müracaatın gerekli olmadığı gibi, bir noktadan sonra söz konusu bile olmadığı; bundan dolayı da, din konusunda insanların fert olarak kendi başlarının çaresine bakmaları gerektiği varsayılmış gibi gözükmektedir.

Türkiye'de din eğitiminin nihai olarak fertlerin ferdi boyutta ihtiyaç hissettikleri kadar -ve epeyce keyfe ve şartlara bağlı- bir muhteva kazandığı; bunun ise, dînî ilimler nokta-i nazarından, en iyi ihtimalle bugünden uzak ve bugüne yabancı ve yabancılaştırıcı bir dînî ilimler tarihi yazarlığı ve öğretimi faaliyeti olarak kaldığını anlaşılır kılmaktadır. Bugüne yönelmek isteyenler ise, genellikle, geçmişi –bilerek veya bilmeyerek- terk ederek, mevcudu meşrulaştırma yoluna girdik-

leri söylenebilir ki, bu dînî ilimlerin bir bütün olarak ihmal edilmesi anlamına gelmektedir.

6. Sonuç olarak

Günümüzde temel mesele yavaş yavaş, ilim ile hayat arasındaki irtibatın nasıl ihya edileceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Siyaset, ilmin hayat ile irtibat kurmasını engellemeyen bir konumu kabullenebilecek midir? İlim, siyasete, onun razı olacağı ve milletin de rıza göstereceği bir konumu sağlayabilecek midir? Daha önemlisi dînî ilimler veya daha genel söyleyebiliriz, ilim siyasetin araçlarına başvurmadan, daha doğrusu siyaseti araçsallaştırmadan, etkin olabilecek yolları ve usulleri geliştirebilecek midir? Genel olarak ilimlerle, özel olarak "dînî" ilimlerle iştigal eden insanlarda bu konuda bir ilgi, bilgi ve duruşun alametlerini görmek mümkün müdür?

Bu ve benzeri sorulara eğer hem nazari hem de ameli olarak müspet cevap verilebilirse, o zaman, sadece Türkiye ve İslâm dünyası için değil, bütün insanlık için de yeni umutlar ve ufuklardan bahsedebiliriz.

Eğer Türkiye'de bu sorulara müspet cevap verilemezse, o zaman, araçsal aklın egemenliğinin Müslümanlar eliyle tahkim edilerek, çatışma ve tahakkümü, hayatın asli formu olarak kabul eden formelleşme ve bunun üzerinden mevcut dünya sistemine eklemlenmiş olmayı perçinlemek gerçekleşmiş olacaktır ki, bu durum ancak dünya sisteminin bir şekilde çökmesi ve insanların bir şekilde kendi başının çaresine bakmaya yönelmesi ile yeniden ilmi keşfetme ihtiyacını açığa çıkarabilecektir. Bunu görmek ve söylemek için kâhin olmaya gerek yoktur.

İSLÂMCILIK VE TASAVVUF: TASAVVUF VE TARİKATLARIN MODERN DÜNYADAKİ DURUMU HAKKINDA BAZI DEĞERLENDİRMELER

EKREM DEMİRLİ

Giriş:
Dinin Savunulması ve 'İslâmcılık'

TEBLİĞİME BAŞLARKEN 'İslâmcılık' tabirinden neyi anladığıma dair birkaç hususa değinmek istiyorum. Bu tabir üzerinde başta siyaset bilimcilerin olmak üzere çeşitli sosyal bilimlerin tanımları –belki *betimleri* denilebilir- bulunmakla birlikte, kişisel olarak bu tabiri, 'modern hayatta dinin savunulması' şeklinde özetleyebileceğimiz bir çerçeve kavram olarak telakki etmekteyim. Bu itibarla 'İslâmcılık' hakkında her ne söylenirse söylensin, İslâm'ın inanç ve ibadet hayatının değişen dünyanın ihtiyaçları karşısında yeterliliğini koruduğu ve canlılığını muhafaza ettiği kabulü kavramın esasını ve meşruiyetini oluşturur. Müslümanların Avrupa karşısında siyasal ve entelektüel alanlarda zayıflamasıyla birlikte 'niçin geride kaldık?' sorusu Müslümanların en mühim tartışma konularından birisi oldu ve bu soruya çok farklı ve çelişkili cevaplar verildi. Bunlar malum! Bu itibarla İslâmcılık meselesinde veya modernleşme sorunu karşısında Müslümanların zihinlerinde 'geri kalmışlık' problemi merkezi bir yer tutar. Müslümanların büyük kısmı İslâm toplumundaki geri kalmışlığı 'dinden uzaklaşma' ile irtibatlı görmüşken, 'dinden uzaklaşmak' ve Allah'ın maksadını ve dinin hakikatini anlamamakla kendilerini daha çok da tarihi eleştirdiler. Bu yaklaşım şunu getirdi: Kalkınmak ve muvaffak olmak, aynı zamanda dini anlamak ve dini yaşamak demektir. Bu bakış açısı özünde çelişkiler taşıyan ve en azından tartışmalı bir önermedir. Müslümanların bu önermedeki çelişkileri görmesi uzun bir zaman aldı. Avrupa'da gelişme ve ilerleme hakkındaki eleştirileri tanıdıktan sonra Müslümanlar bu önermenin çelişkilerini daha iyi anlamaya başladılar ve kendi miraslarına karşı daha iyimser bir tavır ortaya çıkmaya başladı.

İslâm'da 'savunma' refleksi olan ilim kelam ilmidir. Bu itibarla İslâm içerisinde ortaya çıkan savunma refleksli her hareket kelamî bir arka plana sahiptir.

Farabi kelam ilminden söz ederken onun bu özelliği üzerinde durmuş, kelam ilminin akidenin savunulması ilkesine dayandığını belirtmişti. Kelam ilmi farklı süreçlerden geçerken bile sürekli 'savunma' refleksini korumuştur. Başka bir ifadeyle kelamın müteahhirin veya mütekaddimin dönemlerine ayrılması onun bu tavrına yönelik bir taksim değil, kullandığı argümanlar ve araçlarla ilgili bir taksimdi. İbn Haldun'un kelamla ilgili tespitlerinde de bu husus üzerinde durulur. Buradan hareketle baktığımızda İslâmcılığı 'İslâm'ı hayatın her alanında yol göstermeye salahiyetli yeterli ve hatta zorunlu bir 'ilke' olarak savunulmasını esas ittihaz etmiş bir hareket olarak görebiliriz. İslâm dünyasında ve bilhassa da Türkiye'de hareketin öncüsü kabul edilen isimlerden edindiğim intiba budur. Öyleyse 'İslâmcılık' geleneksel kelamın işlevini daha yaygın bir çerçevede yerine getirmeye niyetli, çağın sorunlarının ortaya çıkardığı yeni konulara odaklanmış bir harekettir diyebiliriz. Bu itibarla İslâmcılığın neye karşı geliştiğini, başka bir ifadeyle ilahiyat mesleğindeki yaygın bir kavramlaştırmayla 'muhalifinin' ne olduğunu tespit etmek yararlı bir bakış açısı sunabilir:

Her şeyden önce bir ilmin veya hareketin muhalifini belirlemek, o ilmin kime karşı yapıldığını görmek demektir. Mesela kelam ilminin 'muhalifi' dâhili ve harici olmak üzere iki kısımda ele alınabilir: Kelam ilminin harici muhalifi dini reddeden bütün akımlar olmak üzere, bilhassa İslâm akidesini reddeden Hıristiyanlık vb. dinlerdir. Kelam belirli bir yöntemle İslâm'ın sahihliğini bu akımlara karşı savunma maksadını taşır. Kelamın iç muhalifini belirlemek daha zordur. Bu itibarla kelam içindeki ekoller birbirlerinin muhalifi olarak görülebileceği gibi daha yaygın olanı Ehli hadis ve kelamdaki tartışma yöntemini kabul etmeyen selefilik kelam ilminin dâhili muhalifi sayılabilir. Kelam ilmi bu iç ve dış muhaliflerine karşı farklı delillerle kendi yöntemini savundu. Bu yaklaşıma kıyasla İslâmcılığın dâhili ve harici muhaliflerini de belirlemek mümkündür. İslâmcılığın harici muhalifi Rönesans ile birlikte başlayan ve teknolojik üstünlüğüyle dünyaya hâkim olan çağdaş felsefe ve bilimdir. Çağdaş düşünce özellikle XVIII. asırdan itibaren gelişen sosyal bilimlerin yaklaşımlarıyla dinleri bir ortaçağ âdeti ve insanın ilerlemesine engel bir şey olarak yorumlayarak bir bütün olarak dinin 'aşıldığını' ileri sürdü. Buna mukabil İslâmcılık, bu yaklaşımı reddederek, dinin zaman ve mekân üstülüğünü savundu, dinin ilerlemenin ve bilimin önünde bir engel olmadığını da bu iddiasının bir 'lazımı' olarak beyan etti. Buna mukabil hareketin iç muhalifini bulmak kolay değildir. İslâm dünyasında çağdaş düşüncelerin bu iddialarını kabul eden pek çok insan olmakla birlikte onları dâhili muhalif saymak doğru değil. Buna mukabil İslâmcılığın karşısında kelam ilminin karşısındaki Ehli hadis gibi bir ekol bulmak da pek mümkün değil. Bu nedenle işin dâhili muhalifi kimdir sorusunu bir yana bırakarak, birkaç hususa daha değinelim. İslâmcılığın kendine mahsus bazı özellikleri vardır:

a. İslâmcılık bir dini savunma hareketi olmakla birlikte kelam ilminden farklılıklar arz eder. Bu farklardan birisi yaygınlığıdır. Kelam ilmi bir dini ilimdi ve savunma işini üstlenen 'âlimler' sınıfıydı. Öyle ki, kelam ilmi belirli gerekçelerle sıradan in-

sanlara yasaklanmış veya tavsiye edilmemiştir. İslâmcılıktaki savunma kitleseldir ve bütün Müslümanlar belirli bir ölçüde savunmanın tarafı olmuşlardır.

b. Kelam ilmi 'saldırgan' bir ilimdir. Kelam ilmi dinin doğrularını felsefe ve öteki dinlere karşı savunurken onların değerlerine saldırır, onları çürütmeye çalışır vs. Bu konuda verilebilecek en iyi örneklerden birisi Ehli sünnet kelamcılarının nedensellik karşısındaki tavrıdır. Ehli sünnet kelamcıları nübüvvet ve mucizeyi savunurken felsefi düşüncenin en önemli kabullerinden birisini teşkil eden determinizmi reddetmekte beis görmediler. İslâmcılık ise üslubu şiddetli olmakla birlikte 'savunmacı' bir tavır takınır. Bu konuda dikkate değer örneklerden birisi 'sünnetullah' tabiridir. Sünnetullah tabirinin geçmişte ve günümüzde nasıl yorumlandığını tahlil etmek, bu konuda yeterli bir bakış açısı verebilir. Bu iki tavır arasındaki temel fark ortaya çıktıkları tarihsel durumla ilgili olarak açıklanabilir: Kelam ilmi Müslümanların en azından siyasal ve sosyal olarak galip olduklarını düşündükleri bir dönemin ruhunu yansıtır. İslâmcılık ise hemen her alanda Müslümanların mağlup oldukları bir dönemin tesirinde ortaya çıkmıştır. Bu itibarla İslâmcılığı 'mağlup dönem kelamı' olarak görebiliriz. Mağlup dönemin temel özelliği duygusunun ve üslubunun şiddeti yanında içerik bakımından daha zayıf ve 'mazeret beyan edici' bir üslupta gelişmiş olmasıdır. Bu özelliğiyle İslâmcılığın 'savunuculuğu', İslâm kelamından daha çok ilk devirdeki Hıristiyan kelamının gelişimiyle benzerlik arz eder. İslâmcılar 'İslâm bir bilim dinidir veya akıl dinidir' derken 'akıl kendi başına bir bilgi kaynağı olarak yetersizdir' şeklindeki meydan okuyucu üslubuyla kelam ilminden daha çok Hıristiyanlığın pagan dini olmadığını, insanlığı yücelten bir barış ve merhamet dini olduğunu savunan İlk Hıristiyan savunucuları hatırlatır.

c. Yukarıda belirttiğimiz soruna ek olarak özellikle İslâmcılığın yaygınlığının ortaya çıkardığı bir mesele de farklı mesleki formasyonların İslâm'ın savunulmasındaki rolüdür. İlk kez dini ilimler geleneğinden olmayan –veya en azından çoğunluğu böyle olmayan- kimselerin İslâm'ı savunmalarıyla karşılaştık. Hareket içindeki insanların büyük kısmı mesleki formasyonlarını eleştirdikleri dünyadan kazanarak İslâm'ı o formasyonlarla savundular. Üsluplarındaki şiddet ve içerikteki zayıflığın temel nedeni buydu. Bu da günümüzde daha çok kabul edilen bir olgudur.

Modern Hayat Karşısında Tasavvuf ve Tarikatlar: Zahitliğin Eleştirisi Olarak Tasavvufun Gelişimi

Tasavvuf ve tarikatların İslâmcılık içerisindeki yeri bu genel durumdan çok farklı olmamıştır. Bunun en temel sebeplerinden birisi tasavvufun ve onun eğitim kurumlarını teşkil eden tarikatların İslâm toplumunun tabii bir parçası haline gelmesiyle ilgili verdiği mücadeledir. İslâm toplumunun 'tabii' bir parçası haline gelmiş olmak aslında tasavvufun kendisinden geçtiği çelişkili ve çatışmalı bir sürecin sonunda gerçekleşti ve özellikle Türkiye'de bu süreç öyle bir noktaya ulaştı ki, İslâm toplumunun genel yaklaşımları içerisinde tasavvufu ve tarikatları ayrı-

ca müstakil düşünce sahibi olan kesimler olarak zikretmeye gerek kalmamıştır. Bu itibarla İslâm toplumunda yaşanan hadiseler doğrudan tarikatları etkilemiş, tarikatlar bu hadiseler karşısında genel İslâm toplumuyla paralel bir tavır geliştirmeye çalışmışlardı.

Bu itibarla tarikatlar İslâm dünyasında yaşanan modernleşmelerin tam olarak içinde yer aldıkları gibi pek çok açıdan buna öncük ettiler. Bu itibarla bilhassa Türkiye'de olmak üzere eğitim kurumlarının kurulmasında, sanayileşme ve ticaret kurumları oluşturmada mühim rol oynadılar. Özellikle Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin öncülüğünde Halidiliğin etkin hale gelmesiyle birlikte tarikatlar siyaset, ticaret ve eğitim faaliyetlerinde güçlü bir işleve sahip oldular. Ana akımlar içerisinde modernleşme olgusunun dışında kalan ve açık bir şekilde buna karşı çıkan bir akım görülmedi. Sömürgeleşme sonrasında istiklal mücadelesi veren ülkelerde ise tarikatların bir kısmı istiklal hareketlerine katıldılar ve ülkelerin bağımsızlık kazanmasında rol oynadılar. Özellikle Kuzey Afrika, Kafkaslar bu konuda canlı örneklere sahiptir. Bu itibarla son iki asırlık dönemde tasavvufun ve kurumlarının İslâm toplumunun genel gidişatına aykırı bir tavır, bilhassa da 'reddedici' ve 'zahidane' bir tavrı takındıkları söylenemez. Belki burada tasavvufa yönelik dile getirilebilecek eleştiriler, tasavvufun 'dünyevileşmesi' olabilir ve şöyle bir soru anlamlı görülebilir: Acaba siyaset, ticaret ve eğitim kurumları teşkil ederken tarikatlar geleneksel tasavvuf ile irtibatlarını koparmış mıdır? Tasavvuf evvelemirde 'zahitlik' ise tarikatların bu 'dünyevi' tavırları nasıl izah edilebilir?

Tasavvufun modernleşme sürecinde oynadığı rolün doğru tespiti başından beri tasavvufta ortaya çıkan bir sorunla yakından ilgilidir. Bu sorun tasavvuf ve zahitlik ilişkisi şeklinde görülebilir. Tasavvuf hangi evresinden geçerse geçsin zahitliğin ne olduğu ve dinin içerisinde zahitliğin sınırlarının nasıl belirleneceği sorunu sürekli tartışılmıştır ve tasavvuf bu hususta bir cevap bularak kendi yolunu çizmiştir. 'Kendi yolunu çizdi' diyoruz, çünkü meseleye geniş ölçekte baktığımızda 'zahitlik' evrensel bir olgu kabul edilebilir. Hindistan'dan İran'a ve Akdeniz'e kadar bütün bu bölgelerde yaygın olan zahitlik, kaba hatlarıyla, madde ile ruh arasındaki karşıtlığa dayanmaktaydı. Bunun tabii bir neticesi olarak da ruhun bedenden ve onun ihtiyaçlarından uzaklaşması bir zahitlik ilkesi şeklinde ortaya çıkmıştı. Tasavvufun günümüzde bilhassa Türkiye'deki kurumlarına baktığımızda, bu evrensel zahitlik ilkesiyle bağdaşmayan bir durum olduğu aşikârdır. Hatta bu yaygın 'zahitlik' penceresinden baktığımızda, tasavvufun bütün dönemlerinde çok 'dünyevi' kaldığı da aşikârdır. Sıradan algının tasavvufu bir zahitlik sayacağını düşünürsek, mevcut durumun eleştirel bir gözle karşılanacağı da bellidir. Ortadaki sorun şudur: Tasavvufun veya daha doğru anlatımla tarikatların özellikle çağımızda 'dünyevi' bir görünüm kazanmış olması meşruiyetini tarihten alabilir mi, alamaz mı? Başka bir ifadeyle ortada bir kırılma mı vardır yoksa bir süreklilik söz konusu mudur? Bu soruya cevap verebilmek için tasavvufun yaşadığı birkaç kırılmayı hatırlamak lazımdır.

Bunlardan birincisi zahitlik hareketinden Sünni tasavvufun ayrıştığı dönemdir. Tasavvufun bu süreci çağımıza varıncaya kadar bütün dönemlerinde tasavvufu anlamak bakımından çok önemlidir. Zahitlik bir 'kaçış' ve 'reddetmek' eylemi olmak üzere üç alanda kendini göstermiş bir hareketti:

a. Ticaret ve her türlü dünyevi işlerin manevi terakki önünde bir engel sayılmasıyla dünyevi olandan uzaklaşmak. İnsanın en büyük savaşı olan büyüklük duygusunu ve cemiyetin sunduğu hazları ve değerleri aşabilmek için makam ve statüleri terk etmek bu kısma dâhildir.

b. Ruh ile beden arasında bir karşıtlık görerek, bedeni arzulardan uzaklaşmak: Bu konuyla ilgili en önemli mesele cinsellik ve aile hayatı meselesiydi. Aslında bunun kadın erkek ilişkilerinden başlayan, aşk, sanat, toplumsal hayat vb. pek çok tezahürü vardır. İslâm sûfîleri söz gelimi Hıristiyan zahitlerle karşılaştırıldığında bu alanlarda daha dünyevidirler. Bu husus aslında Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki temel ayrımlardan biridir. Hıristiyanlar Adem ile başlayan insanlık serüveninde Havva'yı İblis'in işbirlikçisi kabul ederek cinsellik ve aile hayatı konusunda tutarlı bir açıklama getiremediler. Buna mukabil İslâm 'ağaca yaklaşma' ile başlayan süreçte Havva'yı bir suçlu olarak görmeyerek, cinsellik ve aile hayatı hakkındaki bakış açısını ayrıştırmış oldu. Tasavvufa egemen olan bu bakış açısıdır ve bu sayede sûfîler Hıristiyan zahitlerin cinsellik ve aile hayatı anlayışından tamamen uzaklaştı. Bununla birlikte zahitliğin ilk evresinde bariz bir etkilenme olduğu görülür. En azından ilk zahitlerin cinsellik ve evlilik hakkındaki kanaatleri ile Hıristiyan zahitlerin bakış açıları arasında benzerlikler inkâr edilemez.

c. İnsanın manen terakkisinin en önemli aracı amel ise kuru bilgi ve teorik tartışmalardan uzaklaşmak.

Bu yaklaşım sûfîleri Müslümanların geneliyle kavgalı hale getirmekle kalmadı, terk ettikleri dünyayı tedbir ve idare eden fıkıh-kelam geleneğiyle de kavgalı hale getirdi. Zahitler bu kez terk ettikleri dünyanın ilmini teşkil eden fıkıh-kelama yönelik ağır eleştiriler getirdiler. Bu eleştirilerin temelinde din bilimlerinin 'zahiri' ve şeklî ilimler olması, bunların tekabül ettiği şeriat ile hakikatin ayrı şeyler olmasıydı. Buradan orta çıkan büyük sorun, hakikatin mahiyeti ve şeriatla ilişkisi meselesiydi. Şeriatın ve din bilimlerinin küçümsenmesi zahitliğin sınırları sorununu ortaya çıkardı ve zahitler kendilerini başta ibahilik olmak üzere heretik akımlara karşı koruyamadılar. Ortaya çıkan en büyük problem şeriat hakikat ilişkileri, buna bağlı olarak tevekkül ile gayret ve mücahede arasındaki çelişkinin nasıl izah edileceğiydi. Bu sorunu ise Müslümanların ortak sorunlarından kader meselesinin bir parçası saymak gerekir. Burada şöyle bir paradoks vardır: Tevekkül üzerindeki konuşmalar çalışmak, geçinmek için bir şeyler elde etmekle sınırlıydı. Fakat zamanla bu tartışma ahlaki alana taşındı ve 'acaba insan kemale riyazetiyle ulaşabilir mi?' sorunu ortaya çıktı. Bu nedenle tevekkül üzerindeki tartışmaların bir kısmı ahlaki alanla ilgiliydi ve insanın cehdinin ve gay-

retinin onu nereye götürebileceği sorunu tevekkül meselesini kader meselesine bağlamaktaydı. Sûfîler bu sorunu Ehli sünnet ilim geleneği arasına tasavvufu yerleştirmekle aştılar. Bu tasavvufun yeni evresiydi. Fakat yine de sorun belirli merhalelerinde çözümsüz kalmıştı. İbn Arabî ve takipçileriyle zahitlik eleştirisi sistematik hale geldi ve her üç alanda da kendini gösteren eleştiriler ortaya çıktı:

a. Dünya ile ahiret arasında bir çatışma yoktur ve dünya bir hapis değildir. Sadreddin Konevi maddenin ve dünyanın kötülenmesini eleştirir. Dünya ile ahiret karşıt değilse zahitliğin en önemli ilkesi zayıflamış demektir. Bu durumda insan dünya hayatından kaçmakla kemale eremez, tam aksine dünyada olmak, kemale ulaşmanın yoludur.

b. Ruh ile beden arasındaki ilişki bir karşıtlık ve çatışma ilişkisi değildir, tam aksine bu ilişki bir ikmal ve tamamlama ilişkisidir. Bu durumda zahitliğin bedeni küçültücü ve etkisizleştirici yönelimine karşı ortaya çıkan kavram 'tedbir' kavramı oldu. Beden ve ihtiyaçları 'tedbir' edilerek ruhun kemaline hizmet edecekti. Cinsellik başta olmak üzere her türlü dünyevi iş, ticaret, siyasetle ilgilenmek, sanat vs. ruhun kemaline hizmet eden araçlar sayılarak tasavvuf kadim zahitlik ve mitsel geleneklerden bütünüyle ayrıştırıldı.

c. Ruh ile beden arasındaki ilişkinin bir neticesi de teorik ve pratik akıl arasındaki tamamlayıcılık meselesidir. Bu sayede teorik akıl ile pratik akıl ve ilgileri insanın kemalini sağlayan araçlar haline geldi. İlk kez sûfîler kitap okumakla insanın kemaline ulaşabileceğinden söz etmeye başladılar, 'kavramak' ile 'ifade etmek' arasındaki farklardan söz ettiler. Öte yandan tasavvufun kemal anlayışı hayat içinde ve mesleklerle gelişecek ve gerçekleşecek bir şeydi. Tasavvuf tarihindeki bu gelişmeleri şöyle bir benzetmeyle izah edebiliriz: Tasavvuf dünyeviliği terk anlamındaki zahitliği bir 'halvette tasavvuf' olarak görürken yeni dönem tasavvufu 'cemiyet içinde halvet' haline geldi. Bu noktada en önemli ilkelerden birisi 'halvet der encümen' şeklinde kurumlaştı. Tasavvufun mesleklere, ticaret, sanata vb. dünyeviliğe açıldığı kapı burasıydı.

Bu yönelim, zahitliği bir araca ve sınırlı bir tavra münhasır kılmakla neticelendi. Artık sûfîler için fakirlik ve zahitlikten konuşmak kadar zenginlik, iktidar, hükümran olmak vb. kavramlar ortaya çıktı. Fakirlik ile zenginlik aynı derecede tasavvufun konusu haline geldi. Bu tavır çok önemli bir gelişme olarak yorumlanmalıdır. Fütüvvet teşkilatlarından hayır ve hizmet kurumlarına kadar tarikatların öncülük ettiği kurumlar bu yeni dönemin bir neticesiydi.

Tasavvuf tarihinde ikinci önemli gelişme tarikatlar alanında oldu. Günümüzde tarikatlar üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmış olsa bile, henüz bilimsel bir tasnif yapılmış değildir. Bununla birlikte en azından günümüz Türkiye'sini yakından ilgilendiren Nakşibendiliğin gelişme sürecine bakarak birkaç hususa değinebiliriz: Tasavvufun nazariyesinde İbn Arabî'yle birlikte gerçekleşen değişimin bir benzeri tarikatlar arasında İmam Rabbani ile Nakşibendilikte gerçekleşti. İmam

Rabbani tasavvuf tarihinde sahip olduğu düşünceler, özellikle nazari düşünceleri itibarıyla etkili bir mutasavvıf sayılamaz. En azından kendisinden önce gelen İbn Arabî ve Sadreddin Konevi gibi düşünürlerle mukayese edilemez. Bununla birlikte bir tarikatın geçirdiği süreç bakımından etkili bir düşünür kabul edilebilir.

İmam Rabbani'yle birlikte Nakşibendilikte yeniden yorumlanan kavramlardan birisi 'rabıta'dır. Rabıta geleneksel anlamıyla tarikat anlayışından uzaklaşmayı mümkün kılan bir kavramdır. Çünkü geleneksel olarak bir tarikat mürşidin yanında terbiye görmeyi hedefler. Rabıta ise uzaktan o mürşitten feyiz almayı kabul etmek demektir. Rabıta tarikatlarda mevcut olsa bile, esas itibarıyla Nakşibendilikte çerçevesini kazanmıştır. Bu itibarla Nakşibendiliğin imkan ve sorunları rabıta kavramı ekseninde ele alınabilir. Rabıta bir mürşidin yanında ve tekkesinde bulunmak şeklindeki geleneksel tarikat anlayışını zayıflatan bir kavramdır. Bu kavramın öne çıkmasının çeşitli sebepleri vardır. Bunların en önemlisi tasavvufun geniş kitlelere ulaşabilme arzusudur. Çünkü birinci durumda tasavvufun teknik olarak yaygınlaşma imkânları sınırlıdır. Rabıta ise müridin tekkede bulunmadan mürşide bağlanmasını ve ondan istifadesini sağlar. Bu sayede Nakşibendilik kalabalık kitlelerin tarikatı olabildi. Günümüzde dahi tartışılan tarikatların 'cemaatleşmesi' ve 'kitleselleşmesi' sorunu rabıtanın merkezi bir rol üstlenmesiyle mümkün oldu. Bu çok önemli bir gelişme olmakla birlikte burada dikkat çekilmesi gereken bir konu daha vardır: O da şeriat ve hakikat ilişkileri hakkındaki geleneksel teorinin yeniden ele alınmasıydı. Mürşidin yanında bulunmamak bir boşluğu ortaya çıkartır. Acaba bu boşluk nasıl doldurulacaktır? İmam Rabbani'yle birlikte bu boşluk, doktrin ile dolduruldu. İmam Rabbani kendisinden önce Nakşibendilikte zikredilen on bir esası yeniden yorumladı ve bir tarikat teorisi geliştirdi. Bu husus tekke ve medrese ilişkileri olmak üzere tarikatların İslâm toplumunda oynayacağı rolle ilgili çok önemli bir gelişmeydi. İkincisi İmam Rabbani fıkıh ve kelam ilimleriyle tasavvufun ilişkisini yeniden yorumladı. Üstelik bu ilişkiyi ilk dönemindekinden *–Cüneyd-i Bağdadi ile onun talebelerinin tavrı-* farklı olarak fıkıh ve kelam ilimlerinin mutlak üstünlüğü üzerine kurdu. Artık Nakşibendilik fıkıh ve kelam ilmini ve bunları öğrenmeyi tasavvufun temel meselesi haline getirdi. Bu ise en azından Nakşibendilik ölçeğinde Müslümanlar arasındaki 'şeriat ehli' ve 'tasavvuf ehli' şeklindeki kutuplaşmayı bütünüyle ortadan kaldırabilecek bir gelişmeydi. Artık İslâm cemaati eskiye göre daha homojen ve daha güçlü bir dokuya kavuşmuş oldu. Başka bir ifadeyle en azından Nakşibendiliğin teorisinde tarikatlar ve tasavvuf cemaati 'bölen' ve zayıflatan bir unsur olmaktan çıktı, İslâm cemaatinin genel sorunlarına ve yapısına eklemlendi. Tasavvuf doğrudan şeriat ve onunla ilgili konuları ele aldı, geniş kitlelerle ilgili talim ve terbiyeyi şeriat kurumları üzerinden yapmaya başladı. Bu tavır tekke ve medrese ilişkilerinde önemli bir ittifakın kurulması demekti.

İmam Rabbani geride sonrasında tarikatın gidişatını belirleyen bir miras bırakmıştı:

a. Şeriat ve hakikat ilişkileri hakkındaki görüşleriyle tasavvufu tam olarak fıkıh ve kelam geleneğiyle uzlaştırmıştı. Bu sayede tarikat İslâm cemaati arasında heretik ve muhalif bir hareket olma ihtimalini ortadan kaldırdı.

b. Rabıta kavramıyla sınırlarını genişleten tarikatta mürşitten uzak kalmanın doğurduğu boşluk, şeriat ilimleriyle özdeşlen tarikat adabı ve uygulamasıyla dolduruldu.

c. Babür hükümdarı Ekber Şah ile yaptığı mücadele kendisinden sonra sûfîlere önemli bir misal bıraktı. Mürşitler önlerinde dini tezyif eden ve Müslümanların inançlarını bozan bir hükümdarla savaşmayı tasavvufun gereği sayan bir örnek buldular. Modern dönemlerde bu örneklik daha güçlenmiştir ve 'zalime karşı başkaldırı' düşüncesi tasavvuf içinde işlenen düşüncelerden birisi haline gelmiştir.

İmam Rabbani'nin bu yaklaşımı Halidilik yorumuyla Anadolu'ya yayıldı. Bu yayılma noktalarından önemli birisi Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi ve Gümüşhanevi tarikatı oldu. Gümüşhanevi hem kurduğu ilişkilerle hem faaliyetleriyle 'mütevazı' bir İmam Rabbani gibidir. Yetiştirdiği halifeleri İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine ulaştırmış, İslâm dünyasındaki değişimlere paralel bir takım faaliyetlerde bulunmuştur. Bu konuda dikkat çeken hususlardan birisi bankerlerin faaliyetlerine karşılık Müslüman esnaf için bir dayanışma sandığı teşkil etme faaliyetidir. Buna başka misaller de verilebilir. Kendi tarikatını da hadis ilimleri öğrenmek esası üzerine kurması da kayda değer bir husustur. Gümüşhanevi dergâhından yetişen şeyhlerin Türkiye'nin sosyal ve siyaset hayatındaki etkileri malumdur. Bu yönüyle söz konusu dergâh etkin bir şekilde hayatın içinde yer almak istemiştir. Bu itibarla dergâh tasavvufi eğitimi dinin öğretimiyle özdeşleştirmiş, bunun için gerekli kurumları oluşturmak üzere okullar kurmuş, ticaret kurumları teşkil etmiş, gazete ve dergiler çıkartmış vs.

Türkiye'deki örneklerine baktığımızda tarikatların çağdaş dünyayla ilişkisinde hâkim olan bakış açısını Mehmet Akif'in teknoloji ile ahlak arasında kurduğu ayrım belirlemiştir denilebilir. Bu noktada iyi bir örnek, Sabahattin Zaim tarafından aktarılmış şu ifadede görülebilir: Almanya'da çalıştığı fabrikada kendisini ziyaret eden Mehmet Zahit Kotku iş yerinin hatıra defterine şöyle yazmıştır: '*Dünyanız mamur, Allah ahiret saadeti versin.*'

Bu itibarla çağımızda tekke ve tarikatların modern hayatla ilgili yaklaşımları genel Müslümanların yaklaşımıyla bir farklılık arz etmez. Onlar da Mehmet Akif'in söylediği gibi meseleyi teknik bir mesele olarak görmüş, teknolojinin Batı'dan alınmasının İslâm ve onun ahlak görüşüyle çelişki arz etmeyeceğini savunmuşlardı. Batı'daki bazı Müslüman gurupların özellikle René Guénon'un öncülüğünde modern dünyaya yönelik eleştiriler ortaya çıkana kadar tarikatların teknoloji ve gelişmeyle ilgili sistemli bir eleştirilerini bilmiyoruz.

Çağımızda tarikatlarla ilgili bunları söylesek bile nazari tasavvufun çağdaş İslâmi düşüncedeki yerinin zayıf kaldığını söylemeliyiz. Bu durum tasavvufu çağdaş

düşünceyi tedbir eden bir yana, besleyen bir kaynak olmasına imkân vermemiştir. Çağımızda Müslüman yazarlarda tasavvuf bir imancılık, kavramları ve varlık anlayışı tanımlanmamış bir yönelim şeklinde durmaktadır. Özellikle tasavvufun nazariyatını teşkil eden metafizik düşünce çağımızda İslâm düşünce hareketlerine bir katkı sağlamamıştır. Özellikle Türkiye'deki edebiyat ve sanat hayatında bu eksiklik bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu konu üzerinde durmak yazının sınırlarını aşar. Ancak Nurettin Topçu ve Necip Fazıl'ın iki kitabını bu hususta örnek metin kabul edersek, şu hükmü verebiliriz: Necip Fazıl'ın *Batı Tefekkürü ve* İslâm *Tasavvufu* ile Nurettin Topçu'nun *Hz. Mevlana* isimli eserleri tasavvufun menkıbevî dilinin metafizik düşünceye tercih edildiği metinlerdir.

Sonuç

Modernleşme sürecinde tasavvuf ve tarikatlar İslâm toplumunda geleneksel işlevlerinden daha etkin ve bariz bir işleve sahip oldular. Özellikle Türkiye'de tarikatların ticaret, siyaset ve toplum hayatındaki yeri bir 'zahitlik' şeklinde ortaya çıkan tasavvuf ile çelişir. Fakat bu rol, zahitliği bir araca indirgemiş tasavvuf ile çelişmez. Tasavvuf zahitlik devresinin ardından zahitliği bir araca dönüştürerek onu ideal olmaktan çıkardı. Bu sayede özellikle Selçuklu-Osmanlı toplumunda aşina olunan kurumlara öncülük etti. Fakat şu soru her zaman geride kaldı: Tarikatların bir araç olarak kullandığı toplumsal hizmet kurumları onun esas amacını ikincil hale getirebilir mi? Veya bu araçlar hangi ölçüde maksada hizmet edebilir? Bu soru günümüzde tarikatların en ciddi sorunudur ve önümüzdeki yıllarda bu mesele daha çok tartışılacaktır. Ancak esas mesele metafizik düşünceyle ilgilidir: Tasavvuf İslâm geleneği içerisinde son 'kurucu düşünürleri' yetiştiren disiplindir. İbn Arabî ve Sadreddin Konevi'yle birlikte tasavvuf metafizik düşünceyi yeniden inşa etti. Fakat günümüzde tarikatların toplumsal rolleri tasavvufun bu ana akımını sahipsiz ve ilgisiz bırakmıştır. Başka bir ifadeyle tasavvuf nazariyatı ortada yoktur. Özellikle Türkiye'de yaygın tarikatlar, kendilerine hizmet alanı olarak geçmişte medresenin işlevi ile buna eklemlenen toplumsal kurumların hizmet alanını seçmişlerdir. Bu durumda tasavvufu 'tasavvuf' kılan metafizik düşünce yersiz kalmıştır. Metafizik düşünceden yoksun kalmak ise tarikatların yaptıkları iş ve geliştirdikleri tavır hakkında tasavvuftan *–metafizik düşünce-* beslenmelerini imkânsızlaştırmıştır. Günümüzde tarikatların en büyük sorunu, modern hayata dair takındıkları tavrı ve kullandıkları araçları kritik etmelerini sağlayacak metafizik bir nazariyeden mahrumiyetleridir. Bu mahrumiyet ise tam anlamıyla bir bilinçsizlik hâline yol açmıştır.

TARİHSELCİLİK VE FAZLUR RAHMAN

MUSTAFA ÖZTÜRK

I

İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ bağlamında Fazlur Rahman'a dair konuşmak zor, olumlu konuşmak çok daha zordur. Çünkü Fazlur Rahman Türkiye'ye özgü İslâmcılığın hemen her varyantında, diğer bir deyişle gerek siyasal, gerek radikal, gerek muhafazakâr İslâmcılıkta umumiyetle "gâvur" muamelesine tabi tutulan bir şahsiyettir; hâliyle Fazlur Rahman ismine menfi bir sıfat eklemeden konuşmak çok kere "modernistlik", "tarihselcilik", "zındıklık" gibi zem yaftalarıyla birlikte anılmaya müncer olabilmektedir. Bu konuyu paranteze alıp asıl meseleye girizgâh olarak İslâmcılık bünyesinde Fazlur Rahman'dan bahis açmanın pek isabetli olmadığını söylemek gerekir. Zira Türkiye İslâmcılığında Fazlur Rahman zikre değer bir mevkii/mevzii sahibi değildir. Günümüzde tartışılan şekliyle İslâmcılık kavramının asıl mana ve muhtevası, 1960'lı yılların Türkiye'sinde Mevdudi, Seyyid Kutup gibi Müslüman yazarların Türkçeye çevrilen kitaplarıyla tanışan ve bu sayede gerek İslam âleminin farklı coğrafyalarında neler olup bittiğinden, gerekse İslam'ın temel kaynaklarından devlet, siyaset, ekonomi gibi konular hakkında neler istinbat edilebileceğinden az çok haberdar olma imkânına kavuşan ve son kertede dini bir ideoloji gibi algılayan çevrelerin sekter karakterli düşünce tarzına karşılık gelir.

Kanımca İslâmcılığın Türkiye'deki en güçlü temsili bu düşünce tarzında karşılık bulur ve "siyasal" ön sıfatıyla birlikte anılan bu İslâmcılığın düşünce ve söylem biçiminde oldukça homojen bir karakter söz konusudur. Oysa Fazlur Rahman'ı okuyup anlamaya çalışan çevrelerde ne mazi ne de hâl itibariyle böyle bir karakteristikten söz etme imkânı pek yoktur. Çünkü Fazlur Rahman'ın görüşlerine müspet değer atfeden figürler fikrî köken itibariyle milli görüşçülük, milli mücadelecilik, milliyetçilik, ülkücülük gibi müteaddit neseplere mensuptur ve fakat özellikle 1980 sonrası dönemde İslâmî gruplardan ve müesses dinî düşünce kalıplarından koparak entelektüel bağımsızlığı tercih ettikleri de malumdur. Nitekim söz konusu figürlerin Fazlur Rahman'ı okuyup anlamaya çalışmaları da bu tercihin bir sonucudur.

Bu noktada denebilir ki şayet entelektüel-akademik İslâmcılık gibi bir kategori varsa Fazlur Rahman İslâmcıdır; fakat en azından bana göre böyle bir İslâmcılık kategorisi mevcut değildir ve/veya Fazlur Rahman'ın Kur'an, Sünnet, ictihad gibi konularla ilgili görüşlerini tasvibe açık bir düşünce tarzı mezkûr ve mahut İslâmcılık kategorisinde değildir. Bununla birlikte, Muhammed İkbal ne kadar İslâmcıysa Fazlur Rahman da belki o kadar İslâmcıdır, denebilir. Ancak şu da var ki İkbal siyasal İslâmcılık nezdinde az çok ilgi çekmiş, Fazlur Rahman ise şimşekleri üstüne çekmiştir. Bu iki isimden ilkinin müspet, ikincisinin menfi ilgi celbetmesinin önemli bir sebebi, din ve dinî düşünce konusundaki atıf/referans sistemiyle ilgilidir. İkbal dinî düşünceyle ilgili fikriyatını bir nevi sütre işlevi gören felsefe jargonuyla ortaya koymuş, Fazlur Rahman ise doğrudan doğruya naslar hakkında konuşmuş ve nasların modern zamanlardaki aktüel değer ve işlevini sorgulamıştır. Kur'an metninden istimdatla İslâmî bir devlet kurup önce memlekete, bilahare tüm âleme nizam verme hayalinden "gepgerçek" bir gelecek kurmayı arzulayan, bu arada Mustafa Kemal, Anıtkabir, Kemalizm, laiklik gibi isimler, imgeler ve kavramlar üzerinden rejimle didişmeyi Müslümanlığın kıvam ölçütü sayan siyasal-radikal İslâmcı zihniyette Fazlur Rahman'ın gerek tarihsellik/tarihselcilik diye adlandırılan fikriyatı, gerekse Mustafa Kemal hakkında "Yiğidi öldür ama hakkını da ver" tarzında konuşması[1] pek tabii ki olumlu karşılık bulmamış, hatta yenilir yutulur cinsten bulunmamıştır. İslâmcılığın muhafazakâr ve gelenekçi varyantındaki Fazlur Rahman algısının da bu minvalde olduğu kuşkusuzdur.

Gerçekte Fazlur Rahman İslâmcı değil, dinî düşünceyi topyekûn yeniden yapılandırma yolunda büyük çaba sarf etmiş bir Müslüman ilim-fikir adamıdır. Fazlur Rahman'ın bilhassa siyasal İslâmcılıkla yollarının kesişmediğine birçok kanıt gösterilebilirse de bizzat kendisinin naklettiği şu anekdot bile tek başına kafidir:

> "Lahor'da lisansüstü çalışmalarımı sürdürürken, Mevdudi ne çalıştığımı sorduktan sonra, 'Ne kadar çok [ilmî] çalışma yaparsan amelî melekelerin o kadar çok körelir. Niçin gelip cemaate [Cemaat-i İslâmî] katılmıyorsun?" demiş, o zaman benim cevabım şöyle olmuştu: Ne olursa olsun, [bilimsel] araştırma yapmayı seviyorum."[2]

Vahyin mahiyetiyle ilgili görüşünden dolayı Mevdudi ve Cemaat-i İslâmî çevresini de bünyesinde barındıran Pakistan İslâmcılarının "Münkirü'l-Kur'an" ithamına uğrayan ve başına on bin rupi ödül konulan Fazlur Rahman'ın yeri İslâmcılık vadisi değil, her ne kadar fikrî-ilmî prensip, yöntem ve teklifleri ciddi ölçüde farklılık arz etse de Muhammed Abduh, Muhammed İkbal, Seyyid Ahmed Han, S. Emir Ali gibi isimlerce temsil edilen ıslah-tecdit çizgisidir. Bu bağlamda Said Halim Paşa, Mustafa Sabri, Babanzade Ahmed Naim, Elmalılı M. Hamdi Yazır gibi isimlere ilişkin "İslâmcı" nitelendirmesinin de geçmişe dönük bir sıfat ya-

1 Bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M. Dağ-M. Aydın, İstanbul, 1981, s. 310.

2 Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, s. 40.

kıştırması olduğu söylenebilir. Zira bütün bu isimlerle 1960 sonrası Türkiye İslâmcılığının temsilcileri arasında ciddi bir fikrî, zihnî mübayenet söz konusudur. Kaldı ki son dönem Osmanlı'da İslâmcı olarak nitelendirilen isimler fikrî açıdan kategorik tasnife tabi tutulmaya pek elverişli değildir. Kimilerince "ilk nesil İslâmcılar" diye anılan son dönem Osmanlı ilim-fikir adamlarının temel hedefi, Osmanlı Devleti'ni inkırazdan kurtarmak, dolayısıyla İslâm ümmetini düzlüğe çıkarmak idi. Oysa bugün "Öldü, ölmedi" tartışmasına konu olan İslâmcılık esas itibariyle 1960'lı yılların Türkiye'sine özgü bir fenomendir.

1960 sonrası İslâmcılığın en güçlü varyantlarından biri ümmetçi, evrenselci ve öze dönüşçü bir dinî-siyasi söylem üretmekle, diğer bir güçlü varyantı ise Necip Fazıl örneğinde olduğu gibi sıkı Sünnîcilik, sağcılık, millîcilik, yerlilik gibi sıfatlarla şekil ve muhteva kazanan yeminli muhafazakârlıkla tebarüz etmektedir. Siyasal İslâmcılık aslında dinî bir düşünce olmaktan ziyade, ideolojik ve sekter bir söylem hüviyetindedir. Bu söylemden ortaya çıkan pratikte din tabii bir hâl olarak yaşanan, varoluşa anlam katan bir tecrübe olmaktan ziyade, tabelasında "İslâm" yazan bir devlet kurma ve toplumsal nizam projesini hikmet-i hükûmetçi bir tavırla yukarıdan aşağıya dayatarak uygulama arzusuna hizmet eden bir araç mesabesindedir. Dinin bu şekilde araçsallaştırılmasının en önemli sonucu, siyasal İslamcılığın bu topraklarda pek sıcak karşılanmaması ve kendisine geniş taban oluşturamaması olmuştur. Ezan vaktini cami avlusunda bekleyen siyasal İslâmcılara pek rastlanmadığı için, bu zümrenin dinle ilişkisi avam-ı nas nezdinde de sıkıntılı bulunmuştur.

Mücahit Bilici'nin dediği gibi, vaktiyle, siyasal İslâmcılığın elinde cömert bir "gelecek" vardı ve "gelenek" bu geleceğe varışta ayak bağından başka bir şey değildi. Evet, İslâmcılar otantisite devşirmek için henüz gelmemiş bir geleceğin kesafetine yaslandılar. Yeşil bir kopyası oldukları diğer başka zamane ideolojilerin takipçileri gibi İslâmcılar da geçmişi kendisinden azade olunması gereken bir yük olarak görüp tüm yatırımlarını her türlü fanteziye açık bir geleceğe yaptılar. Ne hayaller kurdular: İslâmî devlet, İslâmî ekonomi, İslâmî sanat, İslâmî bilim. Lakin "küllü âtin karîb" [Her gelecek yakındır veya gelecek olan her şey pek yakında çıkar gelir] fehvasınca uzaktaki gelecek geldi ve şimdi oldu. Artık muhayyel ve müphem bir gelecek tasavvuruyla başka kimseye benzemezlik (özgünlük) iddiasında bulunamayan veya kendisini o zehâb ile kandıramayan İslâmcılık bu sefer "gelenek"i keşfetti. Köksüz ve geçmişsiz İslâmcılık geçmişte Osmanlı'ya burun kıvırıp sözde Türk İslâm'ına çaput bağlayıcılığı muamelesi yapıyordu. Bugün ise elindeki gelecek madeni tükenip hep içinde yüzdüğü şimdinin ve sıradanlığın denizine düşünce, bu sefer köklerine, hem de en yakındaki millî köklere sarılmaya başladı. Tarihsiz ve kuru bir ideoloji olan İslâmcılığın son dönemindeki mukaddesatçılık ilgisindeki patlama, böyle bir tükenme ve yakıt ikmali ile ilişkili görülmeli. Geleceği tüketen İslâmcılık şimdi gelenek satıyor; hem de Türk malı.[3]

3 Mücahit Bilici, "İslamcılığın Hayal Dükkânında", http://www.risalehaber.com.

Siyasal İslâmcı nazarla bakıldığında bu teşhisler şüphesiz can sıkıcı ve rahatsız edicidir; fakat en azından bana göre isabetlidir. Binaenaleyh, "İslâmcılık öldü" diyen ve İslamcılıkla ilgili her yeni tartışmanın merhuma otopsi anlamına geldiğini söyleyen de isabetli söylemiştir. Bildiklerim ve gördüklerimden hareketle diyebilirim ki Fazlur Rahman gerek siyasal-radikal, gerek muhafazakâr-gelenekçi İslâmcılıkta hiçbir zaman kendisine müspet atıfla konuşulan bir figür olmamış, olamamıştır. Nitekim Fazlur Rahman'ın kendi ülkesindeki İslâmcılardan ne tür bir muamele gördüğü malumdur. Türkiye İslâmcılarının muamele ve mütalaası ise matbuattaki sayısız kitap, makale ve bildiri metninde mezkûrdur.

II

Fazlur Rahman'ın Türkiye'de tanınma süreci Ankara merkezli olarak 1980'li yıllarda başlamıştır. Şöyle ki 1980 darbesini müteakiben Fazlur Rahman'ın *Islam* (İslam) adlı eseri Mehmet Dağ ve Mehmet S. Aydın'ın ortak çevirisiyle yayımlanmış (Fakülteler Matbaası, İstanbul 1981), fakat bu eser ilmî ve entelektüel seviye açısından gayet nitelikli olmasına rağmen dönemin İlahiyat ve Yüksek İslam camiasında hüsnü kabulle karşılanmamıştır. Buna mukabil özellikle Ankara İlahiyat çevresinde, o dönemdeki İslâmî hareketler ve gruplardan bağımsız bir İslâmî kimliği tercih eden ama aynı zamanda okuma, araştırma ve entelektüel tartışmayı seven bir grup öğrencinin (Ömer Özsoy, Kazım Sever, Lütfi Sever) dikkatlerini celbetmiştir.

Öte yandan Fazlur Rahman dönemin Mülkiye muhitinde de (Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi) az çok okunma şansı bulmuştur. Fazlur Rahman'ın Mülkiye'de okunması ve tanınmasına İlber Ortaylı ön ayak olmuştur. Bunun sebebi, "Hocamız Fazlur Rahman" başlıklı makalesinde de belirttiği gibi, Ortaylı'nın 1974'te Chicago Üniversitesi'nde Fazlur Rahman'la tanışmış ve Bekir Demirkol gibi bazı Türk öğrencilerle birlikte onun doktora derslerine katılmış olmasıdır.[4] Ortaylı, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi tarafından 22-23 Şubat 1997'de düzenlenen "İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi" konulu uluslararası sempozyumda sunduğu bildirinin ilk cümlelerinde Fazlur Rahman'ı şöyle tanıtmıştır:

> 1974 senesinde rahmetli Fazlur Rahman'ı tanıdığımda kendisi Chicago Üniversitesi'nde oksidentalize olmuş, batılılaşmış, bazılarının tabiriyle garbzede, bazılarının tabiriyle garbî. Talebelerin ama şarklı talebelerin sevdiği bir hocaydı ve bu grupların içerisinde Fazlur Rahman adeta yeni bir fikrî cehd ve yeni bir fikrî rönesansın temsilcisi, öncüsü olan bir hoca, bir tarihçi, bir hümolog ve hiç şüphesiz çekinmeden söylemeliyiz ki yeni bir müçtehid idi.[5]

4 İlber Ortaylı, "Hocamız Fazlur Rahman", *İslâmî Araştırmalar* (*Fazlur Rahman Özel Sayısı*), cilt: 4, sayı: 4 (1990), s. 262.

5 İlber Ortaylı,"Fazlur Rahman ve Tarih", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 68.

Fazlur Rahman'ın Türkiye'de tanınmasına önayak olan isimler arasında Alparslan Açıkgenç'i özellikle zikretmek gerekir. Zira Fazlur Rahman'ın hayatı ve fikrî serüveni hakkında bilgi edindiğimiz ilk metinler hemen tamamıyla Açıkgenç'e aittir.[6] Fazlur Rahman'ın *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980) ve *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago, 1982) adlı eserlerinin Türkçe çevirileri de yine Açıkgenç'e aittir.[7] Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu gibi isimler hem Fazlur Rahman'ın eserlerini çevirmeleri, hem de çevirdikleri eserlerden etkilenmeleri sebebiyle 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren tarihsellik ve tarihselcilik meselesinin gündeme gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Aynı yıllarda Fecr Yayınevi çevresi de Fazlur Rahman ve fikirlerinin tanınmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Ancak 1990'lı yılların başlarında yayınevi bünyesinde fikrî çatlak oluşmuş ve bu çatlak Fazlur Rahman'ın eserleriyle birlikte Fecr'den ayrılan Lütfi Sever'in Ankara Okulu Yayınları'nı kurması sonucunu doğurmuştur.

Fazlur Rahman'ın Türkiye'deki İlahiyat akademyasının gündemine oturması ve görüşlerinin hemen her platformda tartışmaya açılması, *Islam* adlı eserinin Türkçeye çevrildiği 1980'li yılların başından ziyade 1990'lı yıllarda gerçekleşmiştir. Kaldı ki Fazlur Rahman 1977'de Ankara İlahiyat Fakültesi'ni ziyaret etmiş[8] ve bu ziyaret vesilesiyle yaşanan tartışmalar sırasında Fakülte'deki bazı hocalar Fazlur Rahman'ı küfürle suçlamıştır.[9] Ortaylı Fazlur Rahman'ın Ankara ziyaretine atıfla şöyle bir tespitte bulunmuştur:

> Fazlur Rahman iktisadî ve ilmî gerilik içindeki İslam dünyasının sorunlarını, İslam'da arayan adamlardan değildi... İslam toplumunun Hicretten bugüne kadar İslam toplumu vasfını kaybettiği kanısında değildi. Bu konuda bir rahatsız bakışı yoktu. Modernleşme karşısında İslamın içtihad kurumunun en ustalıklı biçimde örneklerini ve yöntemlerini gösteriyordu... Son olarak Ankara'da görüştüğümüzde bu sorunlar üzerinde epeyce duracak vaktimiz oldu mu, bilemi-

6 Bkz. Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslâmî Araştırmalar* (*Fazlur Rahman Özel Sayısı*), cilt: 4, sayı: 4 (1990), s. 232-252; a. mlf., "İslâm Dünyasının Çağdaş Sorunları ve Bir Düşünür: Fazlur Rahman (1919-1988)", *Türk Yurdu*, X/37 (1990), s. 11-18; X/38 (1990), s. 32-40.

7 İlk eserin Türkçe çevirisi *Ana Konularıyla Kur'an* (Fecr Yayınları, Ankara, 1987) ismiyle yayımlanmıştır. *İslam ve Çağdaşlık* (Fecr Yayınları, İstanbul, 1990) ismiyle yayımlanan ikinci eser ise Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu tarafından ortaklaşa çevrilmiştir.

8 Alparslan Açıkgenç'in verdiği bilgiye göre Fazlur Rahman 1977'de Türkiye'ye geldiğinde birçok değişik üniversitede konuşmalar yapmış, ayrıca çeşitli illerde halka ve özellikle din adamlarına yönelik konferanslar vermiştir. Türk okuyucusu Fazlur Rahman'ı 1981'de tercüme edilen İslâm adlı eseriyle tanımıştır. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1987, [Mütercimin Girişi], s. 11.

9 Kayıt dışı bilgilere göre Fazlur Rahman Ankara İlahiyat ziyareti sırasında, Salih Akdemir gibi dinî alanda yeni görüşler ve farklı yorumlara açık kapı bırakmakla maruf olan hocalar tarafından bile çok ağır bir dille eleştirilmiştir. Ancak ne ilginçtir ki Fazlur Rahman'ın *Islamic Methodology in History* (Karachi 1965, Islamabad, 1976, 1984) adlı eseri 1990'lı yıllarda *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (Ankara, 1995) adıyla Salih Akdemir tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

> yorum. Kendisi [Fazlur Rahman] galiba burada İlahiyat Fakültesinde kalmak istiyordu, ama kimsede bunu gerçekleştirecek ne gayret ne anlayış galiba yoktu; yazık oldu.[10]

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Fazlur Rahman'ın Ankara İlahiyat Fakültesi ziyareti memnuniyetsizliğe yol açmıştır. Ama aynı ziyaret hem İslâmî ilimlerle ilgili birçok konunun ilmî ve entelektüel düzeyde tartışılmasına zemin hazırlamış, hem de 1980'li yıllarda bağımsız okuma, araştırma ve sorgulamaya hevesli bazı genç ve dinamik zihinlerde ciddi bir fikrî merak yaratmıştır. Daha açık söylemek gerekirse, 1980'li yılların ikinci yarısında Ankara İlahiyat'ta tefsir asistanı olan Ömer Özsoy, bizzat kendi ifadesiyle, "Fazlur Rahman'ı ibtidaen yargılayıp mahkûm etmek yerine tanıyıp anlamaya çalışsak nasıl olur?!" diye düşünmeye, ardından Fazlur Rahman'ın özellikle Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusundaki fikirleri üzerine kafa yormaya başlar. Bu arada Fazlur Rahman'ın *Major Themes of the Qur'an* adlı eseri Türkçeye çevrilip *Ana Konularıyla Kur'an* adıyla yayımlanır (Ankara 1987). Derken, 1990'lı yıllar gelip çatar. Bu on yılın başında ise müellifin *Islam and Modernity* adlı eseri *İslam ve Çağdaşlık* adıyla Türkçeye çevrilip yayımlanır. Fazlur Rahman'ın daha sonraki yıllarda hararetle tartışılacak olan Kur'an ve tarihsellik tezinin odağındaki iki hareketli tefsir/te'vil yöntemi bu eserin baş taraflarında yer alır.[11]

1990'lar özellikle ikinci yarısından itibaren Fazlur Rahman menşeli Kur'an ve tarihselcilik meselesinin adı konulmuş biçimde tartışıldığı ve tartışmanın zirveye tırmandığı yıllar olarak tarihe geçmiştir. Bu meseleyle ilgili tartışmaların Bilgi Vakfı ve Fecr Yayınevi tarafından düzenlenen Kur'an sempozyumlarıyla başladığı ve/veya meselenin bu sempozyumlarda kıyısından köşesinden tartışmaya açıldığı söylenebilir. Zira Bilgi Vakfı'nca düzenlenen I. Kur'an Sempozyumu'nda (1-3 Nisan 1994) Kur'an kıssalarının tarihî gerçeklikle ilgisi, Kur'an ahkâmının aktüel değeri, dinî metinler ve kutsallık gibi konularda sunulan bildiriler tarihselcilik tartışmasının fitilini ateşlemeye namzet niteliktedir. Nitekim aynı vakıf bünyesinde tertip edilen 4-5 Kasım 1995 tarihli II. Kur'an Sempozyumu'nda Yasin Aktay'ın sunduğu ve son cümlesini "Bırakın Kur'ân-ı Kerîm kendisi konuşsun" diye bağladığı "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu" başlıklı bildiride tarihsellik ve tarihselcilik fikri çok belirgin biçimde tartışmaya açılmıştır. Aktay'ın bu bildirisi Türkiye'deki Seyyid Kutupçu siyasal İslâmcılığın Fazlur Rahman ve tarihselciliğe nasıl baktığı konusunda merak sahibi olanlar için çok önemli bir metindir.

Tarihselcilik fikri belki de en sarih biçimiyle 1996 yılında İslâmî Araştırmalar Dergisi'nin "Kur'an'ın Anlaşılmasında Yöntem Sorunu" (cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 [1996]) başlıklı sayısında özellikle Mehmet Paçacı ve Ömer Özsoy'a ait iki ayrı makaley-

10 Ortaylı, "Hocamız Fazlur Rahman", s. 263.

11 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2002, s. 55-58.

le gündeme taşınmıştır. Paçacı'nın "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz" başlıklı makalesinde tarihsellik/tarihselcilik meselesi -ki Paçacı bilahare doğrudan ya da dolaylı biçimde tarihsellik/tarihselcilik ile ilgili makalelerini aynı başlıkla kitaplaştırıp yayımlamıştır (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000), "Müslümanlar arasında tarihselci bakış açısının en belirgin örneğini merhum Fazlur Rahman oluşturmaktadır"[12] ifadesinin de tanıklık ettiği gibi, temelde Fazlur Rahman'ın görüşleri üzerinden ele alınmıştır. Buna mukabil Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine" başlıklı makalesinde doğrudan Fazlur Rahman'a atıf yapmamış, bilakis meseleyi kendine özgü sayılabilecek bir fikrî kurgu ve argümantasyon çerçevesinde ele alıp tartışmıştır.[13]

Tarihselcilik meselesi 1996 yılında Bursa'da düzenlenen "Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu" sempozyumunda da ele anılmış ve bu sempozyumda sunulan bildirilerde tarihselciliğin lehinde ve aleyhindeki görüşler temellendirilmeye çalışılmıştır.[14] Fecr Yayınevi tarafından düzenlenen 13-19 Ocak 1997 tarihli III. Kur'an Sempozyumu'nun "Kur'an, İslam Toplumu ve Tarihsellik" konulu oturumunda da tarihselci yaklaşımın nefy ve isbatına dair tebliğler sunulup hararetli müzakereler yapılmıştır.[15] 1997'de İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nce düzenlenen "İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi" konulu uluslararası sempozyumda Ömer Özsoy ve Yasin Aktay gibi isimlere ait tebliğlerde ise iki farklı zaviyeden Fazlur Rahman'ın tarihselci yorum anlayışı ele alınmıştır.[16] Yine aynı

12 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 (1996), s. 123.

13 Ömer Özoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 (1996), s. 135-143.

14 Bu sempozyumda Mehmet Paçacı tarafından sunulan bildiri Fazlur Rahman çizgisini, Ali Bulaç tarafından sunulan bildiri ise karşıt çizgiyi temsil eder mahiyettedir. Bkz. Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2000, s. 17-29; Ali Bulaç, "Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, s. 125-130.

15 Bkz. İlhami Güler, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadîm'e ve 'Zorunlu Bir Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997)*, Ankara 1998, s. 211-227; Yasin Aktay, "Tarihselcilikteki Huzur İradesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, s. 229-238.

16 Ömer Özsoy, "Vahiy ve Tarih", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, s. 92-99; Yasin Aktay, "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, s. 310-316. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı tarafından kitaplaştırılarak yayımlanan bu sempozyumun sunuş yazısına dönemin İstanbul Büyük Şehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, "Kardeş Pakistan'ın yetiştirdiği büyük bilim adamı ve düşünür Fazlur Rahman, İslam dünyasında olduğu kadar Batı'da da önemsenen, düşünce ve tezleri üzerinde geniş tartışmalar açan bir şahsiyettir. Düşünce hayatıyla yakından ilgilenenler merhum Fazlur Rahman'ın Türkiye'de ne büyük bir etkiye sahip olduğunu bilirler. Fazlur Rahman'ı hararetle savunan öğrencileri ve izleyicileri olduğu gibi, ona şiddetli muhalefet gösterenler de vardır." ifadeleriyle başlamıştır. Erdoğan'ın "Fazlur Rahman'a şiddetli muhalefet gösterenler" diye işaret ettiği zümrenin önde gelen isimlerinden biri olan M. Şevket Eygi "Fazlur Rahman Toplantısı" (*Milli Gazete*, 02 Aralık 2008) başlıklı yazısında hem sempozyum, hem de Erdoğan'ın sempozyum kitabındaki sunuş yazısı hakkında şunları söylemiştir: "İstanbul Belediyesi 22-23 Şubat 1997'de bir

yıl *Haksöz* dergisinde (Haziran 1997) "Kur'an ve Tarihsellik" konulu bir soruşturma dosyası yayımlanmış ve ağırlıklı olarak akademik camia dışındaki isimlere ait görüşlerle teşekkül eden bu "İslâmcı soruşturma dosyası"nda tarihsellik ve tarihselciliğin açmazları gösterilmeye çalışılmıştır.

Fazlur Rahman ve tarihselcilik meselesiyle ilgili tartışmalar bağlamında Ali Bulaç ve Dücane Cündioğlu gibi isimlerden de söz etmek gerekir. Söz konusu tartışmalara akademik camia dışından müdahil olan Ali Bulaç, 1990'lı yıllarda tarihselci yaklaşımı olumsuzlayan birkaç makale ve tebliğ metnine imza atmış, fakat Kur'an'ın tarihsel olmadığı konusunda müsadere ale'l-matlubtan pek farklı olmayan argümanlardan fazla bir şey ortaya koyamadığı gibi hermenötik konusunda da gevşek ve gelişigüzel değerlendirmeler yapmıştır.[17] 1990'lı yıllarda "alaylı araştırmacı" olarak tanınan ve bizzat kendi dilinden "Ben tefsirin tanrısıyım" gibi sözler sadır olan Dücane Cündioğlu da tarihsellik/tarihselcilik meselesinden esinler ve ilhamlar içeren veya en azından bu meseleyi ihsas eden bir dizi kitap kaleme almıştır. Ancak Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim* (İstanbul, 1995), *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an: Hermenötik Bir Deneyim II* (İstanbul, 1995), *Söz'ün Özü: Kelam-ı İlahi'nin Tabiatına Dair* (İstanbul, 1996), *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi* (İstanbul, 1997) adlarıyla yayımladığı bu eserlerinde Fazlur Rahman ve tarihselcilik hakkında doğrudan ve açıktan konuşmak yerine, meselenin etrafında dolaşmayı veya bu meseleye dalmak isteyenlere kendi kitaplarından bir nevi hazırlık sınıfı okutmayı yeğlemiş, daha sonra ise bu konular etrafında yazıp çizmekten vazgeçerek zihnini/fikrini Ankara'dan (Kur'an, kelam, anlam, buhar, hermenötik deneyim) İstanbul'a nakletmiştir (*Elmalılı Meali*, *Hakikat ve Hurafe*, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet*, *Bir Kur'an Şairi Mehmed Akif ve Kur'an Meali*.)[18]

Fazlur Rahman toplantısı tertiplemiş. Buna yabancı uzmanlar da çağrılmış, her gün dört oturum yapılmış, yekûn olarak sekiz oturumda otuz kadar tebliğ okunmuş. Bu kitap, Tarihsellik ekolü veya fırkası denilen bidat cereyanının kurucusu olan Pakistanlı Fazlur Rahman'ın Ehl-i Sünnet'e uymayan fikir, inanç ve görüşlerinin bir nevi tanıtım ve savunmasıdır... Benim bildiğim kadarıyla şu anda Ankara İlahiyat Fakültesi Fazlur Rahman'ın yoluna girmiştir. Sayın Recep Tayyip Erdoğan, hürmet ve itimat ettiği muhterem Emin Saraç Hocaefendi'ye sormuş olsaydı, Fazlur Rahman'ın kim olduğunu, mahiyetini, içyüzünü öğrenmiş olurdu... Fazlur Rahman, kelamcıların incelemesi, tahlil etmesi ve yanlışlarını ortaya koyması gereken bozuk bir fırka kurmuştur. Bu fırkanın, Türkiye'de çoğunluğu oluşturan Sünnî Müslümanlara bozuk olduğunun bildirilmesi ve başta inançlı aydınlar olmak üzere halkın uyarılması gerekmektedir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi bu Fazlur Rahman toplantısı için kimbilir ne büyük masraflar etti. Dış ülkelerden gelenlerin uçak, beş yıldızlı otel masrafları, ziyafetler, hediyeler vs... Keşke bu paralarla bir Ehl-i Sünnet büyüğü tanıtılmış olsaydı. Ne kadar faydalı ve hayırlı olurdu."

17 Bkz. Ali Bulaç, "Kur'ân'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak", *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu,* İstanbul, 2000, s. 135-140; a. mlf., "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-2-3-4 (1996), s. 115-118; a. mlf., "İslami Vahyin Tarihe Taşınması", *İslam ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul, 1997, s. 319-330.

18 Cündioğlu İstanbul'a naklin/intikalin ilk zamanlarında bilhassa son dönem Osmanlı ilim, fikir ve kültür mirasına dair zengin tahayyüller içeren bir seçkinciliğin lezzetini keşfetmiştir. O gün bugündür keşf-i kadim, mantık, felsefe, sanat, musiki, mimari gibi yeni lezzetler keşfetmek ve böylelikle

III

Kanımca Fazlur Rahman ve tarihselcilik meselesinde tarihselci yaklaşımın en sıkı metinleri Ömer Özsoy tarafından üretilmiştir. Diğer bir deyişle, tarihselciliğin Türkiye'deki en güçlü temsili Ömer Özsoy'a aittir. Özsoy bu konudaki ilhamını kuşkusuz Fazlur Rahman'dan almıştır; ancak Fazlur Rahman'ın muhtelif kitaplarında dağınık hâlde bulunan tarihselcilik tezini derli toplu hâle getirme ve aynı zamanda bu tezi Türkiye'deki İlahiyat camiasının müspet ve menfi ilgisini celbedecek bir formatta takdim etme noktasında Özsoy kendi ismiyle anılmayı hak eden bir tarihselcilik patentine sahiptir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, Özsoy Fazlur Rahman'ın Türkiye temsilcisi ve mütercimi olmaktan öte, kendi fikir kurgusu ve argümantasyonuyla yeni bir inşa sahibidir. Her ne kadar Özsoy tarihselciliği tefsir, hadis, siyer, fıkıh usulü kaynaklarından adamakıllı incelemeyle kotarılmış argümanlardan çok, sezgi ve akıl/mantık yürütmeyle temellendirme yoluna gitmişse de bu böyledir.

Özsoy, Kur'an ve tarihsellik konusunda birkaç makale ve tebliğden fazla bir metin üretmemiştir; fakat bu birkaç metindeki fikrî örgü meselenin hararetle tartışılmasına yetmiştir. Nitekim 1990'lı yıllardan bugüne kadar geçen zaman zarfında tarihselciliğin lehinde ve aleyhinde yazılan metinlerin hemen hepsinde Özsoy'un konuyla ilgili makale ve tebliğleri mutlaka referans gösterilmiştir. Bu bağlamda Mehmet Paçacı'nın *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000) ismiyle yayımlanan kitabındaki makaleler de 1990'lı yıllardaki tarihselci söylemin kayda değer metinleri arasında zikredilmelidir. Paçacı -Özsoy'un aksine- sık sık Fazlur Rahman'ın eserlerine atıfta bulunduğu yazılarının birinde şu ifadelere yer vermiştir:

> Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Müslümanın tarihin içine girmesi ve resullerin geleneğinde ilerleyerek yeni bir medeniyet oluşturması ciddi bir varoluş sorunu olarak müslümanların karşısındadır. Sadece müslümanlar değil ama bütün bir insanlık, resullerin daha önce kendi tarihsellikleri için getirdikleri vahyin kurtuluş mesajının yenilenmesini beklemektedir. Bunu biz resulleri örnek alarak kendi tarihselliğimiz için yapabiliriz. Bunun için elimizde Kur'an bulunmaktadır. Kur'an'a yöneltilen tarihselci bakış açısı işte bu kaygının bir ifadesidir. Müslüman tarihselcilerin bu kaygısı Kur'an'ın hükümlerinin değiştirilmesi veya onların bir tarihi dönem içine kapatılması şeklinde vazedilemez. Amaç Kur'an'ı belli bir tarihsel döneme kapatmak değil, onu içinde bulunduğumuz tarihselliğe müdahil kılmaktır. Bunun için önerilen ise aslında içtihat kurumunu işlevsel hâle getirmekten başkaca bir şey de değildir. İçtihatta zorunlu olarak Kur'an hükümlerinin tarihiyle ilgilenmek gerekmektedir. Ancak bu dinamik bir ilgidir. Amaç o hükümleri o tarihsellikte sonsuza kadar tespit etmek değil, onların evrensel mesajlarını yakalamak ve o mesajları bugüne, yeni tarihselliklere taşımaktır. Oysa evrenselci yaklaşım Kur'an'ı yeni tarihselliklere taşımak gibi bir şansa sa-

seçkinciliğin zirvesine erişmek arzusuyla dikkat çeken Cündioğlu muhtemelen bu arzunun sevkiyle daimi bir devran ve seyran hâlindedir.

hip olmaktan uzakta kalmaktadır. Çünkü o nassların indiği tarihselliğin yeniden dönmesini beklemeye koyulmuştur. Bu durumda pratik olarak evrenselciliğin bu tutumu –amacı bu olmasa da– Kur'an'ın kendi tarihsel dönemine hapsedilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu ise müsteşriklerin Kur'an'ın tarihselliği hakkındaki iddialarıyla ilginç, ama müslümanlar adına oldukça acı bir şekilde örtüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.[19]

1990'lı yılların ikinci yarısında bunları söyleyen Paçacı, 2000'li yıllardan itibaren tarihselciliğe muhalif bir söylem geliştirmeye başlamıştır. Spesifik olarak Fazlur Rahman karşıtlığıyla da dikkat çeken bu söylemin görece yumuşak formülasyonunu "Kur'an ve Tarihselci Yorum"[20] başlıklı bildirisinde ortaya koyan Paçacı ilerleyen yıllarda bir yandan tarihselciliğe muhalif söylemini alabildiğine sertleştirmiş, bir yandan da gelenek ve gelenekselciliği tebcil eden bir retorik üretmiş ve nihayet bu retoriğin ürünü olan metinlerini bir araya toplayıp Çağdaş Dönemde *Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (Klasik, İstanbul 2008) adıyla kitap olarak neşretmiştir. Fazlur Rahman ve tarihselciliği savunan bir fikrî camiada yetişip sonradan bu camiaya hasım kesilen Paçacı her nedense *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz* adlı eserindeki fikirlerini tekzip veya reddettiğini kamuoyuyla paylaşma ihtiyacı da hissetmemiştir.

Tarihselcilik fikrinin akademik camiadaki en meşhur temsilcilerini bünyesinde barındıran Ankara İlahiyat çevresinde İlhami Güler ve Adil Çiftçi gibi isimler de Fazlur Rahman'ın Kur'an ve yorum anlayışına şerh-talik türünden çalışmalarıyla dikkati çekmiştir. İlhami Güler tarihselci yaklaşımı daha ziyade kelami ve felsefi açıdan temellendirmeyi hedefleyen metinler kaleme almıştır.[21] Ankara İlahiyat mezunu olan ve hâli hazırda Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Adil Çiftçi ise din sosyolojisi alanındaki doktora tezini Fazlur Rahman üzerine hazırlamış (*Fazlur Rahman'ın İslamî Yenilikçiliğine Yorumlayıcı Bir Bakış*),[22] ayrıca Fazlur Rahman'ın birçok makalesini Türkçeye kazandırıp *Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997), *İslami Yenilenme: Makaleler II* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000), *İslami Yenilenme: Makaleler III* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002), *İslami Yenilenme: Makaleler IV* (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003) isimleriyle

19 Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu,* İstanbul, 2000, s. 32-33.

20 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001),* Erzurum, trs., s. 75-80.

21 Bkz. İlhami Güler, "Hermenötik Açıdan Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları", *2. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler-Müzakereler* (4-5 Kasım 1995), Bilgi Vakfı, Ankara, 1996, s. 295-303; a. mlf., "Muhtar Bir İrade (Allah'ın İradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelam-ı Kadîm'e ve 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997),* Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, s. 211-227.

22 Çiftçi'nin doktora çalışması *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek* (Kitâbiyât, Ankara, 2000) adıyla yayımlanmıştır.

bir dizi kitap hâlinde yayımlamıştır.[23] Ne var ki Çiftçi, Fazlur Rahman ve tarihselcilik konusundaki bunca çalışmasına rağmen Ömer Özsoy kadar ağır eleştirilere uğramamıştır. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, Çiftçi'nin uzmanlık alanının din sosyolojisi olması, dolayısıyla Kur'an ve tefsirle ilgili tarihselcilik tartışmasında "dolaylı katılımcı" gibi algılanmasıdır.[24]

Fazlur Rahman'dan mülhem tarihselcilik fikri, 1998 yılında yayım hayatına başlayan *İslâmiyât* dergisine de güçlü biçimde yansımıştır. Nitekim derginin çeşitli sayılarında bu satırların yazarının da tarihselci yaklaşıma paralel bir dizi makalesi yayımlanmıştır. Tarihselciliğin *İslâmiyât* dergisine yansıması AK Parti'nin iktidara geldiği 2002'yi müteakip yıllarda giderek zayıflamış ve nihayet *İslâmiyât*'ın himmetsizlik sebebiyle Temmuz-Eylül 2007 tarihli "Gelenek(sel)cilik" sayısıyla (cilt: 10, sayı: 3) yayın hayatının sonlanması[25] tarihselci yaklaşımın da bir bakıma sonu olarak algılanmıştır. *İslâmiyât*'ın 28 Şubat 1997 sürecinde kanlı canlı biçimde ayakta durması ve bu derginin yayın kurulunda en meşhur tarihselcilerin yer alıyor olması, muhalif çevrelerin Fazlur Rahman, modernistlik, tarihselcilik, *İslâmiyât*, Kitâbiyât, Ankara İlahiyat, Ankara Okulu gibi isimler ve sıfatlar ile 28 Şubat provokasyonu arasında bağlantı kurmaya yarayan bir koz olarak kullanılmıştır.

Öte yandan, tarihselci yaklaşımı savunanlar, çok kere insaf sınırlarını aşan bu irtibatlandırmada, 1980 darbesinin failleriyle dönemin Ankara İlahiyat'ındaki bazı hocalar arasındaki ilişkiye de atıf yapılarak kimi zaman zımnen, kimi zaman sarahaten 28 Şubat provokasyonunu tertipleyen iradenin işbirlikçileri veya en azından gönüllü destekçileri olmakla itham edilmiştir. Bu itham Fazlur Rahman ve tarihselciliğe sahip çıkan isimler ile 28 Şubat 1997 sürecinde medya imkânlarıyla popüler hâle gelen modernist İlahiyatçı figürlerin aynı kefeye konulması gibi çok talihsiz bir sonuç da vermiştir. Öyle ki İlhami Güler dahi, "Dergi [*İslâmiyât*], fikrî bağlamda İslâmî mirasa eleştirel bakma ortak paydasında, kendi

23 Adil Çitfçi, Adnan Bülent Baloğlu'yla birlikte Fazlur Rahman'ın *Health and Medicine in Islamic Tradition* (New York, 1987) adlı eserini de çevirmiş ve bu eser *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Toplum* (Ankara, 1988) ismiyle neşredilmiştir.

24 Çiftçi Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı anlama ve yorumlama tarzı hakkında, "Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman: Ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama Sorunu'" (*İslâmiyât*, cilt:1, sayı: 2, 1998), "Fazlur Rahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı" (*İslâmiyât*, cilt: 1, sayı: 4, 1998) gibi makaleler kaleme almıştır.

25 İlhami Güler, "Bir Ölüm İlanı: İslâmiyât-Kitâbiyât Neden Kapandı?" başlıklı yazısında derginin kapanmasına yol açan himmetsizliği şöyle ifade etmiştir: "Bilen herkes kabul eder ki, onur editörümüz sayın M. S. Hatiboğlu'nun ilmî hassasiyeti, kritik bakış açısı, bilgeliği, müşfikliği, dini hamiyeti, yayın kurulunu bir arada tutan en önemli unsurdu. Ömer Özsoy'un 28 Şubat sürecinde fakülteden boğularak yurt dışına kaçışı, Hatiboğlu hocadan sonra derginin ikinci yumuşak başlı moderatörünü kaybetmesi demekti. Dergiyi unutup önüne (bürokrasiye) bakma, bu yıllardan itibaren artmaya başladı. Sonuç olarak bu olay, Türkiye'nin muhafazakâr siyaset erbabı ve zenginlerinin kültürel faaliyetlere karşı tutumunu ele vermesi ve entelektüellerinin de bürokrasi-siyaset karşısındaki dayanılmaz arzusunu ve daha birçok şeyleri göstermesi bakımından öğreticidir. Dergi, yayın kurulunun genç iken, merak ve hasbiliği sayesinde çıkmış; onların Profluğu ve hesabiliği nedeniyle de çökmüştür. Bu kadar yalın ve basit".

içinde İslâmî-modernist, Fazlur Rahman'a sempatiyle bakan, nam-ı diğer 'tarihselci' eğilim ile çoğu hadisçi olan gelenekselci eğilimin bir koalisyonuydu." ifadesinde modernistlik ile tarihselciği müradif olarak kullanmış, fakat aynı zamanda *İslâmiyât* çevresinin 28 Şubat sürecindeki tutumuna dair şu sahih beyanda da bulunmuştur: "Gururla söyleyebilirim ki dergi yayın hayatı boyunca namerd'e (yükselen İslâmî burjuvaziye(?!)) muhtaç olmadan hayatiyetini sürdürmüştür. Dergi 28 Şubat sürecinin terör estirdiği günlerde 'Şeriat' ve 'Başörtüsü' sorunlarını özel sayı yapma haysiyet ve cesaretini gösterebilmiştir."[26]

Denilebilir ki 2000'li yılların ortalarından itibaren tarihselci söylem gözle görülür bir enerji kaybıyla geri çekilirken, karşı cenahı temsil eden tarih-üstücü (evrenselci) söylem deyim yerindeyse taarruza geçmiştir. Bu süreçte *Yeni Ümit* gibi bazı dergiler tarihselciliği tenkit ve çürütmeye matuf makalelerden oluşan özel sayılar yayımlamıştır.[27] Tarihselcilik karşıtı edebiyatta tenkit konusu yapılan fikriyatın asıl sahibi olarak Fazlur Rahman hep merkezde yer almıştır. Mamafih Fazlur Rahman ve tarihselcilik karşıtı edebiyat, tarihselcilik meselesini maalesef heba etmiştir. Öyle ki gerek tarihselciliğe fikrî nesep tayin etmek, gerek tarihselciliğin ipliğini pazara çıkarmak adına tarihsellik, tarihselcilik, tarihsicilik, hermeneutik gibi kavramlara gayet gevşek, gelişigüzel ve amatörce atıflar eşliğinde birtakım Batılı düşünürler üzerinden Kur'an hitabının tarihsel değil, tarih-üstü olduğunu ispat cihetine de gidilmiştir. Mesela, Karl Popper *The Poverty of Historicism* adlı eseriyle (Tarihselciliğin Sefaleti, İstanbul 1998) Kur'an ve tarihsellik tartışmasına müdahil kılınabilmiştir. Ne de olsa Popper söz konusu eserde tarihselcilik denen bir şeyin (Doğrusu: "tarihsicilik") sefaletinden söz etmiştir.[28] Oysa Popper "tarihsicilik" kavramını hem liberal bir toplum tarzı olan "Açık Toplum"un düşmanları hem de totalitarizmin kaynağı olarak gördüğü Karl Marx gibi düşünürlerin tezlerini eleştiri bağlamında kullanmıştır. Öte yandan Popper daha çok bilim felsefesiyle meşgul olmuş ve pozitivistlerin doğrulama ilkesine karşı bilimde yanlışlanabilirlik tezini geliştirmiştir.

26 İlhami Güler, "Bir Ölüm İlanı: İslâmiyât-Kitâbiyât Neden Kapandı?", *http://www.timeturk.com*. Bu link hâli hazırda aktif değildir.

27 Mesela *Yeni Ümit* dergisinin 58'nci sayısında (Yıl: 15, Ekim-Kasım-Aralık 2002) "Kur'an, Tarih ve Tarihsellik" (Ali Bulaç), "Hak, Hudûdullah ve Sünnetullah Kavramları çerçevesinde Vahyin Tarihselliği İddiasının Eleştirisi" (Ayhan Tekineş), "Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not" (Tahsin Görgün), "Kur'an ve Çeşitli Varyantasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik" (Ali Ünal), "Kur'an'ın Evrenselliği ve Tarihselcilik" (Ergün Çapan) başlıklı makaleler yayımlanmıştır.

28 Doğan Özlem, "tarihselcilik" (historizm) ve "tarihsicilik" (historicism) terimlerinin Türkçede birbirine karıştırıldığını izah ederken Popper'in anılan eserinin çevirisine atıfla şunları söylemiştir: "Bu kitap Türkçeye '*Tarihselciliğin Sefaleti'* diye çevrilmiştir. Oysa Alman/Avusturya kökenli bir filozof olarak 'izm' ve 'isizm' soneklerinin işlevlerini bilen Popper'in bu kitapta ele alıp eleştirdiği, 'tarihselcilik' değil 'tarihsicilik'tir. Bu kitabın Türkçeye '*Tarihsiciliğin Sefaleti'* olarak çevrilmesi gerekirdi. Bu yanlış çevirinin de katkısıyla, Türkçede de 'tarihselcilik' ve 'tarihsicilik' terimleri, felsefeye ilgi duyanlardan ötede, bizzat bazı felsefeciler tarafından da yanlış anlam içerikleriyle kullanılmakta, en azından terimlerin anlamları, kasıtlı veya kasıtsız, birbirine karıştırılmaktadır". Doğan Özlem, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XL (1999), s. 137.

Popper örneğine benzer şekilde, tefsir alanında tez çalışması yapan bazı araştırmacılar Kur'an ve tarihsellik meselesine Hans-Georg Gadamer'i de müdahil kılmış, hatta Gadamer ile Emilio Betti arasındaki tartışma hakkında ikinci-üçüncü el kaynaklardan sayfalarca malumat aktarmışlardır. Bunun temel sebebi Fazlur Rahman'ın *İslam ve Çağdaşlık* adlı eserinin baş taraflarında Gadamer ile Betti arasındaki hermeneutik tartışmasına atıfta bulunması ve bu tartışmada nesnelliğin imkânını savunan Betti'nin yaklaşımını daha makul bulmuş olmasıdır.[29] Söz konusu atıflar sebebiyle, Şevket Kotan gibi bazı araştırmacılar, "düşmanımın düşmanı benim dostumdur" sözünü hatırlatan bir yaklaşımla Gadamer'i Kur'an ve tarihsellik konusunda temel referans kaynağı gibi kullanmıştır. Kotan 2000'li yılların başında tamamladığı Kur'an ve tarihsellik konulu doktora tez çalışmasında Gadamer'in yanı sıra J.G. Herder, Hegel, Schleiermacher, Dilthey gibi isimlere de sıkça atıfta bulunmuştur.[30] Ancak bütün bu atıflarda temel amaç Fazlur Rahman'ın tarihselcilik konusunda ne söylediğini anlama ve yorumlama çabasından çok, tarihsellik ve tarihselciliğe fikrî nesep tayin etme arzusu olmuştur. Buna mukabil yine 2000'li yılların başında tarihselciliği anlama ve açıklamayı, ardından da makul ya da kabul edilebilir bir tarihsel(ci) Kur'an yorumu ortaya koymayı amaçlayan çalışmalar da yapılmıştır. Mesela, İshak Özgel *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu* isimli doktora tez çalışmasında teklif ettiği tarihsel yorum yöntemini beş aşamalı olarak ortaya koymuş ve fakat bu beş aşamadan ilk üçünde tarihselci istikamette yol almış, fakat bu istikamet son iki aşamada evrenselcilikte noktalanmıştır. Kısaca Özgel meseleye tarihselcilikle başlamış, evrenselcilikle sonlandırmıştır.

Bahsi geçen yıllarda Türkiye'deki İlahiyatçı akademisyenlerden tarihselci yaklaşımı felsefî açıdan da eleştirme ihtiyacı duyanlar olmuştur. Mesela, Recep Alpyağıl'ın *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik?* isimli çalışmasındaki "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı" başlıklı altıncı bölüm bu tarz bir eleştiriyi muhtevidir.[31] Yine aynı yıllarda Fazlur Rahman merkezli tarihselcilik tartışmasına akademik camia dışından katılıp bu konuda müstakil eser yazanlar da olmuştur. Mesela, Fevzi Zülaloğlu'nun *Temel Kaynağımız Kur'an* adlı eserinde, tarihsellik fikri, dinin ahlaka indirgenmesi, nassların tümel-tikel ayrımına tabi kılınması, yasama ruhunun fiili yasamanın önüne geçirilmesi, Kur'an'a hatıra ve ibret olmaktan fazla bir değer biçilmemesi, nasların tarihsel koşullara kilitlenip hapsedilmesi gibi gerekçelerle Fazlur Rahman, Ömer Özsoy, Mehmet Paçacı ve İlhami Güler gibi isimlere doğrudan atıflarla eleştirilip reddedilmiştir.[32]

Bütün bu çalışmalara vücut veren tarihselcilik tartışmasında Hz. Ömer'in bazı içtihatları ile Ebû İshak eş-Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'taki Kur'an'ın Arabîliği, şe-

29 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 59-63.

30 Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, İstanbul, 2001, s. 97-171; İshak Özgel, *Tarihselcilik Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu*, Isparta, 2002,s. 192-226.

31 Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik?*, İstanbul, 2003, s. 145-186.

32 Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'an*, İstanbul, 2002, s. 69-92.

riatın ümmîliği ve makâsıd gibi bazı kavramlarla ilgili izahları bu tartışmanın temel referans malzemesi hâline gelmiş, bu arada her iki taraf da birbirini Hz. Ömer ve Şâtıbî'yi yanlış anlamakla itham etmiş, sonuçta Hz. Ömer ve Şâtıbî kayıkçı kavgasına kurban gitmiştir. Öte yandan tarihselcilik meselesine zaman içerisinde Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Muhammed Arkoun gibi isimler de dâhil edilmiş[33] ve nihayet geleneksel dinî-ilmî geleneği sorgulayan müslüman fikir adamlarının hemen hepsi modernist ve tarihselci diye anılır hâle gelmiştir. Özellikle tarihselcilik ile modernistliğin çok kere müradif olarak kullanılması, Fazlur Rahman'ın kimi zaman ilkesizlik ve tutarsızlıkla suçladığı Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'ya kadar birçok ismin Fazlur Rahman'la aynı kategoride değerlendirilmesi gibi tuhaf bir sonuç vermiştir. Hâli hazırda ise Türkiye'deki siyasi iktidarın dinî alanda muhafazakârlığı himaye etmesinden büyük güç ve destek alan muhafazakâr ve gelenekçi eğilim özellikle İlahiyat akademyasındaki tarihselcilik taraftarlarını itibarsızlaştırma ve kimi zaman da mafya tekniklerini hatırlatan yol ve yöntemlerle mihneye maruz bırakmaya ant içmiş gibidir.

Bugünkü durumun aksine tarihselciliğin nispeten seviyeli biçimde ele alınıp tartışıldığı yakın geçmişte Fazlur Rahman hadis, yaşayan sünnet ve içtihad gibi konularda da tenkitlere uğramıştır. Aslında bu konular tarihsellik ve tarihselciliğin birer parçası ve/veya uzantısıdır. Şöyle ki Fazlur Rahman'ın temel hedefi Kur'an'ın dinî-ahlâkî temelde hedef gösterdiği idealleri modern dünya düzleminde gerçekleştirebilme ve çağın dışına düşmeden çağdaş meydan okumalara karşı koyabilmeyi başarabilmektir. Ona göre bunu başarmanın yolu, belli bir toplumsal ve tarihsel matriste nazil olan ayetlerdeki hukukî talimatları tüm zamanlarda lafzî mucibince tatbike çalışmak değil, söz konusu talimatların özündeki küllî manayı/maksadı kavramak ve buradan hareketle modern duruma mukabelede bulunmaktır. Nitekim İslâm'ın erken dönemlerinde de müslümanlar, Hz. Ömer'in birçok içtihad ve uygulamasında olduğu gibi, pratik hayatın ortaya çıkardığı sorunlar karşısında tek tek ayetlere müracaat yerine vahyin ve Hz. Peygamber'in rehberliğinde yaşadıkları pratik hayat tecrübesinden hâsıl olan dinamik bir gelenek içinde ve özgüvenle çözüm bulma yoluna gitmiştir. Bu dinamik tecrübe ve geleneği "yaşayan sünnet" diye ifade eden ve modern zamanlarda da böyle bir gelenek oluşturma ihtiyacının altını çizen Fazlur Rahman, klasik içtihad anlayışından farklı olarak, nassın konuştuğu konularda da içtihad yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Çünkü Kur'an toplumsal düzen ve hukuk alanında son sözü söylememiş, aksine ilk hitap çevresindeki toplumsal matriste ortaya çıkan tikel sorunlarla ilgili çözümler önermiştir.

Fazlur Rahman'ın hadis ve sünnet konusundaki görüşleri özellikle İbrahim Hatiboğlu ve Ebubekir Sifil tarafından eleştirilmiştir. Hatiboğlu'nun daha ziyade hadis-sünnet eksenli eleştirileri anlamaya çalışmaktan ziyade peşinen yargıla-

33 Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, s. 181-273.

maya yöneliktir.[34] Bu değerlendirme Sifil'in hadis-sünnetin yanında Kur'an, vahiy, içtihad, kelam, tasavvuf gibi konuları/alanları da muhtevi Fazlur Rahman tenkitleri için de geçerlidir. Öyle ki Sifil *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi I-II-III* isimli bir eser dizisine dönüşen eleştirilerinde, Fazlur Rahman'ın hiçbir konuda/alanda sahih ya da isabetli denebilecek bir tek görüş beyan etmediğini kanıtlamaya cehdetmiş gibidir. Bu tenkit tarzı, "yeminli Fazlur Rahman muhalifliği" denebilecek bir anlayışın doğmasına yol açmıştır.

IV

Fazlur Rahman İslâmî çağdaşlaşma projesinde tarihsellik fikrini temel alması ve bu fikrin İslâmîliğini ortaya koymaya yönelik çalışmaları nedeniyle, haklı olarak, İslam dünyasında ve özellikle Türkiye'de, Kur'an'ın tarihselliği fikrinin öncüsü olarak görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an ve tarihsellik konusuyla bir şekilde meşgul olanların mutlaka uğradıkları bir durak olarak, Fazlur Rahman ve görüşleri hakkında çok söz söylenmektedir. Fazlur Rahman'ın tarihsellik tezinin temelinde Kur'an'daki hükümler ve çözümlerin kendi nüzul ortamındaki tarihsel durumla ilgili olduğu ve hüküm vaz'ında o günkü toplumsal matrisin göz önünde bulundurulduğu kabulüdür. Bu kabule tartışmasız bir hakikat olarak yürekten inanan Fazlur Rahman için, Kur'an ahkâmından kalkarak farklı çözümlere ulaşmak, Allah'a isyan etmek anlamına gelmediği gibi, O'nun hedef gösterdiği idealleri yeryüzünde gerçekleştirebilmenin yegâne yolu da olabilir. Şayet "Kur'an'da Allah'ın söyledikleri aynı zamanda O'nun bizden istedikleridir" diyorsak, bunun muktezası, her ne sebeple olursa olsun, tarih boyunca hadlerin uygulanması konusunda gösterilen gevşeklik olmamalıdır. Oysa Kur'an'ın tarihselliğine karşı çıkarken, zaman zaman sorunun Kur'an ahkâmını değiştirme çabasına indirgendiğini ve özellikle hadlerin uygulanmasının ulema tarafından zorlaştırılması nedeniyle bunların zaten fiilen uygulanmadığına veya uygulanamayacağına dair güvence verildiğine tanık olmaktayız. Bir bakıma, "Allah ne derse desin, biz yine bildiğimizi okuyacağız" demeye getiren bu tutumun Allah'ın kelamını yücelterek tarihin hükmüne teslim oluştan kaynaklandığı açıktır. Fazlur Rahman bu tutumun örneklerini irdelemekte ve içten pazarlıklı Müslümanlık ve yenileşme projesinin her türünü Müslümanların sakınmaları gereken en büyük zihin hastalığı olarak deşifre etmektedir.[35]

Fazlur Rahman "yaşayan sünnet"i güncelleştirmek suretiyle yeryüzünde Kur'an'ın gösterdiği hedefler doğrultusunda bir toplum oluşturmaya yönelik bir İslâmî çağdaşlaşma modeli sunmaktadır. Bu modelin temelinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama süreçlerinin birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu kabulü yer almaktadır. Bu ayrım sayesinde Fazlur Rahman bir yandan Kur'an hitabının keyfî anlam belirlemelerinin tasallutundan korunmasını ama aynı zamanda bu lafzî delaletin ardın-

34 İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul, 2010, s. 259-370.
35 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2004, s. 86.

da yatan ve başka durumlara taşınabilir olan mesajın kavranabilmesini mümkün kılmanın peşindedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Fazlur Rahman'ın "ikili hareket" olarak nitelenen usûl teklifi, bugünden Kur'an'ın nazil olduğu döneme giderek, her bir Kur'an pasajını kendi tarihselliği içerisinde anlamayı (anlama süreci) ve elde edilen mana ile nüzul dönemindeki tarihsel durum arasındaki ilişkiden hareketle Kur'an'ın gösterdiği ideali tespit edip kendi verili durumumuza karşı bu ideal doğrultusunda bir cevap vermeyi (yorum süreci) içermektedir. Fazlur Rahman bu ikinci sürecin, yani Kur'an'dan elde edilen idealleri bugün nasıl uygulamaya konulacağı konusuna ilişkin yorumların öznellik riskine açık olduğunu bütün açık yürekliliğiyle teslim etmekle birlikte, anlama sürecinde nesnelliğin imkânı konusunda ısrarlıdır.[36]

Nasları bu şekilde anlayıp yorumlama metodu, Fazlur Rahman tarihselcilik eleştirisi bağlamında Allah'ın tarih-üstü hükümlerini modernitenin seküler çıkarlarına feda etme uğrunda her türlü pazarlığa açık olma teklifi biçiminde değerlendirilmiş, hatta bir adım daha ileri gidilerek bunun Kur'an'ı büsbütün tarihe gömme projesi olduğu yönünde görüşler beyan edilmiştir. Fazlur Rahman'ı anlayıp dinlemeden mahkûm etme hususunda siyasal İslamcısından Kur'ancı-Mealcisine, muhafazakâr gelenekçi İslâmcısından "Kur'an bütün ahkâmıyla evrensel ve tarih-üstüdür" diyen ama aynı zamanda içine doğduğumuz modern dünyadaki genel kabuller ve değer yargılarını terakki olarak gören eklektik modernist İslâmcısına kadar topyekûn bir iştirakle armonik tempo tutulması düşündürücüdür.

Fazlur Rahman'ın namus bildiği fikrî dürüstlük zaviyesinden bakıldığında şunu söylemek gerekir: Modernistlik, Kur'an'ın düşmana karşı silahlanmayla ilgili at besleme tavsiyesini nükleer silahlanmaya hamletmekte sakınca görmeyen, ama öbür yandan "İki kadın şahit eşittir bir erkek şahit" hükmünü lafzî mucibine göre uygulamak gerektiğinde ısrar edip bu ısrarının hangi ilmî usule dayandığını açıklama ihtiyacı da hissetmeyen zihniyete daha münasip bir sıfat olsa gerektir. Yine aynı zaviyeden bakıldığında tarihselciliğin asıl adresi, Kur'an'ın hükümleriyle modern dünyanın genel kabulleri çatıştığında, o hükmü söz konusu kabuller lehine derhal te'vile yeltenen, üstelik te'vil adına Kur'an'ın özgün anlamına tasallut etmekte beis görmeyen zihniyet olsa gerektir. Daha açıkçası, gerçek modernist ve tarihselci, Kur'an'ın *vadribûhünne* (Tedip maksadıyla karılarınıza dayak atabilirsiniz) ifadesindeki (Nisâ 4/34) "dayak atma" (darb) ile ilgili cevaz hükmü ile aile içi şiddet sorununu çözme projesi karşı karşıya geldiğinde ya Kur'an'da böyle bir ayet yokmuş gibi davranan ya da o ayette geçen "darb" kelimesine olmadık anlamlar yükleyerek işin içinden çıkmayı hâl çaresi olarak gören, hatta rüya yoluyla ilgili ayetin te'vilini Hz. Âişe'ye sorup ondan aldığı cevapla darb hükmünün konjonktürel olduğu müjdesini veren zihniyettir.

36 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 122.

İşbu zihniyet, bütün bunları yaparken, ilk hitap çevresinde Kur'an'ın ne söylediği, ilk müslüman neslin yaşadığı dönemden günümüze gelinceye kadar on beş asırlık tarihsel tecrübe ve gelenekte ilgili ayetlerden ne anlaşıldığı ve nasıl uygulandığı gibi hususlara aldırış etmemekte, üstelik Kur'an metnini şahsi malı gibi temellük edip kendisini her türlü yoruma da salahiyetli görmektedir. Ama gel gör ki bütün bunlara rağmen söz konusu zihniyet el-ân geleneğe saygı ve sadakatle maruftur; Fazlur Rahman ise modernistlik ve tarihselcilikle anılmaya mahkûmdur. Özsoy'un tespit ve değerlendirmesine göre, "Fazlur Rahman'ın anlaşılmasını zorlaştıran, onun Batı gücü karşısında teslim olmuş bilinçlerce okunmasıdır. Nitekim onun kendisine karşı uyarıda bulunduğu en önemli handikap da, ister hayranlık şeklinde tezahür etsin, ister tepki şeklinde ortaya çıksın, Batı'nın sosyo-ekonomik üstünlüğünün yol açtığı ruh hâli, parçalanmış özgüven, yani Batı merkezli modern bilinçtir. Modernistler, Batı tarafından dayatılan değer ve kurumlara (demokrasi, kadın hakları, banka faizi, doğum kontrolü vb.) ilkesizce sarılmak ve İslam'ı bu değer ve kurumlarla uyuşacak tarzda yorumlamaya girişmek suretiyle, kışkırtıldıkları bir söylem geliştirdiler. Bu söylemin arka planından haklı bir şüphe duyarak içeriğine hücum eden çağdaşlık karşıtları ise sonuçta teşhiste isabet etseler de, tedavide yanılgıya düşerek, yine İslam'ın Batı ile çatışan boyutlarına yoğunlaşmak suretiyle söylemlerini [Kur'an ahkâmıyla ilgili] üç beş beylik konuya hapsettiler."[37]

V

Fazlur Rahman'ın Kur'an ve tarihsellik bağlamındaki görüşlerini eleştirip çürütmeye çalışanların önemli bir kısmı ya muhafazakâr-gelenekçi ya siyasal-radikal İslâmcı zihniyete sahiptir. Bu noktada Fazlur Rahman ve tarihselciliğin her iki İslâmcı zihniyette de dinin temellerini dinamitlemekle eşdeğer bir algıya konu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Binaenaleyh, Fazlur Rahman ve tarihselcilik fikrinin Türkiye İslâmcılığında hemen hiçbir olumlu karşılığı yoktur veyahut bu topraklarda Fazlur Rahman'a ait görüşlerin İslâmcılık dairesinde mütalaa edilebileceği bir İslâmcılık tecrübesi yoktur. Bununla birlikte, Fazlur Rahman'ın Türkiye'deki İlahiyat camiasında iz bıraktığı kuşkusuzdur.

Gerçi 1990'lı yılların ikinci yarısında zirveye tırmanan Kur'an ve tarihsellik/tarihselcilik tartışmalarında reaksiyoner tutumlar hâkim olmuş, bu durum Fazlur Rahman ve tarihselcilik hakkında sağduyulu ve soğukkanlı biçimde konuşulmasının önünü tıkamıştır. Diğer yandan, İslâmcı çevrelerde, 28 Şubat cürümlerini işleyenler listesinin altına Ankara Okulu, *İslâmiyât* gibi isimlerin "işbirlikçi" ve "destekçi" sıfatıyla eklenmesiyle birlikte tarihselcilik fikri sistematik biçimde itibarsızlaştırılmaya çalışmıştır. Ancak bütün bunlara rağmen Fazlur Rahman ve tarihselcilik tartışmaları İlahiyat akademyasında Kur'an'ı anlama/yorumlamada nüzul dönemindeki tarihsel ve toplumsal matrisin dikkate alınması ve tarih ya-

37 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 85.

nılgısından (anakronizm) sakınılması gerektiği yönünde ciddi bir bilinç ve duyarlılık oluşturmuştur.

Şöyle ki her yıl farklı bir İlahiyat Fakültesi bünyesinde gerçekleştirilen Tefsir anabilim dalı koordinasyon toplantıları vesilesiyle düzenlenen sempozyumlarda her ne kadar Fazlur Rahman ve tarihselcilikten açıkça söz edilmese de Kur'an'ın nazil olduğu tarihi vasat veya Kur'an'ın Mekkî-Medenî nüzul dönemleri gibi konular işlenmeye başlamış, yine son yıllarda tefsir alanına ait yüksek lisans ve doktora tezlerinde buna benzer konular üzerinde çalışma eğilimi artmıştır. Diğer taraftan, bazı İlahiyat fakülteleri bünyesinde Cevad Ali'nin *el-Mufassal*'ı gibi eserleri Türkçeye çevirme projeleri üzerinde çalışılırken, henüz çiçeği burnunda diyebileceğimiz Kuramer (Kur'an Araştırmaları Merkezi) gibi kurumların bilimsel proje taslaklarında tarihselcilik fikrini beslemeye namzet kitap teliflerine yer verilmiştir.

Kanımca bütün bu gelişmeler doğrudan ya da dolaylı biçimde Fazlur Rahman ve tarihselcilikle ilgili tartışmaların semeresidir. Her ne kadar Fazlur Rahman ve tarihselciliğin Türkiye İslâmcılığında olumlu bir karşılığı yoksa da geleceğin İlahiyat dünyasında ve İslâmî ilimler sahasında itibarlı ve nüfuzlu bir yer edineceği kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Zira şahsi kanaatim ve intibama göre hâli hazırdaki gidişat buna işaret etmektedir.

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi
ve Hareketi
Sempozyum
Tebliğleri

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖNCÜLER VE DÖNÜŞTÜRÜCÜLER

BEDİÜZZAMAN İSLÂMCI MIYDI?

METİN KARABAŞOĞLU

MODERN ZAMANLARDA yaşamış Müslüman şahsiyetler veya muasır İslâmî hareketler üzerine yapılan akademik çalışmalarda genel eğilim, bu kişi veya hareketleri, lehte veya aleyhte, ama her hâlükârda modernite bağlamında ele alıp değerlendirmektir.

Müslüman isimler veya İslâmî hareketler üzerinden İslâm'ı modernite karşısında bir 'öteki' olarak tanımlayan bu genel yaklaşımın, kendisini modernite ile tarif edenler açısından kullanışlı ve fonksiyonel olduğunda kuşku yoktur. Ama bu yaklaşımın İslâm ve Müslümanlar açısından indirgemeci ve aşağılayıcı, dahası yanıltıcı olduğu da ortadadır.

Zira, böylece, İslâm'ın *İslâm* üzere müesses bir 'din,' Müslüman'ın ise bir *müslim* olduğu gerçeği buharlaşmaktadır.[1] Bir din olarak İslâm, bir 'durum' olarak modernitenin rakibi, hem de mağlup durumdaki rakibi konumuna indirgenmektedir. İslâm 'modernitenin rakibi' konumuna indirgendiğinde ise, İslâm'a intisap etmiş kişiler de kaçınılmaz bir 'tenzil-i rütbe'ye maruz kalmaktadır. Çünkü, bu yaklaşım dâhilinde, aslî endişesi *İslâm*, yani kâinatı ve kendisini Yaratanın iradesine teslim etmek olan bir *müslim*'e, yaygın 'modern' kullanımıyla İslâm'a salt bir ideolojik değer yükleyen bir tanım olarak 'İslâmcı' etiketi yapıştırılmakta; bu *müslim*'in yaşadığı zamanda kulluk endişesiyle yapıp ettikleri ise modernitenin meydan okuması karşısında üretilmiş ideolojik karşı koymalara dönüşmektedir. Bir Müslüman'ın düşüncesinin ve eyleminin merkezinde duran 'ubudiyet,' 'ihlas' 'rıza-yı ilâhî' gibi temel kavramlar da böylece ya tamamen gözardı edilmekte veyahut aslî bağlamından kopartılarak bir 'rakip ideoloji'nin kavramsal aygıtları düzeyinde algılanmaktadır.

1 İslâm ve Müslüman kavramları ile *islâm ve müslim* kelimelerinin karşılaştırılması için bkz. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam—conscience and history in a world civilization* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), c. 1, s. 72; Türkçesi için, M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), c. 1, s. 2 vd. Hodgson'ın üç ciltlik eserinin, eleştiri getirdiğimiz bu yaklaşımdan önemli ölçüde azade çığır açıcı bir çalışma olduğu belirtilmelidir.

Hangi 'İslâmcılık?'

Meselenin 'seküler' ve 'Batılı' görünümü bu olmakta birlikte; 'Müslüman' ve 'mümin' tanımlarının İslâm'ın ilk müntesiplerince temsil edildiği keyfiyete göre zaman içinde bir anlam aşınmasına dûçar olduğu da bir vâkıadır. Zaman içinde 'mütedeyyin,' 'müttaki,' 'dindar' gibi kavramlara başvurma zaruretinin doğması bu sebepten olduğu gibi, daha sonra bu kavramların da maruz kaldığı zayıflama dolayısıyla 'İslâmcı' gibi yeni kelimeler üretme ihtiyacının zuhur ettiği söylenebilir.

XIX. yüzyıl ortalarından başlayarak, aslında kendilerini 'İslâmcı' olarak tanımlamayan ve aralarında ciddi yaklaşım ve düşünüş farkları da bulunan bir grup mümin bir ortak küme içerisinde ve 'İslâmcılık' diye tanımlanan bir akım çerçevesinde tanımlanıyorsa, bu sebeptendir. Bu çerçeveden bakıldığında, ilk dönem 'İslâmcı'larından başlayarak günümüze kadar gelen tarihsel çizgide, 'İslâmcılık'ın dinin hayatın bütününe ve de ümmetin bütününe yönelik sorumluluklarını gözardı eden bir 'dindarlık' tarifine karşı dinin hayatın bütün alanlarını kuşattığı idrakinin ve "Mü'minler ancak kardeştirler' ayetinin tazammun ettiği üzere bütün Müslümanlara yönelik bir sorumluluk duygusunun beslediği bir 'hamiyet'i temsil ettiği söylenebilir. Seküler Batılı/Batıcı açıdan değil, bu çerçeveden bakıldığında ise, 'hamiyet-i diniye,' 'ümmet' idraki ve 'ittihad-ı İslâm' ideali, aralarındaki bütün bakış açısı, üslup, usul ve yaklaşım farklarına rağmen 'İslâmcı' çizginin olmazsa olmazları arasında yer almaktadır.

Sözün kısası, 'İslâmcı' veya 'İslâmcılık' dendiğinde, bu kavramlara ilişkin, birbirinden farklı, hatta zıt bir ikili kullanım olgusu karşımıza çıkmaktadır.

Dolayısıyla, aynı kelimeye ilişkin bu ikili kullanım üzerinden bir değerlendirmeye gidildiğinde, aynı şahsiyet için, ilk kullanıma göre asla 'İslâmcı' olmadığını, ikinci kullanıma göre ise kesinlikle 'İslâmcı' olduğunu söylemek mümkün olabilmektedir.

Nitekim, meselâ Bediüzzaman Said Nursî (1878-1960) açısından, durum kesinlikle budur.

Bediüzzaman kesinlikle İslâmcıdır ve asla İslâmcı değildir. İslâmcılık dinin Müslümanları merkeze alan bir dünyevî projeye veya ideolojiye indirgenmesi anlamına geliyorsa, diğer birçok isim gibi Bediüzzaman da kesinlikle 'İslâmcı' değildir. Ama İslâmcılık dinin hayatın bütün veçhelerini kuşattığı, bu meyanda sosyal ve siyasal tazammunlarının da olduğu, müminlerin 'muslih' olma manasını da içerir şekilde bir 'salâhat' anlayışına sahip olmaları gerektiği anlamına geliyor ve 'izzet-i İslâmiye' için 'hamiyet-i diniye'yi kuşanma gayretini ifade ediyorsa, Bediüzzaman İslâmcıdır.

Aynı şekilde, İslâmcılık dinin varolmak ve varlığını sürdürmek için iktidara mecbur ve mahkûm olduğu kanaati üzerinden bir siyasî anlayış üretmekse, Bediüzzaman 'İslâmcı' değildir. Buna karşılık, İslâmcılık dinin seküler projelere eklem-

lenmemesi, seküler muktedirlerce araçsallaştırılmaması, buna karşı mücahede ve direnç anlamına geliyorsa, Bediüzzaman İslâmcıdır.

Sözün kısası, Bediüzzaman'ın 'İslâmcılık' akımı içerisinde veya 'İslâmcılık' tartışmaları bağlamında yerinin ne olduğunu tesbit, Bediüzzaman'ın kendisinin nerede durduğundan ziyade, İslâmcılığın kim tarafından hangi anlamda kullanıldığına ilişkindir. Bununla birlikte, Türkiye'de özellikle son dönemde yenilenen İslâmcılık tartışmaları içerisinde, Bediüzzaman Said Nursî isminin oluşturduğu kendi kavramsal çerçeve içinde 'İslâmcılığın' öldüğüne hükmedenler veya içerdiği belli çağrışımlardan yahut bir kısım siyasî gerilimlerden dolayı 'İslâmcılar' tanımı içine giren kesimler ile arasına mesafe koyan dinî oluşumlar tarafından 'İslâmcılık-karşıtı' bir konuma yerleştirildiği de bir vâkıadır. Benzer bir durum, Bediüzzaman'ın sergilediği tutumdan siyaset ve iktidar odaklı, dahası 'devrimci' bir sentez oluşturmaya çalışan daha küçük kimi kesimlerin ürettiği Bediüzzaman portresi de, bu konumun tam olarak zıddı bir noktaya Bediüzzaman'ı yerleştiriyor olmakla birlikte, eşit derecede sorunludur. Zaten Bediüzzaman üzerine süregelen tartışmaların önemli bir sebebi, Eski Said ve Yeni Said dönemi diye ayırdığı, birbiriyle hem farklılık hem süreklilik içeren uzun bir hayat dönemecinde beş bin sayfayı aşan bir külliyat bırakarak vefat eden bu ismin, hayatına ve eserine bütüncül bir değerlendirme yerine, 'araçsal' ve 'eklektik' bir okumanın üretilmiş olmasıdır.

Aşağıda sunacağımız Bediüzzaman portresi, bir makalenin hudutları içinde bütün bir resim sunma iddiasında olmamakla birlikte, en azından böyle bir çabanın ifadesidir.

Modern zamanlarda yaşamış ve Müslüman dünya için hayatı ve eseriyle ilham verici örnekler oluşturmuş bütün isimler için yerleşik 'akademik' bakış, modernitenin merkeze alınması, onların bütün çabalarının da buna cevap verme arayışına indirgenmesidir. Meselâ Şerif Mardin'in çok bilinen çalışması *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*,[2] Said Nursî'yi ve Risale-i Nur hareketini temelde dünyanın sair kesimleri kadar Osmanlı-İslâm coğrafyasında da 'sosyal değişme'ye yol açan bir küresel olgu olarak modernite karşısındaki mevzi ve taktik arayışları içinde tanımlamaktadır. Mardin'e göre, "Bediüzzaman'ın mesajı, yüzyüze kaldığı modernleşen dünya tarafından şekillendirilmiştir."[3]

2 Bkz. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York, 1989); Türkçesi için, Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı—Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
Söz konusu indirgemeci tavrın yansımalarını arzetmesine ve müellifinin Risale-i Nur metinlerini kavrama noktasındaki zaafının beslediği 'Newtonyen dünya görüşü' ve 'deistik halet-i ruhiye' gibi gerçeği yansıtmayan yakıştırmalar taşımasına rağmen, Mardin'in kitabının son derece güçlü Kemalist refleksler taşıyan ve Risale-i Nur hareketine önyargılarla yaklaşmış bulunan Türk akademik camiası içinde cesaretli bir çıkış mahiyetinde olduğu gerçeği de gözardı edilmemelidir.

3 Mardin, *a.g.e.*, s. 37 (Türkçe çeviride, s. 63).

Analiz böyle bir zemine oturtulduğunda, bu dünyadaki varlığını bir *müslim* olarak gerçekleştirme çabası içindeki bir insan olarak Said Nursî'nin hayatına ve eserine asıl rengini veren ihlas, ubudiyet, rıza-yı ilâhî, marifetullah, muhabbetullah gibi kavramların kendilerine bir yer bulamaması elbette kaçınılmazdır. Yine, böylesi bir yaklaşımın nazarında, onun Eski Said'den Yeni Said'e geçişi, salt haricî şartların dayattığı dışsal bir dönüşümden ibaret kalmaktadır. Onun yaptıkları ve yazdıkları ise, salt modernite ekseninde değerlendirilmektedir. Böyle bakınca da, Risale-i Nur'un meselâ kâinat üzerindeki vurgusu, Kur'an'daki "Bakmazlar mı üstlerindeki göğe?"[4] gibi ayetlerle gelen bir ilâhî emirden değil; onun 'Batı Avrupa biliminin gelişmesiyle Batı uygarlığının İslâm uygarlığını geride bıraktığı yolundaki kanaatinden kaynaklanıyor' gözükmektedir.[5]

Belirtilmelidir ki, modern zamanlarda yaşayan sair müminler için de sözkonusu olduğu üzere, Said Nursî ve eserinin moderniteyle çatışıyor veya çakışıyor gözüken veçheler taşıması kaçınılmazdır. Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, bir 'abd' olarak Said Nursî'nin aslî derdinin moderniteyle kavga etmek veya uzlaşmak olmadığı; onun bir 'abdullah' olarak kendisini —yanında veya karşısında olmak suretinde— modernite ile tanımlamadığıdır. Ona ve eserine salt modernite ekseninde bakıldığında, kişi ve eseri, beslendiği ve kök saldığı manevî zeminden; bir 'abd'in Rabbinin kelâmı olarak Kur'an'dan ve Rabbinin elçisi olarak Peygamberden aldığı asl ve usul mucibince Rabbinin yarattığı kâinatta Rabbinin kendisini yaratma amacını gerçekleştirme zemininden kopartılarak incelenmektedir. Bir 'canlı' olarak yaprağın, dalından koparılarak ve içinde varolduğu ekosistemden soyutlanarak incelenmesi gibi birşeydir bu!

İslâm'ı modernite denklemine oturtan bir yaklaşım, Said Nursî veya Risale-i Nur açısından, ilave bir problem daha taşır. Bu problem, Risale-i Nur hareketinin küresel planda irdelenen İslâm-modernite denkleminin Türkiye kesitine oturtulmasıyla gerçekleşir. Türkiye-merkezli böyle bir çerçeveden bakıldığında, Türkiye'deki sair İslâmî şahsiyetlerle birlikte Said Nursî Mustafa Kemal'in, sair İslâmî hareketlerle birlikte Risale-i Nur hareketi ise Kemalizm'in antitezi konumuna indirgenir.[6] Halbuki, bin senedir Anadolu'da olan bir 'din' olarak İslâm'a muka-

4 Bkz. Kur'an, 50/6, ayrıca 67/3, 88/18.

5 Bkz. Mardin, *a.g.e.*, s. 203 (Türkçe çeviride, s. 322).

6 Bu noktada, Şerif Mardin'in dört ayrı kitapta dile getirdiği yaklaşımlar arasındaki nüansa dikkat çekmek gerekir. Mardin, ilk baskısı 1960'ların sonunda yapılan *İdeoloji* adlı kitabında, "Türkiye'de Atatürkçülüğün getirdiği değersel değişme 1926-1938 arasında oluştu, fakat bu değişmeye karşı dinsel planda bir 'yeniden can verme' hareketi olan Nurculuk, ancak 1960'larda gittikçe artan bir güçle karşımıza çıktı" der (ikinci baskı, Turhan Yayınevi, Ankara, 1982, s. 171). İlk baskısı 1969'da yayınlanmış olan *Din ve İdeoloji* adlı kitabında da, "Laik cumhuriyetin kuruluşundan bu yana Türkiye'de fertlerin kişilik ve kimlik krizlerini halletmekte zorluk çekmiş oldukları açıktır" (s. 31) görüşüyle ilintili biçimde şu açıklamayı getirir: "(...) Okula gitmenin sağlayacağı imkânların kapalı olduğu yerde, kişi Kur'ân kursu yolunu seçecektir. Seçkinlerinin çok uzak oldukları bir kültürde, kişi 'halk seçkini'-meselâ Nurcu- olmayı deneyecektir. Doktorun halka yaklaşamadığı hastahanenin etrafında üfürükçüler zengin olacaktır" (ikinci baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, s. 122). *Bediüzza-*

bil henüz yüz yaşını bile doldurmamış bir 'ideoloji' olarak Kemalizm, böylesi bir bağlamda 'antitez' olarak görülmeye daha lâyık durumdadır. Yahut, meseleye otantisite/yerellik temelinde yaklaşılacak olursa, Türkiye'de otantisiteyi temsile Kemalizm değil, İslâm daha lâyık durumdadır.

Bu noktada, 'modern Türkiye'de yaşamış bir Müslüman olarak Said Nursî'nin modernite ve Kemalizm ile bir gerilim ve mücadele yaşadığı elbette gözardı edilemez. Ancak, Bediüzzaman'ı ve başeseri Risale-i Nur'u salt modernizmin ve Kemalizm'in karşısına oturtma şeklindeki bir yaklaşım yetersizdir ve asılsızdır.[7]

Risale-i Nur'a dair mevcut çalışmalarda sergilenen bir diğer problem, başka birçok 'İslâmcı' için de söz konusu olduğu üzere, Bediüzzaman Said Nursî'yi hareketine belli bir mevzi kazandırmış bir 'Müslüman aktivist'ten ibaret görme suretinde tecelli etmektedir. Bu, problemli bir yaklaşımdır. Zira, Said Nursî'ye ve aynı 'hamiyet'le yola çıkan başka birçok isme izafe edilen 'aktivist' kimlik, onların 'mütefekkir' ve 'âlim' kimliğini perdelemektedir. Dahası, böylece, modern zamanlarda yaşamış bir müminin Rabbinin rızasını kazanmak için yaptıklarının yerini, Batı-merkezli bir 'İslâmcılık' tanımının bakış açısıyla Müslüman odaklı bir 'dünyevî proje' almaktadır.[8] Bir müminin 'abd' olarak yaptıkları, moderniteyi

man Said Nursî Olayı, aynı çizgide bir değerlendirmeyi içinde barındırır: "Nurcu hareket, gücünün bir bölümünü de Cumhuriyet döneminin bazı başarısızlıklarından aldı. Bu başarısızlıklar arasında önde geleni, Cumhuriyetçi laik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslâm'ın yerini alamamasıydı" (Mardin, adı geçen eser, s. 46). Yakın dönemde yazdığı bir makalede ise, Prof. Mardin şöyle demektedir: "Nursî'nin çabalarının yalnızca Kemalizm'in husule getirdiği bir boşluğu doldurmak anlamına geldiğini söylemek haksızlık olacaktır. Onun dile getirdiği problem, sanayi medeniyeti ve bu medeniyetin temeli olarak rasyonalist felsefeye ilişkin daha kapsamlı bir problemdir. Nursî sürekli anlam üzerinde durur ve İslâm'ı anlaşılması gereken bir din olarak sunar. Yazılarında, Nursî'nin ikilemin yalnız Türkiye'nin bir problemi olmakla kalmayıp bütün dünyayı kapsadığını anlamış olduğu görülmektedir." (Şerif Mardin, "Reflections on Said Nursi's Life and Thought," Ibrahim Abu Rabi (ed.), *Islam at the Crossroads: on the life and thought of Bediuzzaman Said Nursi* içinde, Albany: State University of New York Press, 2003, ss. 49-50.)

7 Böyle bir yaklaşımın Türkiye Cumhuriyetinin 1923'te kurulması, Risale-i Nur'un ise 1926'da telifine başlanması gibi 'kronolojik bir gerekçe'ye dayandığı ileri sürülebilir. Ancak, 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyetinin 1924 Anayasasında 'Devletin dini din-i İslâm'dır' yazdığı, Harf Devrimi gibi İslâmî sembollere yönelik önemli devrimlerin ancak 1928 ve sonrasında gerçekleştirildiği, laiklik ilkesinin ise 1934'te anayasaya taşındığı hatırda tutulursa, bu 'kronolojik gerekçe' ortadan kalkacaktır.
Bu kolaycı yaklaşım, Risale-i Nur'a giden yolda Said Nursî'nin yazdığı bir dizi eser (*Muhakemat*, 1911; *İşârâtü'l-İ'caz*, 1915; *Lemeât*, 1918, *Mesnevî-i Nûriye* 1918-1922) gözönüne alındığında iyice sorgulanır hale gelmektedir. Said Nursî'nin 'Eski Said'den Yeni Said'e geçiş' sürecinde yazdığı bu eserler, Risale-i Nur'un Kemalizm'e karşı alelacele bir cevap olarak oluşturulmadığını, yirmi yıla yakın bir hazırlık aşamasından sonra vücuda gelmiş bir eser olarak çok daha geniş bir tarihsel ve toplumsal menzilinin bulunduğunu göstermektedir. Risale-i Nur'un Türkiye sınırlarını aşma noktasındaki göz kamaştırıcı başarısı da, 'Kemalizm'e bir mukabele' elbisesinin ona dar geldiğinin bir diğer göstergesidir.

8 Gerçekte, Risale-i Nur'un müellifi olarak Yeni Said'in en önemli karakteristiklerinden biri, 'proje'siz olmasıdır. Bu, onu pratik zorluklar karşısında teorik sapmalar yaşama riskinden koruduğu gibi, hareketini bir 'proje'yi takip eden hareketlerin içine düştükleri bir 'iç faşizm' halinden de büyük ölçüde korumuştur. Bediüzzaman Said Nursî hakkındaki müstakbel bir çalışmamın ele aldığı ko-

aşmaya çalışan bir 'İslâmcının 'aktivist' olarak yaptıklarına indirgenmekte; 'Allah'ın huzurundaki mümin'in yerine, 'Batının karşısındaki Doğulu' gelmektedir.[9]

Bediüzzaman Düşüncesinin Anahatları

Buna karşılık, Bediüzzaman'ı bizzat kendi eseriyle tanıma ve dolayısıyla eseriyle tarif etme çabasına girdiğimizde, hayatının ve eserinin en merkezî temasını, içinde yaşadığımız kâinatın bir Yaratıcısı olduğu ve O'nun bu kâinatı bir amaca binaen yarattığı hususu teşkil eder. Birçok risale, doğrudan Sâni-i kâinatın varlığını ve birliğini isbata ve O'nun bu kâinatı yaratış amacını izaha tahsis edilmiş; sair risaleler ise, bu temel üzerinde gelişmiştir. Her hâlükârda, Risale-i Nur'un dikkatli bir tedkiki, onun kâinatın ve insanın varoluşuna dair kapsamlı bir ontolojik açıklama getirdiğini ve başkaca tüm hususların bu ontolojik açıklama temelinde tahlil edildiğini gösterecektir.

Melekler ve cinler ile birlikte insanın varoluş amacı ve sorumluluğu da, işte bu noktada başlar ve gelişir. Hayat vücudun nurudur, şuur hayatın ziyasıdır; ve işte melâike, cinler ve insanlar, şuur sahibi kılınmışlardır. 'Farkında olma'yı sağlayan yetenektir şuur; bu bakımdan, zîşuur olan, salt O'nun cemal ve kemalini gösteren 'nesne' düzeyinde bir ayna olmanın ötesinde, 'şuurlu bir ayna' olma durumundadır. Sair mahlûkat O'nun esmasının tecellilerine 'mazhar' iken, zîşuur mahlukat, mazhariyetin yanısıra 'muzhir' olma durumundadır.[10]

Şuurun sair varlık mertebelerine üstünlüğü üzerinden zîşuur mahlûkatın sair mahlûkata üstünlüğü—ve bununla doğru orantılı olarak sorumluluk düzeyinin yüksekliği—açıklandığında, iş zîşuurlar arasında bir derecelendirmeye gelir. Bu

nulardan birinin, 'proje' mantığı ve 'projesizlik' ekseninde Said Nursî'nin analizi olacağını bilvesile belirtmek isterim. 'Proje'ci bir düşüncenin kapalı bir toplum ve baskıcı yönetimler oluşturma imkânını en iyi ortaya koyan eserlerden biri, Karl R. Popper'ın iki ciltlik *Open Society and Its Enemies* adlı eseri olsa gerektir (Princeton: Princeton Univ. Press, 1963). Bu çalışma, *Açık Toplum ve Düşmanları* başlığı altında Türkçeye de çevrilmiştir; c. 1 çev. Mete Tunçay; c. 2 çev. Harun Rızatepe (Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989).

9 Tam da burada, Said Nursî'nin 'ihlas' üzerindeki vurgusunu hatırlamak gerekiyor. Risale-i Nur talebelerinin 'lâakal her onbeş günde bir defa okuması gerektiği'ni söylediği İhlas Risalesi'nde 'birinci düstur' olarak "Amelinizde rıza-yı ilâhî olmalı" diyen Bediüzzaman, şunu ekler: "Eğer o razı olsa, bütün dünya küsse ehemmiyeti yok. Eğer o kabul etse, bütün halk reddetse tesiri yok." İhlasın Said Nursî'nin terminolojisindeki en kapsamlı tarifi ise, yine aynı risalede, şu şekilde yapılmaktadır: "iman-ı tahkikînin kuvvetiyle ve marifet-i Sânii netice veren masnuattaki tefekkür-ü imanîden gelen lemeât ile bir nevi huzur kazanıp, Hâlik-ı Rahîm'in hâzır nâzır olduğunu düşünüp, O'ndan başkasının teveccühünü aramayarak; huzurunda başkalarına bakmak, meded aramak o huzurun edebine muhalif olduğunu düşünmek..." Bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar* (Sözler Yayınevi, İstanbul, 1976), s. 153.

10 Bu konuya dair kapsamlı bir açıklama için, bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdulmecid Nursî (Sözler Yayınevi, İstanbul: 1978), s. 17; *Sözler*, "Onbirinci Söz," ss. 108-116, "Yirmidördüncü Söz, Beşinci Dal, İkinci Meyve," ss. 333-4; *Mektubat*, "Yirmidördüncü Mektub," ss. 263-276; Bediüzzaman Said Nursî, *Şuâlar* (Çeltüt Matbaası, İstanbul, 1960), "Dördüncü Şua," ss. 49-76.

bağlamda, Risale-i Nur 'insan'ın mahiyet ve keyfiyetine dair kapsamlı açıklamalar getirir. İnsan, melâikeye karşı rüçhaniyet kazanan bir 'sahib-i mertebe-i hilâfet-i arziye'dir. Zira, 'âlem-i asgar'dır insan. 'Âlem-i asgar'dır, zira bütün kâinata muhtaç bir vaziyette yaratılmıştır; bu ise, ona bütün kâinatın mazhar olduğu bütün tecelliyât-ı esmâyı görüp gösterecek bir donanım sağlamaktadır. İnsan böyle bir donanımla yaratılmıştır, zira 'emanet-i kübrâ'yı uhdesine almıştır.[11]

Bu 'emanet-i kübrâ'nın bir ferdi, bir veçhesi olarak, 'ene'[12] sahibidir insan; bu 'ene' ile âlemin bütün kapılarını açar, Hallâk-ı kâinatın esmâ-i hüsnâsını keşfeder, O'nun cemal ve kemalini bütün esmâ ve sıfatıyla tanır. Cenab-ı Hakkın ilim ve kudret, Hakîm ve Rahîm gibi sıfat ve esmâsı muhit, hudutsuz, şeriksiz olduğu için onlara hükmedilmez ve ne oldukları bilinmez ve hissolunmaz. Onların hakikî nihayet ve hadleri olmadığından, farazî ve vehmî bir haddi çizmek lâzım gelir. Onu da enâniyet[13] yapar. Kendinde bir rububiyet, bir malikiyet, bir kudret, bir ilim tasavvur eder; bir had çizer. O farazî ve vehmî had ile, yani kendindeki ölçücükler ile bütün esmâ, sıfat ve şuunât-ı ilâhiyenin mahiyetini yavaş yavaş anlar.

'Ene,' doğru kullanıldığı takdirde, insana bütün mahlukatın üstünde bir 'abd-i küllî,' bir 'vekîl-i umumî,' bir 'halife-i arz' olma imkânı sağladığı gibi, bir risk de yüklemektedir. Bu, Sâniinin mutlak olan rububiyet, malikiyet, kudret ve ilmini.. kavramak için çizdiği farazî ve vehmî hattın farazî olduğunu unutarak kendisini O'ndan müstakil bilme ve bizatihî kudret, rububiyet, ilim.. sahibi zannetme riskidir.[14]

Benzer bir risk, 'emanet-i kübrâ'nın bir diğer veçhesini oluşturan irade ve akıl için de geçerlidir. Akıl, tasvir ve tarif ederek iş görür. Tasvir ve tarif edebilmek

11 Bkz. *Sözler*, ss. 111-114, "Yirmi Üçüncü Söz," "İkinci Mebhas," ss. 297-307.

12 Bu kavramlaştırmanın Batıdan geldiği ve Müslüman düşünürlerce İslâm'a uyarlandığı şeklinde Avrupamerkezci ve Doğuyu küçümseyen bir yaklaşım, Batılılar ve Batılılaşmış Doğulu aydınlar arasında olduğu kadar, özellikle yakın dönemin Müslüman düşünürleri söz konusu olduğunda, bir grup İslâmcı entelektüel arasında da geçerli olabilmektedir. Böylesi bir önyargının yol açması muhtemel bir yanlış anlamaya meydan vermemek için, 'ben' eksenli bir kavramlaştırmanın Freud veya Jung'la başlamadığının; dolayısıyla, Bediüzzaman Said Nursî'nin 'ene' kavramlaştırmasının Freud'un 'ego' ve Jung'un 'Ben'iyle karıştırılmaması gerektiğinin peşinen belirtilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, Risale-i Nur'daki 'ene' kavramlaştırmasının İslâmî düşünce geleneğindeki kökleriyle irtibatını ortaya koyan, bunu özellikle 'tasavvuftaki 'ene' kavramlaştırmasıyla karşılaştıran bir çalışmanın gerekliliği de ortadadır. Şimdilik, Ebu'l-A'lâ Afifî'nin *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi* başlıklı kitabından (çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998), kavramın Hallâc-ı Mansur ve İbn Arabî'de kullanımına dair bir atıfla yetinelim (bkz. Afifî'nin ilgili kitabı, ss. 252-3).
Risale-i Nur'daki 'ene' kavramlaştırması için, bkz. *Sözler*, "Otuzuncu Söz," "Birinci Maksad," ss. 502-512; Bediüzzaman Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdulmecid Nursî ,Sözler Yayınevi, İstanbul,1980, s. 181-183.

13 'Ene' (Ben) kavramından türetilen bu kelimenin Arapça grameri uyarınca 'enniyet' (ben-lik) şeklinde ifade edilmesi gerektiği halde, Said Nursî'nin, 'galât-ı meşhur lugat-ı fasihten evladır' fehvâsınca, bu kelimenin bozuk da olsa Türkçeye yerleşmiş şeklini tercih ederek 'enâniyet' ifadesini kullandığı görülmektedir.

14 Bkz. *Sözler*, s. 504, 506-7, 509-10.

için ise, üzerinde düşündüğü şeyi kuşatıp ihata etmesi icap eder. Yine, Cenab-ı Hakkın esmâ ve sıfatı mutlak ve muhit olduğu için, insan doğrudan onları kavrayamaz. Ancak bir derece ve bir sıralama olmalıdır ki, insan ihata edip tasvir ederek tarif edebilsin. İşte, Cenab-ı Hakkın cemal ve kemalini bütün esmâ ve sıfatıyla görmek ve göstermek istemesi sırrınca yarattığı kâinatta 'hakâik-ı nisbiye' bu sebepten dolayı zuhur etmiştir. Sınırlı bir varlık, mutlak olanı kavrayamaz. Zât-ı Zülcelâl'in mutlak ve muhît esmâ ve sıfatı, kâinatın ayrı ayrı cüz'lerinde bu sebepten dolayı değişik sûret ve derecelerde tecelli etmektedir. Derece ve nisbetin sözkonusu olması, yani 'hakâik-ı nisbiye'nin, yani kâinatta bir göreceliliğin zuhuru için ise, zıtların birbirine hikmetle karışıp karşı karşıya gelmesi, zararların menfaatlere mezci, şerlerin hayırlara idhali, çirkinliklerin güzelliklerle cem'i gerekmiştir.[15]

Ve nasıl 'ene'nin verilmesi insan için hem bir imkân hem de bir risk ise, 'hakâik-i nisbiye'nin zuhuru da hem imkân hem de risktir. Zira, mutlak güzelliği kavramak için kâinat üzerinde sergilenen zahirî çirkinliklere ve güzel-daha güzel-en güzel sûretindeki derecelenmelere bakan dikkatsiz veya küfrî bir nazar, zahirî şerlerin ve derecelerin varlığını 'mutlak kudret, cemal.. sahibi bir yaratıcının olmadığı' şeklinde bir iddiaya gerekçe kılabilir. Yahut, nefisler tercihini zarar, şer ve çirkinlik yönünde yapabilir.

İşte, 'ene'nin ve 'hakâik-i nisbiye'nin bu ikili keyfiyetinden dolayı, karşımıza şöyle bir kâinat tablosu çıkmaktadır:

> "Şu kâinata dikkat edilse, görünüyor ki; içinde iki unsur var ki, her tarafa uzanmış, kök atmış: Hayır şer, güzel çirkin, nef' zarar, kemâl noksan, ziya zulmet, hidayet dalâlet, nur nâr, iman küfür, tâat isyan, havf muhabbet gibi âsârlarıyla, meyveleriyle şu kâinatta ezdad, birbiriyle çarpışıyor. Daima tegayyür ve tebeddülâta mazhar oluyor. Başka bir âlemin mahsulatının tezgâhı hükmünde çarkları dönüyor."[16]

Kâinatı bir 'meydan-ı imtihan'a dönüştüren, onun bu ikili niteliğidir zaten. Ne var ki, insanın küllî bir âyine olabilmesi ve de sair mahlûkata üstünlüğünün teyidi açısından, bu durum kaçınılmazdır.

Bununla birlikte, insan 'hakâik-i nisbiye'yi cilvelendiren bir âlemde ene'si ile başbaşa ve aklı da rehbersiz halde bırakılmış değildir. Öncelikle, 'ma'kes-i efkâr' olan dimağın yanında 'mazhar-ı hissiyat' olarak kalbin hizmetinde iş gören vicdan,[17] Sânii unutmamaktadır. "Eğer çendan dimağ ta'til-i eşgal etse de, vicdan edemez."[18] Zira, 'fıtrat-ı zîşuur' olarak vicdanın iki işlevi vardır: (1) Vicdan, kâinat Sâniini bütün isimleriyle tanıması için duygularına ve kabiliyetlerine had

15 *a.g.e.*, s. 499-500.
16 *a.g.e.*, s. 498.
17 Bkz. *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 85.
18 Bkz. *Mesnevî-i Nûriye*, s. 231; *Sözler*, s. 640-1 ile karş.

konulmayan insanı, bu durumdan kaynaklanan nihayetsiz ihtiyaçlarına karşı bir nokta-yı istimdad aramaya sevketmektedir. (2) İnsanı, 'hakâik-ı nisbiye' sırrının bir gereği olarak hayır ile şerrin, fayda ile zararın, aydınlık ile karanlığın şu kâinatta birbiriyle imtizacının bir zarurî sonucu olarak yüzyüze geldiği musibet ve tehlikeler karşısında bir nokta-yı istinad aramaya sevketmektedir. Şu iki nokta ile âlemde hükümferma olmak ise, ancak Kadîr-i Mutlak olan bir Zât-ı Zülcelâl-i ve'l-ikram'ın hâssasıdır. Dolayısıyla, "her vicdanda iki pencere olan şu iki noktadan vücud-u Sâni' tecelli etmekte"dir. "Akıl görmezse de, fıtrat görüyor... Vicdan nezzardır, kalb penceresidir."[19]

Söz konusu riske karşı enfüsî âlemde vicdan ile donatılan insan, âfâkta ise Kitabullah ve peygamberler eliyle gelen vahyedilmiş Hakikat ile donatılmıştır. Kitabullah, insanın yaratılış amacını gerçekleştirmesi ve Zât-ı Zülcelâl'in 'cemal ve kemalini göstermek istemesi' sırrının tahakkuku için ene'nin, iradenin, nefsin ve aklın nasıl kullanılacağını bildiren bir kullanım kılavuzu niteliğindedir. Peygamberler ise, Kitabullah'ı insanlara ileten elçiler oldukları gibi, Kitabullah ile gelen ilâhî emirlerin nasıl yaşanacağına dair fiilî bir örneklik de etmektedirler.

Kısacası, 'hakâik-i nisbiye'nin tezahürü, Yaratıcıyı bütün isimleriyle tanıma imkânının yanında, O'nu tanımama riskini de getirmektedir. İşte bu tanıma-tanımama imtihanında, insan, bir yanda vicdanına, öte yanda Kitab'a ve Peygambere muhatabiyet ile söz konusu riski aşıp imtihanını başarıyla verebilir. Bununla birlikte, 'fıtraten mükerrem' yaratıldığı ve kendisini yanlışı seçmekten alıkoyacak imkânlarla donatıldığı halde, enenin ve nefsin suiistimaliyle yanlış şıkkı tercih edenler gene de vardır ve olacaktır. "İnkâr edilmez ki, kâinatta dinsizlik ile dindarlık, Âdem zamanından beri cereyan edip geliyor ve kıyamete kadar gidecektir."[20]

Bediüzzaman'ın Gözüyle İnsanlık Tarihi İçinde İslâm Tarihi

İnsanlık tarihini—ilk insandan modern zamanlara— bu çerçevede okuyan Said Nursî, buna paralel olarak, İslâm tarihine dair bir okuma da sunar. Tahmin edileceği üzere, bu okumanın merkezinde, İslâm'ın doğduğu asır olarak Asr-ı Saadet vardır. Asr-ı Saadet ise, Kur'ân ve Muhammed-i Arabî aleyhissalâtu vesselam merkeze alınarak okunmaktadır.

Ancak Peygamberden miras alınan bütün, zaman içinde parçalanmaya uğramış durumdadır. Bu parçalanmanın ilk adımı hilafetin saltanata inkılâbı, ikincisi ise saltanatı tesis eden Emevîlerin dine ilaveten bir referans unsuru olarak milliyeti kullanmalarıdır. Kur'ân ile emrolunan ve Resûl-i Ekrem aleyhissalatu vesselamın hayatıyla ders verdiği 'adalet-i mahzâ' ölçüsü aşındırılmış; saltanat

19 Bediüzzaman Said Nursî, *Muhakemat* , Sözler Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 106-7.

20 *Bediüzzaman Said Nursî—Hayatı, Mesleki, Tercüme-i Hali*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 214, ayrıca bkz. *Sözler*, 505. Bu konuda daha hacimli bir çalışma yapıyor olsaydık, tam da burada Otuzuncu Söz'ün silsile-i felsefe ve nübüvvet ayrımının izahına girişmemiz gerekirdi.

siyasetinin istibdada dayalı çizgisi ise bir yanda bu çizgiyi meşrulaştırma uğruna iradeyi sıfırlayan Cebriye gibi sapmaları beslerken, öte yanda Mu'tezile gibi karşı-akımlara yol açmış; Mu'tezile'nin 'Kur'ân'ın mahlûk olduğu' gibi tezlerle temellendirmeye çalıştığı akılcı eğilim ise, bir yanda felsefenin İslâm dünyasına girişine, öte yanda bu akılcı eğilime bir tepki olarak sûfî oluşumlara zemin hazırlamıştır.

Siyasal ve düşünsel planda zaman içinde gelişen bu gibi kaymaların varlığına mukabil, İslâm'ın ilk asırları, Said Nursî için bir referans noktasıdır. Çünkü, bu asırlarda yaşanan fitne dönemleri, İslâm'ın ana çizgisini muhafaza yönünde çok-yönlü bir gayreti de getirmiştir. Bu noktada Said Nursî şunları söylemektedir:

> "Nasıl ki baharda dehşetli yağmurlu bir fırtına her taife-i nebatatın, tohumların, ağaçların istidatlarını tahrik eder, inkişaf ettirir; her biri kendine mahsus çiçek açar; fıtrî birer vazife başına geçer... öyle de: Sahabe ve tâbiînin başına gelen fitne dahi, çekirdekler hükmündeki muhtelif ayrı ayrı istidatları tahrik edip kamçıladı; "İslâmiyet tehlikededir, yangın var!" diye her taifeyi korkuttu. İslâmiyetin hıfzına koşturdu. Her biri, kendi istidadına göre câmia-ı İslâmiyetin kesretli ve muhtelif vazifelerinden bir vazifeyi omuzuna aldı, kemâl-i ciddiyetle çalıştı. Bir kısmı hadislerin muhafazasına, bir kısmı şeriatın muhafazasına, bir kısmı hakâik-ı imaniyenin muhafazasına, bir kısmı Kur'ân'ın muhafazasına çalıştı ve hakeza... her bir taife bir hizmete girdi. Vezâif-i İslâmiyette hummalı bir surette sa'yettiler. Muhtelif renklerde çok çiçekler açıldı. (...) Gûya dest-i kudret, celâl ile o asrı çalkaladı, şiddetle tahrik edip çevirdi, ehl-i himmeti gayrete getirip elektriklendirdi. O hareketten gelen bir kuvve-i ani'l-merkeziye ile pek çok münevver müçtehidleri ve nuranî muhaddisleri, kudsî hafızları, asfiyaları, aktâbları âlem-i İslâm'ın aktarına uçurdu, hicret ettirdi. Şarktan garba kadar ehl-i İslâm'ı heyecana getirip, Kur'ân'ın hazinelerinden istifade için gözlerini açtırdı."[21]

Said Nursî, İslâm'ın ilk asırlarını bu yaklaşım dâhilinde değerlendirir ve "Pek geniş olan âlem-i İslâmiyetin aktârına, o fırtına ile tohumlar atıldı; yarı yeri gülistana çevirdi" der. "Fakat maatteessüf o güller ve gülistan içinde ehl-i bid'a fırkalarının dikenleri dahi çıktı."[22]

Bu 'dikenler' İslâm'ın ilk asırlarında gene de çok güçlü bir tesir icra edemeyecek; onların İslâm'ın gül bahçesindeki yayılmaları ancak dördüncü asırdan sonra belirgin hale gelmeye başlayacaktır. Bu asır, yekvücut bir bütün olarak İslâmî geleneğin birbirini tamamlayan değişik veçhelerinin birbirinden kopuk şekilde mütalaasına başlandığı bir dönemdir. O güne dek, tevhid temeline dayalı tek bir

21 *Mektubat*, ss. 92-3.

22 aynı yer. Said Nursî'nin bazı risalelerinden hareketle, onun bu 'ehl-i bid'a fırkaları'nı doğuran sebepleri üç ana başlıkta özetlediği söylenebilir: (1) hilafete karşı saltanatın yerleşmesiyle gelen istibdadın bir tazammunu olarak gelişen 'istibdad-ı ilmî' (bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *Münazarat* Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 32); (2) İsrailiyatın girişi; (3) Yunan felsefesinin bir 'esas-ı müselleme' olarak zihinlerde yer etmesi (bkz. *Muhakemat*, s. 16-17 ve 72).

‘ilim’ söz konusu iken, artık dinî ilimler-kevnî ilimler gibi riskli ayrımlar belirmeye başlamıştır. Benzer bir ayrışma aklın öne çıktığı disiplinler olarak İslâm felsefesi ve kelam ile naklin öne çıktığı disiplinler olarak tefsir, ilm-i hadis ve fıkıh arasında yaşanan ayrışmadır.

Parçalanmanın bir diğer ucunda ise, akıl ve kalbin ayrışması; ‘akıl’ ve ‘ilm’in felâsife ve ulemaya, ‘kalb’in ve ‘marifet’in ise zahidlere ve mutasavvıflara irca olunur hale gelmesi yer almaktadır.

Bu parçalanma, beşinci asrın sonuna gelindiğinde, gerek bilgi, gerek hayat, gerek tefekkür düzeyinde kendisini olanca berraklığıyla gösterecektir. Gazzâlî, İbn Arabî, Rumî, Abdülkâdir Geylânî gibi İslâm tarihinin büyük simaları bu parçalanmanın aşılması yönünde ciddi gayretler sarfetmiş ve bir derece muvaffak olmuş iseler dahi, söz konusu parçalanma büsbütün izale edilememiştir.

Said Nursî, çevrimsel zaman anlayışının izlerini de taşıyan bir ‘mazi’ tanımıyla İslâm tarihine baktığında, bu bağlamda, şunu söylemektedir:

> “Millet-i İslâm, üçyüz seneye kadar mümtaz ve serfiraz ve beşyüz seneye kadar filcümle mazhar-ı kemaldir. Beşinci asırdan onikinci asra kadar ben maziyle tesmiye ederim, ondan sonra müstakbel derim.”[23]

Said Nursî’nin ‘tecdit’ vizyonu işte bu ‘mazi’yi kapsamaktadır. Ona göre, Risale-i Nur ‘bin seneden beri tedarik edilen müfsit âletlerle dehşetli rahnelenen kalb-i umumî ve efkâr-ı âmmeyi Kur’an’ın ve imanın ilaçları ile tedavi’ye çalışmaktadır. “Risale-i Nur yalnız bir cüz’î tahribatı, bir küçük haneyi tamir etmiyor; belki küllî bir tahribatı ve İslâmiyeti içine alan dağlar büyüklüğünde taşları bulunan bir muhit kal’ayı tamir ediyor.”[24]

Bu noktada, Said Nursî’nin gelenekçilik ve modernizm gibi iki uçtan birine kaymaksızın bir denge noktasında durduğu rahatlıkla söylenebilir. Risale-i Nur, bu noktada, ‘mühezzebe ve müzehhebe’dir.[25] ‘Tezhib’ tarafıyla ‘yineleyici,’ ‘tehzib’ tarafıyla ise ‘yenileyici’dir.

Belirtilmelidir ki, Said Nursî bu çabasında—ister modernist olsun, ister anti-modernist—kendisini modernite ile tanımlayan bir çizgide değildir. Öyle olmadığı gibi, Doğu-Batı denklemi temelinde ‘otantisite’ üzerine oturtulmuş yerel ve yerlici bir çözüm arayışının izini sürüyor da değildir. O, Risale-i Nur’un değişik bahislerinde tekrarladığı ‘asıl insâniyet-i kübra olan İslâmiyet’ kavramlaştırması mucibince, yalnız İslâm âlemini değil bütün insanlığı, yalnız Doğuyu değil bütün dünyayı ilgilendiren bir çözüm arayışı içindedir. Zira, “Dehre ve tabâyi’-i beşere, dâmen-i kıyamete kadar hâkim olacak, yalnız âlem-i kevnde adalet-i ezeliyyenin

23 *Muhakemat*, s. 30-31.

24 Bkz. *Kastamonu Lâhikası*, s. 25.

25 Bkz. *Muhakemat*, s. 20.

tecelli ve timsali olan hakikat-ı İslâmiyettir," çünkü "asıl insaniyet-i kübra denilen şey odur."[26]

Said Nursî'ye bu ümidi veren ve bu sözü söyleten unsurlar, Risale-i Nur üzerinden, şu şekilde özetlenebilir:

(1) İslâm'ın özü ve temeli olarak Kur'ân, 'İsm-i A'zamdan ve her ismin a'zamlık mertebesinden gelmiş'tir.[27] O, 'bütün âlemlerin Rabbi itibarıyla Allah'ın kelamı'dır.[28] 'Bütün zamanları ve içindeki bütün eşyâyı bir anda gören' bir Zâtın kelamıdır.[29] Dolayısıyla, Kur'ân, 'ezelî'dir, zaman ve mekân üstüdür.

(2) Kur'ân'ı vahyeden Zât-ı Zülcelâl, bütün insanları aynı fıtrat üzere yaratmıştır. Ki, Kur'ân "fıtrat-ı selîme cihetiyle musaddaktır. Eğer bir arıza ve bir maraz olmazsa; her bir fıtrat-ı selîme onu tasdik eder. Çünkü, itmi'nan-ı vicdan ve istirahat-ı kalb, onun envarıyla olur."[30]

(3) Muhammed-i Arabî, Kur'ân'a muhatap ve 'ism-i A'zama mazhar' bir 'hâtemü'l-enbiyâ' olarak 'ekmel-i küll'dür. İnsanlığın gerek düşünüş, gerek yaşayış, gerek ahlâk açısından erişebileceği nihaî kemal noktasını o temsil etmektedir.[31]

(4) "Hilkat-ı âlemde maksud-u bizzat ve galib-i mutlak, yalnız hüsün ve hayır ve hak ve kemaldir."[32] Dolayısıyla, "nev-i beşer, şer ve kubh ve bâtılı, zahmetsiz, yani bi selameti'l-emr hazmedemeyecektir. Hem de hikmet-i ilâhiyye müsaade etmeyecektir."[33]

Bu referans sistemi dâhilinde Risale-i Nur'un sunduğu yaklaşım, kendisini yanında veya karşısında olmak sûretinde modernite ile tanımlayan bir yaklaşım değildir. Bilakis, Asr-ı Saadeti merkeze alarak gelişen ve 'sahabe mesleği' veya 'veraset-i nübüvvet' ifadelerinde karşılığını bulan bir yaklaşımdır. Zira, Kelâm-ı Ezelî olarak Kur'an, bütün zamanlara hitap etmektedir. 'Ekmel-i küll' olarak Muhammed-i Arabî (a.s.m.) Kur'an'ın nasıl hayata tatbik olunacağını göstermektedir. Muhammed-i Arabî'ye muhatabiyetin aslını ve usulünü gösteren ise, Kur'anî ve nebevî geleneğin taşıyıcıları olarak sahabilerdir. Ve selef-i sâlihîn, İslâm'ın 'cadde-i kübra'sını sahabilerin anlayış ve yaşayışına bakarak inşa etmişlerdir. Dolayısıyla, bu referans sisteminin korunduğu asırlar, Said Nursî'nin nazarında, 'mazi' sınıfına dâhil değildir. İslâmlar içinde mazi, 'Hicrî beşinci asırdan sonra-

26 *Muhakemat*, s. 33.

27 Bkz. *Sözler*, s. 120.

28 aynı yer.

29 Bkz. *Sözler*, s. 249.

30 Bkz. *Mektubat*, s. 174.

31 Bkz. *Muhakemat*, s. 35; ayrıca bkz. *Sözler*, "Ondokuzuncu Söz," s. 219-27, "Otuzbirinci Söz," s. 524-51; *Mektubat*, ss. 174-8; *Mesnevî-i Nûriye*, s. 224.

32 Bkz. *Muhakemat*, s. 35; Bediüzzaman Said Nursî, *Hutbe-i Şâmiye*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 41-48 ile karş.

33 *Muhakemat*, s. 35; *Hutbe-i Şâmiye*, s. 48.

sı'dır. İslâmî referans sisteminin korunduğu asırlar ise, Said Nursî'nin çevrimsel zaman anlayışını hatırda tutarsak, mazi değil, istikbaldir; arkamızda değil, önümüzde durmaktadır. Zira:

> "Zaman hatt-ı müstakîm üzerine hareket etmiyor ki, mebde ve müntehâsı birbirinden uzaklaşsın. Belki küre-i arzın hareketi gibi bir daire içinde dönüyor. Bazan terakki içinde yaz ve bahar mevsimi gösterir. Bazan tedennî içinde kış ve fırtına mevsimini gösterir. Her kıştan sonra bir bahar, her geceden sonra bir sabah olduğu gibi, nev-i beşerin dahi bir sabahı, bir baharı olacak inşaallah. Hakikat-i İslâmiyenin güneşiyle, sulh-u umumî dairesinde hakikî medeniyeti görmeyi rahmet-i ilâhiyeden bekleyebilirsiniz."[34]

Bediüzzaman'ın Bütünlük Arayışı

Said Nursî'nin İslâm tarihinde zaman içinde vukua gelen bir 'büyük bölünme'ye karşı bir 'büyük birleştirme'yi hedeflediği rahatlıkla söylenebilir. Esasında, bu 'birleştirme' çabası Eski Said devrinden itibaren onun öncelikli endişesi olmuştur.[35] Nitekim, Eski Said'in mektep-tekke-medresenin imtizac ettiği bir yapı olarak tasarladığı ve 1907'den itibaren tahakkukuna çalıştığı Medresetü'z-Zehra projesi, son tahlilde, bu bütünleştirme arayışının bir tezahürüdür.[36] Aynı şekilde, Risale-i Nur'la kemale eren yolda metodik bir ön-çalışma hükmündeki *Muhakemat* (1911), baştan sona, bir bütünlük arayışını yansıtmakta; yaşanan çözülmenin nedenlerini tahlil ile birlikte, bu çözülmeye çözüm olarak metodik bir arayışı temsil etmektedir. 1918-22 arasında yazılan *Mesnevî-i Nûriye* ise, bu arayışın daha ileri bir aşamasını temsil eder. Bu bakımdan, 1926'da telifine başlanan Risale-i Nur'daki bütünlük teşebbüsünün yirmi, hatta otuz yıllık bir mazisi ve arkaplanı vardır.

Bu bütünleştirici yaklaşımın en kritik unsurunu ise, kalb-akıl bütünlüğü oluşturur. Akıl ile kalb arasında tarih içinde meydana gelen ayrışma, bir tarafta kalbe ve enfüse dönük bir disiplin olarak tasavvufun aklı ve âfâkı geri plana itmesini, öte tarafta aklı önceleyen disiplinler olarak felsefe ve kelamın kalbî ve enfüsî derinlikten mahrumiyetini getirmiş, hatta daha da ötesi, vahye tâbi düşünüşün bir

34 *Hutbe-i Şâmiye*, s. 43.

35 Bediüzzaman Said Nursî'nin bu bütünlük arayışının izlerine ilk gençlik yıllarında dahi rastlanır. Belirtildiğine göre, Ağrı-Doğubeyazıt'ta Şeyh Mehmed Celâlî Efendi'nin medresesine dâhil olan genç Said'e, hocası, hangi bilim dalının mizacına, fıtratına daha uygun geldiğini sorar. Genç Said'in cevabı şu şekildedir: "Bu ilimleri birbirinden tefrik edemiyorum. Ya hepsini biliyorum, veyahut hiçbirisini bilmiyorum." Bkz. *Bediüzzaman Said Nursî—hayatı, Mesleki, Tercüme-i Hali*, s. 34, Badıllı, *a.g.e.*, c. 1, s. 92.

36 Osmanlı imparatorluğunun son döneminde üç ana eğitim müessesesi mevcuttu: kevnî ilimlerin tahsil olunduğu bir kurum olarak mektep, İslâmî ilimlerin tahsil olunduğu bir kurum olarak medrese, enfüsî ve bâtınî marifetin edinildiği bir kurum olarak tekke... Bediüzzaman Said Nursî, Medresetü'z-Zehra projesi ile, birbirinden kopuk haldeki bu üç kurumun tek potada buluşturulduğu bir eğitim verilmesini hedefliyordu. Bkz. *Münazarat*, ss. 126-32, Şükran Vahide, *The Author of the Risale-i Nur: Bediuzzaman Said Nursi* (Sözler Publications, İstanbul, 1992), s. 43-45.

ifadesi olarak kelamın istikameti korumasına mukabil, Müslüman filozofların sapmalar yaşamalarına sebebiyet vermiştir.

"İman, cüz'î iradenin sarfından sonra kalbe ilka edilen bir nurdur" şeklindeki, Sadeddin Taftazânî'den ödünç alınan iman formülasyonu,[37] Said Nursî'nin akıl-kalb imtizacını nasıl sağladığının önemli göstergelerinden biridir.

Buna göre, bir tarafta 'cüz'î iradenin sarfı' vardır, ama öte yandan iş kalbde bitmektedir. Bu noktada, bilginin kalbî kaynakları olarak keşf ve şuhuda dayanan tasavvuf, kaçınılmaz olarak subjektif gerçeklik düzeyinde kalmakta; söyledikleri, doğru bile olsa, hakikatin objektif kriterleri olarak delil ve bürhana dayanmadığı için, tasavvuf bu doğruları genel geçer hale getirememekte; 'hususî bir yol' olarak kalmaktadır. Öte yandan, 'mahall-i iman' ve 'âyine-i Samed' olan kalbin keşf ve ilhamına sırtını dönmüş bir akıl vehim ve zan üretmektedir; yakîn değil. Bu yüzden, 'kalbsiz akıl' erbabı ya bu zan ve vehmin peşine düşüp sapacak, yahut iman esaslarına ancak 'takliden' inanacaktır. Said Nursî'ye göre, haşir gibi Kur'ân'ın kâinatı şahit göstererek bildirdiği bir hakikate kâinatı Kur'ânî bir nazarla okumaya kendi metodu elverişli olmadığı için ancak 'takliden' inanan bir deha olarak İbn Sinâ'yı 'âmî bir mü'min' derecesinde bırakan noktadır bu. Zira, tahkiksiz âmî bir mü'min de aynı hakikate 'takliden' inanmaktadır zaten.[38] Özetle: "Nur-u akıl kalbden gelir. Ziya-yı kalbsiz olmaz nur-u fikir münevver. O nur ile bu ziya mezcolmazsa, zulmettir; zulüm ve cehli fışkırır. ... Ger fikret-i beyzâda süveyda-i kalb olmazsa, halita-i dimağî ilim ve basiret olmaz. Kalbsiz akıl olamaz."[39] Akılsız kalb ise, hakikati ancak 'subjektif' düzeyde kavrayabilir, hakikatin kavranması için objektif ve genel geçer bir formül getiremez.[40] Bu durumda hakikat dava ve iddia olarak kalır; 'dava içinde bürhan' sunulamaz. Müellifinin belirttiğine göre, Risale-i Nur, Kur'ân'ın dersi ve irşadıyla akıl-kalb ittifakıyla gittiği için hem ehl-i tasavvufun akıl gözünü kapadığı yerlerde ve makamlarda

37 *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 44.

38 Bu bütünlüğü kuramamanın sonucu, 'fizik-metafizik' ayrımı ekseninde gelişen bir çifte-gerçeklik anlayışı olmuştur—bir tarafta düşünce-akıl-nesnel gerçeklik, öte tarafta iman-kalb-öznel gerçeklik suretinde bir çifte gerçeklik anlayışı...

39 Bkz. *Sözler*, s. 658; karş. *Mektubat*, s. 443: "Nur-u fikir, ziya-yı kalb ile ışıklanıp mezcolmazsa, zulmettir, zulüm fışkırır. . ."
Ziya, bizatihî ışığın kendisidir, doğrudan doğruya kaynağından gelen ışığı ifade eder. *Nur* ise, yansıyan ışığı ifade eder. Meselâ, Güneşin ışığı ziya, Ayın ışığı nur'dur. Kur'an-ı Hakîm'de, Yûnus sûresinin 5. âyeti, ziya'yı Güneşe, nur'u ise Ay'a atfederek, bu iki kelime arasındaki nüansı berrak biçimde gösterir. Ayrıca, bkz. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Dar-al Andalus, Gibraltar, 1980), Kur'ân, 10:5 ayetinin açıklaması. Risale-i Nur'u Türkçesinden okuyanların büyük bir kısmının, onun İngilizce çevirilerinde iki kelime için de 'light' karşılığının uygun bulunmasıyla hepten kaybolan bu ziya-nur nüansının henüz farkında olmadıkları görülmektedir. Bu sembolik dil kavrandığında herşeyin yerli yerine oturmasına karşılık, bu dil doğru kavranamadığında, Bediüzzaman'ı modern anlayışa eklemleyen bağdaştırmacı yaklaşımlar da, bu yaklaşımlar üzerinden bizzat Bediüzzaman'ı 'rasyonalist' ve 'modernist' bir kutba yerleştiren haksız değerlendirmeler de sâdır olabilmektedir.

40 Örnek olarak bkz. *Mesnevî-i Nûriye*, s. 229 ve 233; *Mektubat*, "Onsekizinci Mektub," ss. 74-80, *Sözler*, "Yirmidördüncü Söz," "İkinci Dal," ss. 311-6.

gözü açık olarak gezmekte,[41] hem de İbn Sina, Fârâbî gibi dâhilerin içinde boğulduğu madde onun ayağını dahi ıslatamamaktadır.[42]

Kur'anî 'akleden kalb' (*kulûbun ya'kilûne bihâ*) ifadesinin[43] bir yansıması hükmündeki bu akıl-kalb ittifakının yansıdığı en kritik zemin ise, vahiy-kâinat bütünlüğüdür. Risale-i Nur'da vurgulandığı üzere, Kur'an 'bütün isimlerin mertebe-i âzamından gelen' bir Kitab-ı Ezelî olduğu gibi, kâinat da 'mücessem bir kitab-ı Sübhânî ve cismânî bir Kur'an-ı Rabbânî'dir.[44] Kur'an Cenab-ı Hakkın 'kelam' sıfatıyla bir konuşması olduğu gibi, kâinat da O'nun 'irade' sıfatıyla bir konuşmasıdır. Kur'an ve kâinat, ayrılmaz bir bütün hükmündedir. Kur'an kâinata bakış noktasında insana bir metod önerir. Akıl bu metotla kâinata baktığında 'marifet-i Sâni'e ulaşacak, yani Kur'an'ın bildirdiği hakikatlerin doğruluğunu anlayacaktır. Diğer bir deyişle, Kur'an kâinata doğru biçimde bakmanın usulünü gösteren bir rehberdir; kâinat ise, Kur'an'ın bildirdiği hükümlerin doğruluğunun delili ve şahididir. Vahye kâinatsız bir bakış, vahiyle gelen hakikatlere bürhansız, tahkiksiz ve dolayısıyla taklidî bir teslimiyet sonucuna yol açmakta; kâinata vahiysiz bakış ise, vehme ve zanna kapı açmaktadır. Kâinata Kur'anî bir nazarla bakıldığında ise, Kur'an'ın söyledikleri ile kâinatın gösterdikleri arasındaki tutarlılık ve bütünlük kavranarak[45] tahkikî bir imana, bir yakîn haline ulaşılacaktır.

Kalb-akıl ittifakı ile vahiy-kâinat bütünlüğünü kurduğunda, insan, kaçınılmaz olarak tedvinî şeriatı tekvinî şeriat ile buluşturur. Zira, kâinat kimin eseri ve sanatı ise, Kur'an dahi O'nun kelâmıdır. Kur'an'a kâinatsız muhatabiyet çabası düşünsel düzeyde 'taklid'i ve 'taassub'u doğurduğu gibi, pratik hayatta âdetullaha riayetsizliği getirmiş ve bu da Müslümanların gerileyip 'dünya rahatından mahrumiyeti'ne sebebiyet vermiştir. Kâinata Kur'an'sız muhatabiyet çabası ise düşünsel düzeyde şüphe, zan ve hatta inkârı getirdiği gibi, pratik hayatta ecnebileri keyfîliğe ve eşyayı keyfince istimal tavrına sevkedip 'ahiret saadetinden mahrumiyet'lerini netice vermiştir. Müslümanların geri kalmışlığının ardında tedvinî şeriatın tekvinî şeriatsız kavranışı; modernitenin maddeten terakkiye rağmen getirdiği insanî mutsuzluk ve ahlâkî çöküşün ardında ise insana tekvinî şeriatı ('âdetullah'ı) bildiren kâinatın tedvinî şeriatsız kavranışı vardır. İki şeriat buluştuğunda, her iki sorun da çözüme kavuşacaktır. Said Nursî'nin 'vicdanın ziyası' olarak ulûm-u diniye ile 'aklın nuru' olarak 'fünûn-u medeniye'nin imtizacı yönündeki vurgusu da bu bağlamda okunmalıdır.[46]

41 Bkz. *Mesnevî-i Nûriye*, s. 7.

42 Bkz. *Sözler*, s. 511.

43 Bkz. Kur'ân, 22/46.

44 Bkz. *Şualar*, s. 117.

45 Bkz. *Sözler*, s. 358: ". . . Akıl ise, sana ittibaı emreder. Çünkü, bütün dediğin mâkuldür. Fakat akıl kendi başıyla ona yetişemez."

46 Said Nursî, bu noktada şöyle demektedir: "Vicdanın *ziya*sı ulûm-u diniyedir; aklın *nur*u fünûn-u medeniyedir. İkisinin imtizacıyla hakikat tecelli eder" (bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *İçtimâî Reçeteler*, II, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1990, s. 81. Bu bahis, 'ziya' ile 'nur' arasındaki yukarıda vur-

Bu bütüncül yaklaşımın bir diğer veçhesini ise, zaman içinde dayandığı imanî referanstan ayrık biçimde ele alınır hale gelen bildiğimiz fıkıh ile akidenin buluşturulması çabası teşkil eder. Bu çabanın üç veçhesinden söz edebiliriz. Birincisi, fıkhın ona dayanarak hüküm istinbat ettiği Kur'an'la irtibatının yeniden kurulmasıdır. İkincisi, fıkhın sünnet-i seniyye ile irtibatının yeniden kurulmasıdır. Kur'an ve sünnet, muamelata dair her bir hükmünü, bidayetinde veya nihayetinde bir esmâ-i hüsnâya istinad ettirmekte;[47] esmâ-i hüsnâyı ise kâinatın şahitliğinde öğretmektedir. Bu bakımdan, bu irtibat kurulduğunda, öz ve kabuk, asl ve fer', gövde ve dallar bir bütün olarak kavranacaktır. Şer'î hükümler ruhsuz birer kanun maddesi gibi algılanmaktan çıkıp, içlerinde 'esmâ-i hüsnânın cilvelerini intişar' ettirmeleri dolayısıyla, kâinatın ve insanın varoluş amacına denk düşen ruhlu ve hakikatlı birer esasa dönüşeceklerdir. Zaten, gerçek keyfiyetleri de budur. Şems sûresinin bir tefsiri olarak 'hikmet-i âlemin tılsımını ve hilkat-i insanın muammasını ve hakikat-ı salâtın rumuzunu' bir bütün halinde ortaya koyan "Onbirinci Söz," Said Nursî'nin fıkhı akide ile buluşturma noktasında kurduğu insicamın en güçlü örneklerinden biridir. "Otuzuncu Lem'a," bu insicamın bir başka güçlü örneğidir.

Bir bütün olarak Risale-i Nur, ulemanın yüzlerce yıl üzerinde yoğunlaşarak kodifiye ettiği fıkhın 'fıkhu'l-ekber olan esasat-ı imaniye'[48] ile bağını kurarak, İslâm ile imanı da buluşturmaktadır.[49] Risale-i Nur'daki bu buluşturmayı, başka hiçbir şey, şu İslâmiyet tarifi kadar net biçimde özetleyemez: "Sâni-i mevcudat ve sahib-i kâinat ve Rabbü'l-âlemîn olan Hâkim–i Ezel ve ebedin marziyyat-ı Rabbâniyyesi olan İslâmiyet..."[50]

İslâm ile imanın buluşması, Müslüman aklı ve Müslüman hayatı önündeki 'sekülerizasyon' tehlikesini bertaraf ettiği için, son derece önemlidir. Bölünmez bir bütün teşkil ettikleri halde İslâm ile imanın ayrıştırılması, iki tür insan tipini ortaya çıkarmıştır. Bu zümrelerden ilki, İslâmiyet'i ve şeriatı hayat-ı içtimaiye-i beşeriye açısından, özellikle de ülkelerinin refah ve mutluluğu açısından önemli ve anlamlı görmektedir ve 'o noktada müslüman'dır, ama zihninde ve dünyasında iman esaslarının yeri yoktur. Onun İslâm'a olan taraftarlığı ontolojik düzlemde değil, pratik düzlemdedir, pragmatik düşünce ve kaygılardan dolayıdır.

guladığımız nüansın kavranmamasından dolayı olsa gerek, Risale-i Nur dairesindeki insanlar tarafından yanlış anlaşılan bahislerin başında gelmektedir. Oysa, yukarıda sözünü ettiğimiz nüans uyarınca, bu bahisten Said Nursî'nin 'bilim ile dini eşit düzlemde gördüğü' şeklinde bir yorumun çıkarılması imkânsızdır. Zira, ziya doğrudan güneşten gelen ışık, nur güneşin aydan yansıyan ışığı olarak tanımlandığına göre; ziya nur'dan üstün olduğu gibi, Said Nursî'nin zihninde, din bilimden, dinî ilimler modern bilimden, vicdan da akıldan üstündür.

47 Bkz. *Sözler*, s. 335: "Şeriat ve sünnet-i seniyyenin ahkâmları içinde cilveleri intişar eden Esmâ-i Hüsnânın her bir isminin feyz-i tecellisine bir mazhar-ı câmi' olmaya çalış..."

48 Bediüzzaman Said Nursî, *Barla Lâhikası*, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1987, s. 147.

49 Bkz. *Kastamonu Lâhikası*, s. 147; karş. *Mektubat*, s. 31. Bediüzzaman'ın iman-İslâm nüansına dair tahlili, İmam Gazzâlî'nin aynı konudaki açıklamalarıyla paralellik arzetmektedir. Bkz. İmam Gazzâlî, *Ihyâu Ulûmi'd-dîn*, çev. Ali Arslan, Merve Basım, İstanbul, 1998, c. 1, s. 357-369.

50 *Sözler*, s. 544.

Said Nursî'nin 'müslim-i gayrimü'min' olarak tarif ettiği bu zümre, din ve şeriatı dünyevî amaçları açısından 'fonksiyonel' bir 'enstrüman' olarak algılamakta; ve dini araçsallaştırarak dünyevîleştirme riskine yol açmaktadır. Madalyonun öbür yüzünde ise, 'Frenk usulüne ve medeniyet namı altında bid'akârâne ve şeriat-şikenâne cereyanlara taraftar olduğu halde Allah'a, ahirete, peygambere imanı da taşıyan ve kendini de mü'min bilen,' bu bakımdan 'gayrimüslim mü'min' diye tanımlanmaya liyakat kesbeden zümre vardır. Burada ise, zaten seküler bir hayat sözkonusudur; iman, olsa olsa, arabanın arkasındaki yedek lastik misali, zor durumlarda başvurulan bir stepne durumundadır. Oysa, iman ve İslâm bir bütündür ve bütün olarak kavranmalıdır. "İmansız İslâmiyet sebeb-i necat olmadığı gibi, bilerek İslâmiyetsiz iman dahi dayanamıyor, belki necat veremiyor."[51]

Said Nursî'nin İslâmî düşünce ve hayat geleneği içinde, Asr-ı Saadete atıfla yeniden kurmaya çalıştığı bu bütünlüğün başkaca vecihleri de vardır. Sözgelimi, Risale-i Nur'un bir 'tefsir' olarak aynı zamanda otobiyografik bir muhteva taşıması, bu bağlamda, din ile hayatı buluşturmanın, soyut bir entelektüel düzlemde değil de hayatın içinde Kur'an'a muhatap olmanın bir sonucudur. Risale-i Nur'un kimi bahisleri ağır ve yoğun bir kavramsal muhteva taşırken kimi bahislerinin neredeyse 'şiirsel' bir muhteva taşıması da, onun insanı ne yalnız aklı, ne yalnız duyguları ile değil, bir bütün olarak, 'gerçek haliyle' kavrayışının bir sonucu olarak yorumlanmalıdır.

Özetle, Said Nursî'nin, İslâmî gelenekte tesbit ettiği 'büyük bölünme'nin parçalanmış unsurlarını yeniden birleştirmeye muktedir olduğu görülmektedir. Geçmiş asırlarda Gazzâlî, İbn Arabî, Suhreverdî, Şah Veliyyullah gibi isimler de böylesi bir bütünlüğü hedeflemişlerdir. Ancak, Gazzâlî'nin son kertede ibreyi tarikat yönüne ağdırdığı, İbn Arabî'nin bütünlük arayışının elitist ve hususî kaldığı, Suhreverdî'nin çabasına hakim rengini felsefenin verdiği, Şah Veliyyullah'ta ise fıkhın öne çıktığı söylenebilir. Bütün bu isimlerin bir dereceye kadar muvaffak olduklarını gözardı etmeden, ve Said Nursî'nin eserinin bu çabaların da içinde yer aldığı İslâmî düşünce mirası üzerinde, dolayısıyla bütün bu isimlerden ve eserlerinden beslenerek yükseldiği gerçeğini de atlamadan, Risale-i Nur'un İslâm düşüncesinde —özellikle de kaybolan bütünlüğün yeniden tesisi noktasında— bir 'ilerleme'yi temsil ettiği sonucuna ulaşılabilir.

Ciddi bir iç-tutarlılık taşıyan bu yaklaşım, moderniteyi kabul ile dininden taviz veya moderniteyi red ile izmihlal gibi bir ikilemle yüzyüze kaldığı düşünülen İslâmî miras için, müthiş bir açılım sunmaktadır.

Bu bütünlük arayışı Risale-i Nur'un esmâ-i hüsnâ sistematiği açısından irdelendiğinde ise, entelektüel, irfanî, sosyolojik ve psikolojik tazammunlarıyla birlikte, karşımıza bir ontolojik şaheser çıkmaktadır.

51 Bkz. *Barla Lâhikası*, s. 191; ayrıca bkz. *Mektubat*, s. 31.

Bediüzzaman'da Esmâ-i Hüsnâ Sistematiği

Risale-i Nur'un bütünlük arayışının en temel unsurlarından birini esmâ-i hüsnâ teşkil eder. Hatta, Risale-i Nur'un kâinatın ve insanın yaratılışına ontolojik düzlemde getirdiği açıklamayı hatırlarsak, esmâ-i hüsnâ sistematiğinin, onun kurmaya çalıştığı bütünlüğün en temel unsuru olduğu dahi söylenebilir.

Risale-i Nur'un, özellikle de "Yirmidördüncü Söz"ün vurguladığı üzere, insan esmâ-i hüsnâ noktasında paradoksal bir durumla karşı karşıyadır. Bir yanda esmâ-i hüsnânın her biri diğerini gerektirmekte; dolayısıyla varoluşun tam ve sahih bir resmine ulaşmak için Cenab-ı Hakkı bütün isimleriyle tanımak icap etmektedir. Ama öte taraftan, insan, 'çendan bütün esmâya mazhar' olmakla birlikte, ancak o esmânın tenevvüü ve derecelenmesi ile esmâ-i hüsnâyı kavramaktadır. Bir 'geçiş devresi' veya bir 'berzah' olarak bu, zorunludur; ama, bu geçiş sürecinin veya bu berzahın uzunluğu oranında bütüne ulaşma imkânı zayıflamakta; ayrıca, bir ismin aynasında sair esmâ-i hüsnayı okumak yerine, o ismi sair isimlere perde yapma gibi riskler de ortada durmaktadır. Oysa, insan "her bir ismin cilvesinden sair esmâya intikal etmezse, zarar eder. Meselâ, Kadîr ve Hâlık isminin eserini görse, Alîm ismini görmezse gaflet ve tabiat dalâletine düşebilir."[52]

İnsanlık tarihine rengini veren fikir ve yaklaşım farklılıkları, işte, en temelde esmâ-i hüsnâyı bir bütün olarak kavrayamamaktan dolayıdır. Gerçi insan bütün esmâya mazhardır, ama bir ismin cüz'î bir mertebesiyle yetinmek veya bir isimle yetinmek yüzünden bu 'bütün'e ulaşılamadığında tablo netleşmediği için ihtilaf ve ayrışmalar baş göstermektedir. Ehl-i fikir ve nazar, bundan dolayı, her biri kat'î bürhan ile hak telâkki ettikleri efkârlarında, birbirine mütenakız bir surette hakikati görüp göstermektedir. Güneş ışığı gibi bütün renkleri içeren hakikat, çok renklere girmektedir.

"Yirmidördüncü Söz"ün "İkinci Dal"ında hakikate giden yolları üç ana başlık altında ele alırken, güneşın yedi rengi havi ışığını yalnız bir rengiyle yansıtan çiçek, güneş ışığını ay gibi bir cisme yansıdığı şekliyle alan katre, ve doğrudan doğruya güneşe muhatap olan reşha sembolizmi içinde, 'hakikate çabuk giden' yol olarak 'veraset-i nübüvvet'i işaretler Said Nursî. Hakikate giden en kısa, çabuk, selametli ve küllî yol, budur. Zira Kur'an, 'İsm-i A'zamdan ve her ismin azamlık mertebesinden gelmiş'tir. "Bütün âlemlerin Rabbi itibarıyla Allah'ın kelamıdır. Bütün mevcudatın ilahı unvanıyla Allah'ın fermanıdır."[53] Kur'an'ı beşeriyete tebliğ eden Resûl-i Ekrem aleyhissalâtu vesselam ise, hâtemü'l-enbiyâ olarak 'bütün isimlerin mertebe-i azamlarının mazharı'dır.[54] İşte, 'hakikatin çok renklere girmesi,' veya 'hak telâkki edilen fikirler arasındaki çelişki ve çatışma,' esmâ-i hüsnâya bir bütün olarak, 'mertebe-i azamında'[55] muhatap olamamaktan kaynaklanmakta-

52 Bkz. *Sözler*, s. 309.

53 Bkz. *Sözler*, s. 120.

54 Bkz. *Sözler*, s. 311.

55 Risale-i Nur'un 'esmâ sistematiği' bağlamında çalıştığı bir anahtar kavram, 'ism-i Azam'dır. İsm-i

dır. Veraset-i Ahmediye aleyhissalâtu vesselam ile Kadîr ve Muhyî gibi isimlerin mertebe-i uzmâsına erişen insanın gece ve gündüz, kış ve bahar derecesinde kolay gördüğü haşir ve kıyamet hakikatini başkalarının reddi veya taklidî olarak kabulü, bu noktadandır.

Haşir Risalesi, Said Nursî'nin mektuplarında, 'veraset-i nübüvvet' ile esmâ-i hüsnâya küllî bir muhatabiyetin getirdiği sonuçların parlak bir örneği olarak zikredilir. Metodunu Allah'ın her bahar 'ölümünden sonra arzı diriltişi'ni haşre delil olarak gösteren Kur'an âyetinden (30:50) alan bu risale, "Madem dünya var, elbette ahiret var" ve "Madem Allah var, elbette ahiret var"[56] gibi iki önerme temelinde haşri isbat cihetine gitmektedir: İçinde yaşadığımız dünya, bir Yaratıcının varlığını bildirip, O'nu isim ve sıfatlarıyla tarif etmektedir. Ve bu esmâ-i hüsnânın her biri, haşri gerektirmektedir![57]

Esmâ-i hüsnâyı bir bütün olarak kavramada Kur'an'ın önemine birçok risalede değinen Said Nursî, Kur'an'dan hareketle, bir esmâ sistematiği kurar. Bu sistemin en temel üç unsuru (a) ulûhiyet ve rububiyet, (b) vahidiyet ve ehadiyet, (c) celâl ve cemal'dir. Esmâ-i hüsnânın Zât-ı Zülcelâl'e bakan veçhesinde ulûhiyet-vahidiyet-celâl, eşyaya bakan veçhesinde ise rububiyet-ehadiyet-cemal ön planda gözükür. Üç kategorinin birbirine bakan unsurları arasındaki karşılıklı ilişkiye sadece dikkat çekmekle yetinip, belirttiğimiz üç temel unsuru kısaca irdelememiz gerekirse:

• Ulûhiyet 'saltanat'a, rububiyet ise 'icraat'a bakar. Diğer bir deyişle, "Eşyayı yaratan O'dur" diyerek Allah'ın ulûhiyetini tasdik eden biri, eşyanın birbiriyle olan ilişkisini O'ndan gayrısına veriyorsa, yani eşyanın 'terbiye ve idaresi'ni O'ndan başkasına mal ediyorsa, tevhid tamamlanmamış, kâinata bakışta 'şirk' sûretinde tezahür eden risk tam olarak aşılmamış demektir. Bu bakımdan, Allah'ın ulûhiyetine tam bir iman, O'nun rububiyetini kavramayı; eşya kadar, eşya arasındaki karşılıklı ilişkiyi de O'na tevdi ve teslim etmeyi gerektirmektedir.[58] Hem, eşyanın terbiye ve idaresi O'na tevdi olunmadığında, yani 'derece-i rububiyette hakikî bir hâkimiyet-i mutlaka'[59] kavranmadığında, gerçekte uluhiyet hakikatı da sallantıda kalmaktadır.

Azamın gizliliğine dair hadise istinaden, "Hakikî ism-i azam gizlidir, havassa bildirilir" diyen Said Nursî, öte taraftan, "Fakat her ismin de azamî bir mertebesi var ki, o mertebe ism-i azam hükmüne geçiyor" demektedir. Bkz. *Barla Lâhikası*, s. 175. Risale-i Nur'un bütününden, özelde 'Esmâ-i Sitte Risalesi'nden (Otuzuncu Lem'a) hareketle, Said Nursî'nin 'mertebe-i azam' ile bir ismi bütün isimleri tazammun eden bir küllî olarak kavramayı kastettiği anlaşılmaktadır.

56 Bkz. *Sözler*, s. 78.

57 Bu noktada, "Otuzuncu Lem'a"ya dikkat çekmek gerekiyor. Her bir bahsi bir ism-i azama tahsis edilen "Otuzuncu Lem'a"da, meselâ İslâm'ın temizlik emrinin Kuddûs ismiyle, israfsızlık ve iktisadın Adl ismiyle, hikmetli hareketin Hakem ismiyle açıklanması; Ferd, Hayy ve Kayyûm isimleri ele alınırken de tahlilin erkân-ı imaniye ve İslâmiyeye uzanması manidardır.

58 Bkz. *Mektubat*, s. 206.

59 *Lem'alar*, s. 294.

• Bütün kâinatı yaratanın birliği anlamındaki vahidiyetin, 'Bir Olan'ı çok isimleriyle tanımanın ifadesi olup bir şeyde bütün isimleri görmeyi gerektiren ehadiyet ile tamamlanması gerekmektedir. Zira, salt vahidiyette kalındığında, akıl bütün kâinatı hayal ve tasavvur ederken boğulabilir. Onun için, her bir şeyde Cenab-ı Hakkın esma ve sıfatını okuyabilmenin; cüz olanı küllîleştirebilmenin; birşeye bakıp bütün kâinatın Sâniini umum esmâsıyla tanıyabilmenin ifadesi olan ehadiyetin kavranması icab etmektedir.[60]

• Allah, hem celâlî, hem de cemalî sıfatların sahibidir; hem zülcelâl, hem de zülcemaldir. Bir yanda Rahmân, Rahîm, Rezzak, Kerîm, Muhsin, Hannân, Latîf, Cemîl, Ganiyy, Halîm, Vedûd gibi cemalî isimleri; diğer yanda Azîz, Celîl, Kadîr, Cebbar, Kahhar, Sübhân, Azîm, Zü'ntikâm gibi celâlî isimleri vardır. Allah'ı 'en güzel isimler O'nun olan' olarak tanımak, işte tüm bu isim ve sıfatlarıyla; yani, hem celâlî, hem de cemalî isim ve sıfatlarıyla birden tanımakla mümkün olmaktadır. İnsan, onu bu şekilde tanıma; ve kendi hayatında da bu isimlerin bütünlük ve dengesini temin etme durumundadır. Ki, Cenab-ı Hakkın esmâ ve sıfatının kemal ve kibriyasını kavramak, ancak celâl-cemal bütünlüğü içinde mümkün olmaktadır.[61]

Bediüzzaman Said Nursî'de Denge Paradigması

Kâinatın varoluşuna 'şuunat-ı ilâhiye' bağlamında getirdiği açıklamanın temelinde esmâ-i hüsnâya dayalı bir vizyon sunan Said Nursî, Risale-i Nur'daki bu ontolojik inşanın kaynağı olarak, doğrudan doğruya Kur'an'a atıfta bulunur.

Said Nursî'nin Kur'an'a olan söz konusu atfının dikkatle kavranması gerekmektedir. Zira, Eski Said, ciddi bir kitabî birikime sahiptir. Ancak, bizatihî kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere, bilginin kaynağına ve hakikatin keşfine dair metodik bir arayış içindeyken[62] karşısına çıkan yaklaşımların hiçbiri onu tek başına tatmin etmemiştir. Çünkü, kendisinin bütünlük arayışına dair analizimizi hatırlayacak olursak, bu yaklaşımların her birinin hakikati bir veya birkaç veçhesiyle kavradığını, hakikatin 'bütün'ünü kuşatamadığını görmüştür. İşte bu bütünlüğü ancak Kur'an'ın temin ve muhafaza ettiğini gördüğü içindir ki, Said Nursî metodik olarak 'Kur'an'da tevhid-i kıble' edecek; Eski Said'in bütün birikimini Kur'anî bir tefekkür içinde eritecektir.

Said Nursî'nin Kur'an'ı esmâ-i hüsnânın yahut hakikatin değişik renk ve veçhelerinin bütünlüğü itibarıyla nasıl değerlendirdiğini aşağıdaki cümleler net bir biçimde gösterir:

> "Kur'ân, bütün aksâm-ı tevhidin bütün meratibini bütün levazımatıyla muhafaza ederek beyan edip muvazenesini bozmamış, muhafaza etmiş. Hem bütün

60 Bkz. *Lem'alar*, "Ondördüncü Lem'a," "İkinci Makam, İkinci Sır," s. 89.

61 'Kemal' kavramı için bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *el-Mesneviyyu'l-Arabî*, s. 352.

62 Bkz. *Mektubat*, s. 265, 330-1, 413; *Lem'alar*, s. 225

hakâik-ı âliye-i ilâhiyyenin muvazenesini muhafaza etmiş; hem bütün esmâ-i hüsnânın iktiza ettikleri ahkâmları cem'etmiş, o ahkâmın tenasübünü muhafaza etmiş. Hem rububiyet ve uluhiyetin şuunatını kemal-i muvazene ile cem'etmiştir. İşte şu muhafaza ve muvazene ve cem, bir hâsiyettir. Kat'iyyen beşerin eserinde mevcut değil ve eâzım-ı insaniyenin netâic-i efkârında bulunmuyor. ... Evet, hakikat-ı mutlaka, mukayyed enzar ile ihata edilmez. Kur'ân gibi bir nazar-ı küllî lâzım ki, ihata etsin. Kur'ân'dan başka —çendan Kur'ân'dan da ders alıyorlar— fakat, hakikat-ı külliyenin, cüz'î zihniyle yalnız bir-iki tarafını tamamen görür, onunla meşgul olur, onda hapsolur. Ya ifrat veya tefrit ile hakâikın muvazenesini ihlal edip tenasübünü izale eder."[63]

Bu ifadeleri takip eden satırlarda Said Nursî Kur'an'ın bu muvazeneyi nasıl temin ettiğini bir dizi âyetle ortaya koyarken, 'mutasavvıfîn'e, 'ulema-i ilm-i kelam'a ve 'hükemâ-yı İşrâkiyyûn'a bu bağlamda eleştiri getirir. Ve bunu, derslerini Kur'an'dan alan insanlar olarak, onların hakikati bir ucundan yakaladıklarını gözardı etmeden yapar. Her biri, hakikati bir veya birkaç veçhesiyle görmüşlerdir. Ne ki, "her biri eliyle gördüğü cevheri, o hazinenin aslı ve mu'zamı itikad edip [sair hakikat arayıcılarından] işittiklerini o hazinenin zevâid ve teferruatı zanneder. O vakit hakâikın muvazenesi bozulur. Tenasüp de gider. Çok hakikatın rengi değişir. Hakikatın hakikî rengini görmek için te'vilata ve tekellüfata muztar kalır. Hatta, bazan inkâr ve ta'tile kadar giderler."[64]

Bu riskin aşılabilmesi için, Kur'an'a 'bütün isimlerin mertebe-i azamına mazhar' olan Resûl-i Ekrem aleyhissalâtu vesselamın muhatabiyet biçimiyle muhatap olunmalı; hakikati tüm veçheleriyle sunan 'sünnetin mizanıyla' tartmalı ve 'sünnet-i seniyyeye ittiba ederek' hakikatin mütenasip ve muvazeneli hakikî rengine ulaşılmalıdır.[65]

Kur'an'a muhatabiyette Resûl-i Ekrem aleyhissalâtu vesselamın vazgeçilmez örnek olduğuna birçok risalede değinen Said Nursî, onun 'Kur'an'ın tazammun ettiği bütün ahlâk-ı haseneyi câmi' olduğunu belirttiği bir risalede, Resûl-i Ekrem'in Kur'anî muvazene ve kemali kendi hayatında nasıl tezahür ve tebarüz ettirdiğini şöyle açıklayacaktır:

"...Nokta-i i'caz şudur ki: ahlâk-ı hasene çendan birbirine mübayin değil, fakat derece-i kemalde birbirine müzâhemet eder. Biri galebe çalsa öteki zaîfleşir. Meselâ, kemal-i hilm ile kemal-i şecaat; hem kemal-i tevazu ile kemal-i şehamet; hem kemal-i adaletle kemal-i merhamet ve mürüvvet; hem tam iktisad ve itidal ile tamam kerem ve sehavet; hem gayet vakar ile nihayet-i hayâ; hem gayet şefkat ile nihayetü'l-buğz-u fillah; hem gayet afüvv ile nihayet-i izzet-i nefs; hem gayet tevekkül ile nihayet-i ictihad gibi mecâmi-i ahlâk-ı mütezâhime, birden derece-i âliyede, bir zâtta ictimâı, müzâyakasız inkişafları mucizelerin mucizesidir."[66]

63 *Sözler*, s. 409.
64 aynı yer.
65 *a.g.e.*, s. 408-12.
66 *İçtimaî Reçeteler*, II, "Şuaat-ı Marifetü'n-Nebî," s. 233.

Said Nursî, buna binaen, Kur'an'ı ve Resûl-i Ekrem'i merkeze alan 'veraset-i nübüvvet' çizgisi dahilinde, bir denge ve kemal arayışıyla karşımıza çıkacaktır.

Aşağıdaki pasaj, bu denge ve kemal arayışının esmâ-i hüsnadan temellenen açılım ve uzantılarını ortaya koyan kuşatıcı bir örnek hükmündedir:

> "Cenab-ı Hakkın sıfat-ı ezeliye âleminde biri celâlî, diğeri cemalî iki türlü tecellisi vardır. Celâl ile cemalin sıfat-ı ef'al âleminde tecellisinden lütuf ve kahr, hüsün ve heybet tezahür eder. Ef'al âlemine tecelli edince, tahliye ile tahliye[67] (tezyin ve tenzih) doğar. Âsâr ve a'mâl aleminden âlem-i ahirete intiba edince; lütuf, cennet ve nur olarak; kahr da cehennem ve nar olarak tecelli eder. Sonra âlem-i zikre in'ikas edince, biri hamd, diğeri tesbih olmak üzere iki kısma ayrılır. Sonra âlem-i kelamda tecelli edince, kelamın emir ve nehye taksimine sebep olur. Sonra âlem-i irşada intikal edince; irşadı, tergib ve terhib, tebşir ve inzara taksim eder. Sonra vicdana tecelli edince, reca ve havf husule gelir. Sonra irşadın iktizasındandır ki, havf ile reca arasındaki muvazene devamla muhafaza edilsin ki, reca ile doğru yollara sülûk edilsin; havf ile de eğri yollara gidilmesin; ne Allah'ın rahmetinden me'yus, ne de azabından emin olunsun."[68]

Bu örnek, Risale-i Nur'un varoluşun sebeb-i hikmetini izah bâbında ontolojik düzlemde ortaya çıkan bir 'paradoks'u tazammunları ile birlikte nasıl çözüme kavuşturduğunu gösteren bir örnek metin olarak ele alınabilir. Bir yanda Zât-ı Vâhid-i Ehad'-in esmâ-i hüsnâsının ayrılmaz bütünlüğü, öte yanda bir 'halife' olarak insanın O'nu bütün isimleriyle tanıyabilmesi için esmâ-i hüsnânın mertebe ve dereceler içinde tenevvüü... Sözkonusu paradoks, budur. Risale-i Nur'da, işte bu paradoksun çözümü bâbında, celâl-cemal dengesi ile vahidiyet-ehadiyet dengesi, bireysel, sosyal ve siyasal tazammunları ile birlikte ortaya çıkmaktadır.[69]

Bu bağlamda en ziyade öne çıkan unsurlar şu başlıklar altında incelenebilir:

I. İfrat Ve Tefritin Ötesinde: Denge ve İtidal Arayışı

Celâl-cemal dengesi açısından bakıldığında, İslâm tarihinde bu 'denge' çizgisinin her iki tarafında kırılmalar görmek mümkündür. Kırılmanın bir tarafı 'cemalsiz bir celâl'i, diğer tarafı da 'celâlsiz bir cemal'i işaretler. Sapmanın celâl ucunda Haricîler, cemal ucunda İbâhiyye vardır.[70] İlk grup Kur'an ve sünneti tekçi ve

67 Türkçede, Arapçadaki üç ayrı h harfini (-ha, -hı ve -he) karşılayan tek bir –he bulunduğu için aynı şekilde yazdığımız bu iki kelimeden ilkinin eserin Arapça orijinalinde –ha harfiyle, ikincisinin ise –hı harfiyle yazıldığını hatırlatalım.

68 Bkz. *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 70.

69 İlâhî isimlerin güzelliğinin, yani 'esmâ'nın 'hüsnâ'lığının bu denge sayesinde ortaya çıktığını belirtelim. Zira, hüsn, 'muvazenet ve tenasübden nâşi' olur (*Muhakemat*, s. 27); nitekim 'hüsn-ü mücerred,' 'makasıd-ı şeriatın muvazenesinden hâsıl olmakta'dır (*Muhakemat*, s. 23).

70 Haricîler derken, yalnızca İslâm tarihinin bir dönemine damgasını vurmuş Havâric fırkalarını kastetmiyorum. Ondan ziyade, sair Müslümanları dışlayarak, keza Allah'ın helâl kıldığı bazı şeyleri de haram kılarak, 'gerçek İslâm'ı yalnızca kendilerinin temsil ettiğini iddia eden bütün grup veya hizipleri kastediyorum. 'İbâhiyye' ile de, Allah'ın haram kıldıklarını helâl kılarak, "everything goes" keyfîliğiyle, dini keyiflerince eğip bükmeye çalışan bütün akımları kastetmekteyim.

zâhirî bir yoruma tâbi tutmuş, İbâhiyye ise bâtınî bir sapma sergileyerek âyet ve hadisi buharlaştırmıştır. Çağımız açısından, kendisi dışındaki Müslümanları tekfire yatkın radikal akımlar cemalsiz celâl çizgisinin, İslâm'ı özellikle modernite-menşe'li gayriislâmî unsurlarla edilgen bir sûrette uzlaştırmaya çalışan akımlar ise celâlsiz cemal çizgisinin örnekleri olarak zikredilebilir.

Risale-i Nur ne radikalizm çizgisinde durmaktadır, ne de teslimiyetçi bir uzlaşmacılık çizgisinde. "Biz muhabbet fedaileriyiz"[71] diyen Said Nursî, aynı zamanda, "Zalimler için yaşasın cehennem"[72] diyen ve "Zaman gösterdi ki, cennet ucuz değil, cehennem lüzumsuz değil"[73] hükmünü serdeden kişidir. Risale-i Nur, bir yanda "Tekfire cür'et edenler, düşünsünler"[74] diyen ve "Bazan kelâm küfür görünür; fakat sahibi kâfir olamaz"[75] kaydını düşen; ama öte yanda 'Milletin kalb hastalığı zaaf-ı diyanettir"[76] tesbitinde bulunan, hâkim vaziyeti 'taklidî iman' diye tanımlayan ve bu halin şirke düşme riskine her daim açık olduğunu bildiren ve bu yüzden 'mevcut imandan istifade cihetine gitmeyen' bir insanın eseridir. "Herşeyin ifrat ve tefriti iyi değildir. İstikamet ise, hadd-i vasattır ki, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat onu ihtiyar etmiş" demektedir Said Nursî.[77]

II. Çoğul Düşünüş: Bir Hakikatin Çok Renkleri

Bir olan ve nihayetsiz esmâ ve sıfatı bulunan Zât-ı Zülcelâl'in Hak isminin bir cilvesi olarak Hakikat tektir, ama çok-veçhelidir. Diğer bir ifadeyle, çok-veçhelidir, ama tektir. Bu bağlamda Said Nursî 'tenevvü-ü esmâ' ve 'hakâik-i nisbiye' izahı paralelinde çoğul bir yaklaşım sergileyecek; ve bunu 'esmânın bölünmez bütünlüğü'nü ve hakâik-ı nisbiyenin menbaı olarak 'hakikat-ı mutlaka'yı gözardı etmeden yapacaktır.

Said Nursî'nin bu duruşu, Risale-i Nur'da değişik şekillerde tezahür eder. Risale-i Nur'un iman ve İslâm dairesi içindeki çeşitliliği bir 'sapma' olarak görmeyip, 'bir hakikatin çok renkleri' suretinde görebilmesi; reddiyeci olmaktan öte telifçi bir çizgide gelişmesi bundandır.[78]

71 Bkz. İlk Dönem Eserleri, "Divan-ı Harb-i Örfî," s. 415.

72 *a.g.e.*, s. 385.

73 *Mektubat*, s. 443.

74 *Sünuhat*, s. 20.

75 *Lem'alar*, ss. 259-60. Burada Said Nursî, Muhyiddin ibn Arabî'nin görüşleri üzerine tartışan iki muasırı olarak Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ile Musa Bigiyef arasındaki çekişmede, bu iki ismin birinin ifrat, ötekinin ise tefrit hükmündeki tavrının uzağında, dengeli ve itidalli bir duruş sergilemektedir.

76 Bkz. *Volkan*, 18 Mart 1909.

77 *Lem'alar*, s. 23.

78 John O. Voll, "Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950's" başlıklı makalesinde, Said Nursî'nin mutedil çizgisini ve çoğulcu yaklaşımını başarılı bir biçimde analiz etmektedir. Voll'a göre, Said Nursî'nin "farklı anlayış düzeylerine açıklığı, relativist bir duruş olmaktan ziyade, yorum noktasında bireyin rolünün önemini vurgulayan bir çoğulculuğu yansıtır." Said Nursî 'hakikatin özenle dengelenmiş, çoğulcu bir teyidi'ni

Risale-i Nur'un 'cüz'î irade'ye dair meşhur tartışmada Cebriye ile Mu'tezile'ye yönelik tahlili, bu yaklaşımın bir örneğidir. Said Nursî her iki yaklaşımda bir 'dâne-i hakikat' arar; sonuçta, her ikisinin hakikati bir ucundan yakaladığını düşünür. Her ikisini de sapmaya iten nokta, 'hakikatin yarısı'nı hakikatın tamamı zannetmeleridir. Cebriye 'daire-i itikad'ın hükmünü 'daire-i esbab'a taşımakla; Mu'tezile ise 'daire-i esbab'ın hükmünü 'daire-i itikad'a taşımakla hata etmiştir. Ehl-i Sünnet ise, iki hükmü olması gereken yerde tutmakta, hakikati her iki veçhesiyle kuşatarak istikameti sağlamaktadır.[79]

Çoğul düşünmeye açık telifçi yaklaşımın bir diğer örneği, abdin elindekinin meyelân mı, meyelândaki tasarruf mu olduğu konusunda Eş'ariyye ile Mâturîdiyye arasında vâki olan ihtilaf hususunda sergilenir. Eş'arîler meyelânı 'mahlûk' gördükleri için abde vermemekte, Mâturîdîler ise 'emr-i itibarî' gördükleri için abde vermektedirler. Yani, her ikisi, mahlûk olanın abde ait olmadığı, yaratmanın Allah'a has olduğu konusunda müttefiktirler. O halde, aralarındaki bu ihtilaf ikincildir, ve ihmal edilebilir.[80]

Bu çoğul[81] ve telifçi yaklaşımın başkaca örnekleri için Şîa-Ehl-i Sünnet ihtilafına dair bahislere,[82] Vehhabîlik hakkındaki mektuba,[83] Süleyman Çelebi,[84] İbrahim Hakkı,[85] Zeydiyye,[86] Necmeddin-i Kübra[87] ve İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûd,[88] ve genel olarak tarikatlar ve tasavvuf[89] hakkındaki cevap ve izahlara bakılabilir.[90]

sunar. Ve, "Bu duruş, insanların hakikatı kavrayabilecekleri yolların çeşitliliğine dair yaklaşımında ne relativist, ne de mutlakçı olan bir duruş"tur. Velhasıl, ". . . Bu, modern köktenci ve misyonerce bakışların inhisarcı kategorilerinin ötesinde manidar bir adım idi. Dahası, Bediüzzaman'ın İslâmî bakış açısı, sıkı biçimde, bir orta yol olarak İslâm ve itidal üzere biçimlenmişti." Bkz. John Obert Voll, "Renewal and Reformation in the Mid-Twentieth Century: Bediuzzaman Said Nursi and Religion in the 1950's," *The Muslim World*, v. lxxxix, nos. 3-4, July-October 1999, s. 245-259.

79 Bkz. *Sözler*, s. 662.

80 Bkz. *a.g.e.*, s. 436; ayrıca bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *İşârâti'l-İ'caz fî Mizâni'l-Îcaz*, tahkik İhsan Kasım es-Sâlihî, Sözler Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 29.

81 Said Nursî'nin yaklaşımını 'çoğul' (plural) olarak tanımlıyorum; 'pluralist' olarak değil. Hakikat tektir, ama çok-veçhelidir. Monist yaklaşım hakikatin tekliğini görür; ama çok-veçheliliğini gözardı eder. Pluralist yaklaşım ise çok-hakikatten söz ederek gerçekte hakikati buharlaştırır ve izafîleştirir. Said Nursî'de ise, hakikatin hem tekliği, hem de çok-veçheliliği beraberce vurgulanmaktadır.

82 Bkz. *Lem'alar*, "Dördüncü Lem'a," s. 20-23; *Mektubat*, s. 50-54.

83 Bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubat* Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 352-356.

84 Bkz. *Mektubat*, ss. 282-4.

85 Bkz. *Barla Lâhikası*, s. 189.

86 Bkz. *Barla Lâhikası*, s. 182.

87 Bkz. *Kastamonu Lâhikası*, s. 138.

88 Bkz. *Lem'alar*, s. 259-60; *Mektubat*, s. 76-78; *Mesnevî-i Nûriye*, s. 233; *el-Mesneviyyu'l-Arabiyyu'n-Nûrî*, s. 432-4.

89 Bkz. *Mektubat*, ss. 415-428.

90 Risale-i Nur'un bu konuda sunduğu malzemenin zenginlik ve çeşitliliğine karşılık, müntesiplerinin hatırı sayılır kısmının sergilediği tekçi ve mutlakçı tutum hayret vericidir!

III. Anlam Mertebeleri: Birlik İçinde Çokluk

Said Nursî, İslâmî mirasın empatik ve olumlu bir değerlendirmesini mümkün kılan çoğul yaklaşımının bir tezahürünü Kur'an karşısında sergiler. Kur'an'ın 'ism-i azamdan ve bütün isimlerin mertebe-i azamından gelen' bir Kelâm-ı Ezelî olduğunu sıklıkla vurgulayan bir mümin olarak Said Nursî, bu Ezelî Kelâmın bir ayetindeki bütün nüktelerin tek bir insan tarafından keşfini mümkün görmediği içindir ki, herhangi bir Kur'an âyeti hakkındaki tefsirine, 'ayetin binler sırrından bir sır,' 'çok hakikatlerinden bir hakikat,' 'ayetin hadsiz denizinden bir katre' gibi kayıtlar düşerek başlar. Ayetin anlamını, kendi anladığı ile sınırlamaz. Bu kayıtlarla başlayan her bir Risale metninin devamında ise, ayeti 'anlam mertebeleri' bağlamında değerlendiren bir yaklaşım sergilenir. Çünkü, her bir Kur'an ayeti, tek bir âyet olmakla birlikte, çok-veçhelidir. "Elfâz-ı Kur'âniye, öyle bir tarzda vaz'edilmiş ki, her bir kelamın, hatta her bir kelimenin, hatta her bir harfin, hatta bazan bir sükûnun çok vücuhu bulunuyor. Her bir muhatabına ayrı ayrı bir kapıdan hissesini verir."[91] "Kur'ân-ı Kerîm öyle bir maide-i semaviyedir ki, binler muhtelif tabakada olan efkâr ve ukûl ve kulûb ve ervah, o sofradan gıdalarını buluyorlar, müştehiyatını alıyorlar. Arzuları yerine gelir. Hatta pek çok kapıları kapalı kalıp istikbalde geleceklere bırakılmıştır."[92]

Kur'an'ı her bir âyeti sonsuz anlamlara açık bir Kelâm-ı Ezelî olarak gören bu yaklaşımın Risale-i Nur'u da 'kapalı metin' olmaktan kurtardığı görülmektedir. Açıkçası, Said Nursî'nin 'anlam mertebeleri'ne yönelik yaklaşımının zorunlu bir sonucu, onun Risale-i Nur'u bir 'açık metin' olarak görmesi olmuştur. Bu bakışın en önemli tazammunları ise şöyle sıralanabilir:

1) Risale-i Nur'dan önce yazılmış İslâmî metinlere açıklık. Bu, Risale-i Nur müellifinin İslâmî düşünce birikiminden azamî istifadesini sağlamıştır.

2) Ayet ve hadisin hakikatini Risale-i Nur'dan önce yazılmış metinlerde yazılanlara münhasır bırakmama. Bu, Risale-i Nur'u geçmişin bir tekrarı olmaktan öte, İslâmî düşüncede yeni bir aşama haline getirmiştir.[93]

3) Bu açıklık, Said Nursî'yi Risale-i Nur'u dikte edici ve dayatıcı bir 'son söz' olarak görmekten korumuştur.[94]

91 *Sözler*, s. 363.

92 aynı yer. Sair risaleler bir yana, yalnızca "Yirmi Beşinci Söz"de dahi, bu vurgu defaatle tekrarlanmaktadır.

93 Risale-i Nur'un bu ikili özelliği, *Muhakemat*'ta İslâmî birikime, özelde tefsir birikimine getirilen, tezhib-tehzib dengesi içindeki yaklaşımla açıklanabilir.

94 Risale-i Nur'un 'açık bir metin' olduğuna dair müellifince yapılmış bir başka teyid ise, Kastamonu sürgünü esnasında, 1938-1942 yılları arasında hiçbir yeni risalenin telif edilmemesi karşısında bunun sebebini soran bir talebesine verdiği, "Risale-i Nur şakirtlerinin teliften hisseleri kalmak içindir" sözüdür. Aynı şekilde, *Şuâlar*'daki "İnşaallah Nurun bir talebesi sûre-i Rahmân'ı tefsir edip bu meseleyi halleder" sözü bu çerçevede okunmalıdır. Bu iki mektubun apaçık ifadelerine rağmen Risale-i Nur dairesi içindeki kişilerin yazma faaliyetlerinin bu dairenin kimi müntesiplerince kuşkuyla karşılanması, hatta Risale-i Nur'un hiç yorumlanmadan okunması yönünde bir vurgunun bazı kesimlerce ısrarla ve 'Risale-i Nur'a sadakat' adına yapılmış olması insanı hayrete sevkediyor.

4) Bu, Said Nursî'yi, Risale-i Nur'u 'tek doğru yaklaşım' gibi görmekten de uzak tutmuştur. Bilakis, "Haklı her meslek sahibi, 'Mesleğim haktır, yahut daha güzeldir,' diyebilir. Yoksa başkasının mesleğinin haksızlığını veya çirkinliğini ima eden 'Hak yalnız benim mesleğimdir' veyahut 'Güzel, benim meşrebimdir' diyemez"[95] formülasyonunun düşünsel zeminini oluşturmuştur.

IV. Siyasal Tazammunlar

Bediüzzaman'ın siyasî alandaki duruşu, en az anlaşılan—ve çoğu zaman yanlış anlaşılan—veçhelerinin başında gelir. Siyasal İslâm dahilindeki hareketlerin 'pasiflik' ve 'teslimiyetçilik' atfettiği, Cumhuriyet Türkiye'sinin seküler yöneticilerinin ise ileriye dönük bir siyasal hesapla açıklamaya çalıştığı bu duruşun gerekçeleri, gerçekte, Said Nursî tarafından yeterince açık biçimde ortaya konmuş durumdadır. Dikkatli bir araştırmacı, özelde Nursî'nin mektuplarını analiz ederek, bu duruşun ne bir teslimiyetçilik, ne de ileriye dönük bir iktidar hesabı barındırdığını kolaylıkla görebilir. Said Nursî'nin Kemalist iktidar karşısındaki, hayat tarihçesinin açıkça sergilediği direniş ve direnç hakkındaki 'pasiflik' iddiasını boşa çıkarmakta; takipçilerinin yüz binlerle ifade edilir olduğu dönemde dahi herhangi bir siyasal harekete girişmemesi ise, iktidar-endeksli bir hareketin mimarı olmadığını göstermektedir.

Maamafih, Said Nursî'nin yaşadığı üç ayrı dönemde sergilediği üç ayrı tavrın, söz konusu kanaatlerin oluşmasında etkili olduğu söylenebilir. Eski Said siyasetle 'siyaseti dine hâdim kılmak' amacıyla iştigal etmiş, Yeni Said tek parti döneminde siyasal alanın din-karşıtı ideolojik dayatmalarına karşı özel alanın tahkimine yönelmiş, çok partili siyasal hayata geçildiğinde ise yine özel alan üzerindeki vurgusunda ısrarlı olmakla birlikte Kemalist CHP'nin totalitarizmini frenleyecek bir karşı-ağırlık olarak gördüğü DP'yi desteklemiştir.

Said Nursî'nin üç ayrı zaman diliminde sergilediği üç ayrı tavrın hem değişim, hem de süreklilik veçhesi vardır.

'Değişim' veçhesinin en önemli unsuru, Yeni Said'in, Eski Said'in içinde bulunduğu şartlar—çoğunluğun dindar olduğu bir ortam, şeriatı hukukun aslı kabul eden ve başında halifenin bulunduğu bir devlet—yeniden zuhur etse dahi, yine 'dine hadim kılmak' amacıyla da olsa, doğrudan ve bilfiil siyasetle iştigali artık reddediyor oluşudur. Bu, söz konusu tavır değişiminin dışsal sebeplerden öte, içsel dinamikleri de olduğunu gösterir. Bizatihî Said Nursî de, Yeni Said'deki bu tavır değişiminin gerekçelerini açıklarken 'ihlas' endişesini ilk sıraya koymaktadır.[96]

95 *Lem'alar*, s. 140.

96 Bkz. *Emirdağ Lâhikası*, I, s. 38-9.
Belli bir sonucu hedeflemenin ifadesi olarak siyaset, Yeni Said'in nazarında, birkaç açıdan 'sırr-ı ihlas'a münafidir: (i) vazife-i ilâhiyeye karışmak (*Lem'alar*, s. 121 ve 141); (ii) esbaba bir tesir verme (*Mektuba*t, s. 409), (iii) enaniyet (*Mektubat*, s. 408-9, *Emirdağ Lâhikası*, I, s. 73). Bu sebepten dolayı, Said Nursî, 'güneşler gibi imanlar taşıyan bir kısım sahabiler ve onlara benzeyen selef-i ⊷

Çünkü siyaset, sonuç odaklıdır; sonuca ulaşamayan bir siyasetçi 'başarısız' addedilir. İhlas ise, süreç odaklıdır; amacın yüceliği kadar, araçların da sâfiyetini içerir. Bu yüzden, siyaset ile ihlas, siyaset ile takva arasında bir gerilim söz konusudur; ve 'siyaset-i İslâmiye' adına da olsa amaçlar adına araçlarda hata sergilemeye her zaman açık siyasetçiye 'hakikat-ı İslâmiye' adına sâfiyâne bir eleştiri ve yol göstericilik, siyaset üstü bir duruşu gerektirir.

Buna karşılık, Bediüzzaman'ın siyasetten ve siyasîlerden beklentisi, dört ana hususta düğümlenmektedir:

(1) Hürriyet: Hürriyet, Said Nursî'ye göre, imanın bir hâssasıdır. İnsan Cenab-ı Hakkı bütün esmâ ve sıfatıyla tanıyacak bir istidatta yaratılmıştır. Bu istidadın açığa çıkması ise, irade özgürlüğünü gerektirir. Cenab-ı Hakkı bütün isimleriyle tanıyan küllî bir âyine olması için insana irade özgürlüğü veren Zât-ı Zülcelâl, peygamber mucizelerini dahi, bu hikmete binaen, 'akla kapı açar, ihtiyarı elinden almaz' sûrette göstermiştir.[97] Zira, "Din bir tekliftir, bir imtihandır."[98] Bizatihî Cenab-ı Hak insanı irade hürriyeti içinde yaratmışken, O'nun yarattığı bazı insanların başka bazı insanlara tahakküm etmeye, iradelerini ellerinden almaya, hürriyetlerini selbetmeye hakları yoktur. Ki, hürriyetin var olduğu bir ortamda, hakikatin hakikatli bir biçimde takdimi gerçekleştiği takdirde, imanî inkişaflar görülecektir. Zira, 'fıtraten mükerrem olduğu için hakkı arıyor' olan insanın hakikati kabul ve teslimi umulur. Nitekim, iman, 'cüz'î iradenin sarfından sonra' Allah tarafından kalbe ilka edilen bir nurdur.[99]

Özetle, Said Nursî'nin nazarında, imanla hürriyet ayrılmaz bir bütün teşkil ederler. Dolayısıyla, o, bir mümin olarak hayatının her döneminde hürriyetin

sâlihîn'i istisna tutarak şu genel hükme ulaşmaktadır: "Siyasetçi, ekserce tam müttaki dindar olamaz. Tam ve hakiki dindar müttaki olanlar, siyasetçi olmazlar. Yani, maksad-ı aslî siyasetini yapanlarda din, ikinci derecede kalır, tebeî hükmüne geçer" (bkz. *Emirdağ Lâhikası*, I, s. 57). Said Nursî'nin ilgili bahiste istisna hükmünü belirtirken 'bir kısım sahabiler' ifadesini kullanması da dikkat çekicidir. Zira, başkaca bahislerdeki izahlarından anlaşıldığı gibi, o, Muaviye b. Ebu Süfyan, Amr b. Âs gibi sahabilere sahabi olarak hürmet etmekle birlikte siyaset noktasındaki duruşlarını eleştirmektedir (örnek olarak bkz. *Mektubat*, s. 50-1).
Bu bahsin devamında, Yeni Said'in çok-partili hayattaki tavrının zihinsel arkaplanını ihsas eden şu cümleler vardır: "Hakikî dindar ise, bütün kâinatın en büyük gayesi ubudiyet-i insaniyedir diye; siyasete, aşk-ı merak ile değil, ikinci, üçüncü mertebede onu dine ve hakikata âlet etmeye, eğer mümkünse, çalışabilir. Yoksa, bâki elmasları kırılacak adi şişelere âlet yapar."

97 Bkz. *Sözler*, s. 316, 549.

98 Bkz. *Sözler*, s. 248; karş. s. 316.

99 Said Nursî'nin, Sadeddin Taftazânî'nin, "İman cüz'î iradenin sarfından sonra kalbe ilka edilen bir nurdur" formülasyonunu benimsediğini daha önce belirtmiştik. Yine *İşârâtü'l-İ'caz*'da, onun 'hidayet'e dair şu yorumu dikkat çekicidir: "... Hidayetin Allah'tan olduğunu ifade eden *min* kelimesinden burada bir cebir hissedilmekte ise de, hakikatte cebir değildir. Çünkü onların cüz'-i ihtiyarlarıyla hâsıl-ı bilmasdar olan hidayete yorumları üzerine Cenab-ı Hak, o sıfat-ı sâbite olan hidayeti halk ve ihsan etmiştir. Demek ihtida, yani hidayete doğru yürümek, onların kesb ve ihtiyarları dahilindedir. Fakat sıfat-ı sâbite olan hidayet, Allah'tandır." (bkz. *İşârâtü'l-İ'caz*, s. 67).

yanında yer almış, 'din adına' yapılıyor olsa dahi dinin özüne aykırı bulduğu için despotizm ve tahakkümün karşısında olmuştur. Onu bir dindar sultan olarak Abdülhamid'le karşı karşıya getiren en önemli unsur da, Said Nursî'nin 'imanın bir hâssası'[100] olarak gördüğü hürriyet üzerindeki vurgusudur.

(2) İnsanın devlete önceliği: Risale-i Nur'un genel muhtevasından anlaşıldığı üzere, bireye karşı devleti, insana karşı kurumu önceleyen yaklaşımlar, 'farazî' olanı 'hakikî' olana, sonradan olanı önceden olana, zihinsel olanı haricî olana tercih gibi bir hata ile mâluldürler. Devlet, *önceden ve gerçekten* var olan insanların ortak bazı ihtiyaçlarını beraberce karşılamak için *sonradan* oluşturdukları bir *tüzel* kişiliktir. Bunu böyle bilme kaydıyla, devlet denilen bir kurumun varlığında problem yoktur. Dahası, bu haliyle devletin varlığı, insanın sair insanlarla işbirliğine muhtaç bir halde, yani 'medenî-i bittab' olarak yaratılması vâkıasının, keza sair mahlûkata nazaran duygularına had konulmamış olmasının bir gereğidir. Yine bu bakımdan, devleti tümden reddeden anarşist fikirler, insanın gerçek durumuna uymaması itibarıyla ütopik, hiçbir kayıt ve kural tanımazlığı itibarıyla tehlikeli fikirlerdir. Ama aynı derecede tehlikeli olan, insanı kendi kurduğu bir yapının mahkûmu kılan, hatta bu yapıyı ilahlaştıran devletçi anlayıştır. Bir müminin, fıtratına muvafık biçimde bir ortak idare içinde yaşayan insanın hakkını onun eliyle kurulan devlet adlı tüzel kişiliğe ezdiren; keza insanın eliyle kurulan bir kuruma ezeliyet ve ebediyet biçen; onu, âlemler Rabbinin kudret, iktidar ve ihsanını gölgeleyen kalın bir perdeye dönüştüren bir devletçi olması da tanım gereği imkânsızdır.[101]

(3) Adalet-i mahzâ: İslâmî açıdan, aslolan saltanat ve siyaset değil; adalet ve ibadettir. Siyaset nazarı çoğunluğun rahatı, devletin bekası, vatanın selameti adına çok zulümlere fetva verdirir. Ama Kur'anî adalet, tek bir masumun hayatını ve kanını 'insanlık nev'inin umumu' adına dahi heder görmeye ve feda etmeye izin vermez. "Bir insanı öldüren bütün insanları öldürmüş gibidir" ilâhî fermanı,[102] işte böyle bir 'mahz-ı adalet'i emretmektedir. İlâhî adalet, ferd ile cemaate, şahıs ile tüm insanlığa, kudret nazarında bir oldukları cihetle, bir ve eşit şekilde bakar. Ferd, kendi rızasıyla kendi hakkını feda etmediği sürece, devletin, rejimin, cemaatin, toplumun, insanlığın selameti veya bekası adına feda edilemez.

Ancak, devleti önceleyen siyaset nazarı, 'kamu yararı' gerekçesiyle böylesi zulümlere meşruiyet kazandırma peşindedir. Nitekim, İslâm tarihi de, böyle bir gerekçeye dayanan bir ayrışma yaşamış; 'kamu yararı' ve 'muhtemel tehlikeler' öne sürülerek özellikle hilâfeti saltanata dönüştürenler tarafından 'adalet-i mahzâ'

100 Bkz. *İçtimaî Reçeteler*, II, "Münazarat," s. 43.

101 Said Nursî'nin bu konudaki yaklaşımının ayrıntılı bir analizi için bkz. benim "Devletçilik: Bir Zihniyetin Anatomisi," *Köprü*, Bahar 1997, s. 3-20; ve "İslâmî Kesimin Devlet Tasavvuru: İdealler ve Gerçekler" *Birikim*, sayı: 125-126, 1999, s. 193-199.

102 Bkz. Kur'an, 5/32. Said Nursî, *Mektubat*, s. 50'de, 'adalet-i mahzâ' vurgusunu bu âyete dayandırmaktadır. Onun, bu vurguyu yaparken sıklıkla atıfta bulunduğu diğer Kur'ân âyeti ise, İsrâ:15 âyetidir.

çizgisinin dışına çıkılmıştır. Oysa, ortada bir hayır ve hak var olduğu müddetçe, 'şerler arasında ehvenini seçmek' diye özetlenebilecek 'adalet-i izafiye' uygulanamaz. Uygulansa, zulüm olur. Öte yandan, ortada hayrı ve hakkı tatbik ve tahkime uygun bir zeminin olmadığı bir vasatta 'hayrı tatbik' adıyla çok zulümlere zemin hazırlanabilir.

Bu anlamda, Bediüzzaman'ın 'adalet-i mahzâ' lehine eleştirel ve uyarıcı bir konumda kalabilmek adına doğrudan siyasetle iştigalden uzak durduğu; ve yine bu sebeple, takipçilerine doğrudan siyasete girmekten alıkoyan bir çizgiyi miras bıraktığı söylenebilir. Takipçilerinin bu duruşu ve arkasındaki gerekçeleri ne derece kavrayıp fiilen tatbik ettikleri ise, ayrı bir araştırma ve tartışma konusudur.

Sonuç

Bediüzzaman'ın özetlemeye çalıştığımız bu yaklaşımının 'İslâmcılık' başlığı altında toplanan, çok farklı renkler taşımakla birlikte son tahlilde 'hamiyet-i diniye'de ortaklaşan teşebbüsler ve düşünceler kümesi içinde nereye tekabül ettiği; kime daha yakın, kime daha uzak durduğu ayrı ayrı incelenmeyi hak eder durumdadır. Ama her hâlükârda açık olan gerçek, onun düşüncesinin aslî referans çerçevesini Kur'an ve sünnetin ve esmâ-i hüsnâ tefekkürünün oluşturduğudur. Bu referans çerçevesi içerisinde 'Kur'ân-fıtrat,' 'İslâmiyet-insaniyet,' 'din-hayat' bütünlüğü paradigmasıyla ortaya koyduğu küllî inşa çabası, Bediüzzaman'ın hayatının ve tefekkürünün en gözalıcı, ama yine de en ziyade gözden ırak kalmış boyutudur. Ki bu boyut, ne Batılı/Batıcı 'İslâmcı' tasavvuru içinden okumalarla kavranabilir; ne de Müslüman cânipten gerçekleştirilen, onu daha ziyade bir 'aksiyoner' olarak resmeden, ama bu aksiyonu 'tefekkür'üyle irtibatlandıramayan, tefekkürünü ise bütünlüklü bir şekilde resmedemeyen okumalarla... Belki en hazin olanı ise, takipçilerinin dahi böyle bir resmedişin uzağında; 'ulus-devlet' paradigması içinde, 'soğuk savaş' şartlarında, 'modern' veya 'postmodern' kalıplar içerisinde bir Bediüzzaman portresi sunmanın ötesine geçememiş olmalarıdır. Bütün bunların sonucu, son tahlilde, birbiriyle çelişen ve hatta çatışan 'Bediüzzaman' tasvirlerinin bolluğudur.

Bu yüzden, hakkında çok şey konuşulmuş ve yazılmış olmasına rağmen, gerçekte hâlâ az bilinen, hâlâ daha keşfedilmeyi bekleyen bir Müslüman âlim, mürşid, mücahid ve mütefekkirdir Bediüzzaman Said Nursî. Eserini ve mirasını 'araçsallaştırmadan,' süregelen kavgalar içerisinde 'pro-' veya 'anti-' önyargılar veya önkabullerle yola çıkmadan yapılacak okumalar, bugünü ve yarını Müslüman'ca ve mümince yaşama konusunda Bediüzzaman tecrübesinden gereğince istifade imkânını sunacaktır.

Ki mümin için aslolan, hangi zamanda ve hangi şartlarda yaşıyor olursa olsun, 'müslim' ve 'mümin' olarak yaşayabilmektir. Bu hayatın 'analiz'cilerce hangi kelimeyle ve hangi içerikle tanımlanacağı, işin sadece magazinidir...

HATIRLAMA VE DİRENİŞ: NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN BATILILAŞMA ANLATISI

FAHRETTİN ALTUN

Giriş

BU TEBLİĞİN temel sorunsalı çağdaş Türkiye düşüncesinin önemli simalarından olan Necip Fazıl Kısakürek'in Batılılaşma anlatısı üzerinden ne tür bir İslâmcı retorik geliştirdiği ve nasıl bir muhalefet söylemi ortaya koyduğudur.[1]

İslâmcılık, ister sadece dini bir tecdid ve ihya hareketi olarak anlaşılsın, ister birtakım toplumsal, ekonomik, siyasi süreçlere bir tepki hareketi olarak görülsün, ürettiği Batılılaşma eleştirisi onun mümeyyiz bir vasfıdır. Bu yönüyle Necip Fazıl'ın Batılılaşma eleştirisi, onun İslâmcılık fikri hakkında da önemli ipuçları sunmaktadır.

Batılılaşma eleştirisi üzerinden alternatif bir hafıza politikası önermeye çalışan Necip Fazıl Kısakürek, Türkiye İslâmcılığının tarih telakkisine etki etmiş önemli bir figürdür.[2]

Necip Fazıl Hakkında

Necip Fazıl, 1939 yılında "Ben Buyum" başlıklı bir yazısında kendisini şöyle tasvir eder: "Ben buyum: 1. Asyacı (Kopya Avrupacılığa zıd). 2. Aşırı milliyetçi-Anadolucu (Milliyet dışı telakki sistemlerine zıd). 3. Ruhçu (Maddeye zıd). 4. Maverâ-

1 Bu tebliğe konu olan tema ve tezler ilk olarak yazarın şu makalesinde geliştirilmiştir. Bkz. Fahrettin Altun, "Alternatif Tarih Yazmak: Necip Fazıl Kısakürek'in Hafıza Siyaseti", *Toplum ve Bilim*, sayı: 123, İstanbul, 2012, s. 170-203.

2 Ben Türkiye İslâmcılığı diye bir şeyden bahsederken, sadece bir toplumsal ya da ideolojik hareketten ya da bir fikir akımından bahsetmiyorum. Bir başka şeye daha, İslâmcı popüler kültüre de atıfta bulunuyorum. Daha açık bir söyleyişle, sadece siyasi parti, bir düşünür, bir dergi yahut bir yayınevi tarafından temsil edilen bir yapıdan değil, gündelik hayat pratiklerine etki eden müzik, roman, öykü, film, karikatür, televizyon programı, radyo yayını gibi kültür ürünlerinde temsil edilen İslâmcılıktan da bahsediyorum. Yani İslâmcılık tartışmasının salt üst-kültür / yüksek kültür alanında değil, popüler kültür alanında da yapılması gerektiğini ifade etmiş oluyorum.

cı (Softaya zıd, dinsize zıd). 5. Şahsiyetçi-keyfiyetçi (Başıboş ferd haklarına zıd, standart ölçülere zıd). 6. Mülkiyette tahdidci (Büyük ferdi sermayeciliğe zıd). 7. Sanat, fikir ve ilimde tecridci-safiyetçi (Köksüz ve kabataslak teşhis sistemlerine zıd). 8. Kafa ve ruh mümtaziyeti bakımından sınıfçı (Antidemokrat). 9. Tek görüş etrafında müdahaleci (Antiliberal). Bugünkü dünya rejimlerine nisbetle öz: Hususî bir görüş zaviyesinden antikomünist, antifaşist, antiliberal. İşte benim ana hatlarım! Bunları fikir namusu zoruyla ve serlevha ağzıyla bildiriyorum. Tâ ki beni okumaya ve aramaya zahmet edenler, hücrelerimi bu anahtarlarla açsınlar."[3]

Kendisini bu şekilde takdim eden Necip Fazıl'ın mesajları uzun vadede İslâmcı düşünce ve popüler kültürde son derece çekici mesajlar olarak öne çıkmış, Necip Fazıl ismi yaygın bir ilginin nesnesi haline gelmiştir. Elizabeth Özdalga, Kısakürek'in mesajını çekici kılan dört unsur olduğundan bahseder: Kısakürek'in modern ortamda varoluşsal bir kriz yaşaması ve buna iyi bilinen İslami bir söylem içinde çözüm bulması; İslami değerlere dayalı ulusal bir kimlik inşa etmesi; iktidara boyun eğmeyen bir tutum takınması ve aktivist bir tavır içinde olması.[4]

Necip Fazıl her ne kadar çeşitli eserlerinde kendi entelektüel serüvenini ve toplumsal konumunu "yalnızlık", "yabancı"lık ve "garip"lik sözcükleriyle ansa da, çoğunlukla "hakikatin tekelini elinde bulunduran" bir 18. yüzyıl entelektüelini, Michael Foucault'dan ilhamla söylersek "evrensel doğrulara sahip olduğunu iddia eden, ebediyetin temsilcisi, yargıç ve dâhi yazarı" temsil eder. Onu bir Müslüman, bir entelektüel, bir şair, bir sanatçı, bir milliyetçi, bir asi ve bir eylem adamı pozisyonlarıyla sahnede görürüz.

Bu haliyle Necip Fazıl, entelektüel ve siyasi performansını "Müslüman Türk" kimliği etrafında Kemalizm karşıtı bir muhalefet oluşturabilmek için seferber etmiştir. Yayın ve konuşmalarında gün yüzüne çıkan muhalefetin en belirgin olduğu alan, Türkiye'nin Batılılaşmasına ilişkin değerlendirmeleri ve Kemalizm'in ulusal tarih inşasına ilişkin eleştirileridir.

Necip Fazıl'ın Batılılaşma Anlatısı

Necip Fazıl, meslekten bir tarihçi olmamakla birlikte, bir edebiyat insanı ve kendi ifadesiyle bir dava adamı olarak Osmanlı'nın ve Türkiye'nin Batılılaşma hikâyesine odaklanmıştır.

Bunun 2 nedeni olduğunu ifade edebiliriz.

- İçinde sosyalleştiği Kemalist rejimin inşa etmeye çalıştığı resmî tarih bilincini yerle yeksan ederek Kemalist rejim tarafından yönetilen ulus devlet projesine direnmek

3 Necip Fazıl Kısakürek *Çerçeve* I, B.D. Yayınları, 3. Baskı., İstanbul, 1989, s. 100-111.

4 Elizabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

• Temsil ettiğine inandığı İslâm davasının "öz-bilinci"ni ve "üstünlük" algısını muhkemleştirebilmek için yeni bir hatırlama stratejisi ve hafıza politikası inşa etmek. (Nitekim Norbert Elias, bir medeniyet iddiası için kendilik bilincinin, ben algısının ve üstünlük iddiasının pekiştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.)

Necip Fazıl Kısakürek'in Batılılaşma anlatısı tarih okumasında kullandığı genel metodolojiden izler taşır. Ona göre tarih iki keskin kutup arasında gerçekleşen bir savaşın zeminidir. Bir uçta madde, diğer uçta ruh yer alır. Tarihin motoru ruh ve madde arasındaki diyalektiktir. Madde mekânla, ruh ise zamanla özdeştir. Ruh, "Doğu kaynağı"na, "İslâm dini"ne ve "ahlaki seferberliğe" atıfta bulunur.

Necip Fazıl'a göre tarihin ana aktörü, ruhunu İslâmiyet'ten alan ve temel özelliğini Müslüman olduktan sonra kazanan "Türk"tür. Kısakürek'in tarih söylemi bu aktörün yükseliş ve düşüş sürecinin tahkiyesi olarak da betimlenebilir. Söz konusu tarih söylemi içinde en yoğun olarak işlenen tema gerileme ya da düşüş, en fazla üzerinde durulan dönem ise on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasıdır.

Necip Fazıl, her ne kadar Kemalist tarih okumasında temsil edilen olumsuz Osmanlı imajı ile hesaplaşmayı bir görev bilse de, bütün Osmanlı tarihine aynı gözle bakmaz. Ona göre 1453-1517 arası yükselişin zirve noktasına çıktığı, dinin her şeyin üstünde olduğu yıllardır. Kanuni dönemi ile birlikte zikzaklar görülür. Bu dönemde başlayan zikzakların sebebi, "ruhsuz ve fikirsiz kaba softalar"ın ve "kuru şekilciler"in davranışlarıdır. Dinin yanlış yorumlanmasından dolayı askeri ve siyasi yapıda açığa çıkmaya başlayan çözülme süreci Tanzimat dönemine kadar hızlanarak devam eder. "Artık hergün, biraz daha toprak, nizam ve hayatiyet kaybeden Türk cemiyeti, dehşetli sarsıntılarla, ihtiyat akçesini sarf ede ede, tam bir iflas dakikasına doğru (...) Tanzimat günlerine kadar" gelir.[5]

1839 senesinde ilan edilen Tanzimat Fermanı'ndan sonra ise bu düşüş süreci çok daha hızlı bir ivme kazanır. Necip Fazıl'a göre Batılı devletlerin tasallutuna teslim olunduğu Tanzimat döneminde idare-i maslahatçı ve Batı sevdalısı tipler devleti yönetmektedir. "Avrupalı'nın bize attığı ağ" olarak nitelenen taklit, bu dönemden sonra, siyasetin önemli bir unsuru haline gelmiştir. O, bu dönemin dinin belirleyiciliğini kaybettiği ve hatta pek çok icraatın da din karşıtı bir yapı oluşturmak amacıyla gerçekleştirildiği bir dönem olduğunu belirtir.

Bu sürece II. Abdülhamid dur demeye çalışır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü otuz üç yıl geciktirir. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin ardından ise söz konusu düşüş süreci yeniden hız kazanır. II. Meşrutiyet ile Cumhuriyetin ilanına kadar geçen süreyi kapsayan bu dönemde Batı hayranlığı ve taklitçiliği had safhasına ulaşır. Kısakürek, Cumhuriyet sonrası sürecin de bu açıdan olumlu bir çığır açmadığını CHP'nin tek parti iktidarının "Türk'ün ruh kökü"nün zayıflatılmasına hizmet ettiğini iddia eder.

5 Necip Fazıl Kısakürek, *Hitâbeler*, B.D. Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1996, s. 65.

Kısakürek bütün bu süreci aşağıdaki cümlelerle ifade eder: "Devletimizin başından bugüne kadar, beş yolu var. İslam noktasından... Birincisi asfalt cadde. Kuruluştan Kanuni'ye kadar ikiyüzelli yıl... İkinci toprak ve batak yol... Kanuni'den Tanzimat'a kadar... Üçyüz küsur yıl... Üçüncüsü kayalık ve çıpırlı yol... Meşrutiyet'e kadar yetmiş yıl... Dördüncüsü Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar... On beş yıl... Keçi yolu... Ve nihayet Cumhuriyet'ten bugüne, şu kadar yıl... Köstebek yolu..."[6]

Kısakürek, Batılılaşma dönemine ilişkin değerlendirmelerini "devlet adamları"-nın performanslarına odaklanarak gerekçelendirir. Batılılaşma sürecinin kaynağına devlet elitlerinin içine düştüğü "aşağılık kompeksi"ni yerleştirir.

Necip Fazıl'ın II. Abdülhamid'i değerlendirme biçimi ise Cumhuriyet'in tarih yazımı ile hesaplaşma çabasının en bariz göstergesidir. Dönemin egemen tarih anlayışına göre katı bir istibdat rejimi kurduğu telakki edilen ve "kızıl sultan" lakabının uygun görüldüğü Abdülhamid, ona göre, "Ulu Hakan"dır. "Ulu Hakan", imparatorluğun "iç ve dış saiklerle tam bir uçurumun kenarına itildiği" bir dönemde yetişmiş ve otuz üç senelik saltanatı boyunca devleti büyük bir hünerle idare etmiş ve Batılı devletleri birbirine düşürmeyi başarmıştır.[7]

Kısakürek'in bu değerlendirmelerinin altında "tarihî dostum" diye nitelendirdiği II. Abdülhamid'e duyduğu muhabbet yatmakta, bu muhabbetin kökeninde Osmanlı padişahları içerisindeki en dindar padişahın II. Abdülhamid olduğu şeklindeki kanaati yer almaktadır. Onun gözünde siyasi, idari ve iktisadi açıdan bir deha olan II. Abdülhamid, "yüksek tahsil ocaklarını kurmuş", askeri açıdan büyük başarılar elde etmiş, adil bir yönetim uygulamış, son derece dindar bir hayat yaşamış, tehlikeleri sezebilen şahsiyetli bir padişahtır.

II. Abdülhamid'in Osmanlı modernleşme sürecindeki rolüne değinmeyen Necip Fazıl, onun II. Mahmud'un başlattığını söylediği modernleşme sürecini hızlandırma gayretlerini görmezden gelir. Kısakürek, II. Abdülhamid'in pan-İslâmizm politikasındaki reel-politik boyutu da göz ardı eder ve bu çerçevede ortaya konan bütün politikaları padişahın dinî kişiliğine bağlar.

Kısakürek'in II. Abdülhamid'e atfettiği büyük değer, onun II. Meşrutiyete ve bu sürecin başlıca aktörlerine bakışını da etkiler. Nitekim Kısakürek'in tarih anlatısı içerisinde Tanzimat döneminden çok daha yoğun bir biçimde ötekileştirilen alan, Meşrutiyet dönemidir. Her ne kadar Kısakürek, 1930'ların ikinci yarısında Meşrutiyet dönemi aydınlarına bir "hüsnü niyet" atfetse de, daha sonraki yazılarında bu dönemin aydın ve siyasetçilerine "kötü niyetli" aktörler olarak bakar. Ona göre Tanzimat'la birlikte başlayan ancak yeterince bilinçli bir biçimde yapılandırılmamış olan bozulma süreci, Meşrutiyet döneminde daha doğal ve "şuurlu bir teaddiyle" ilerlemeye devam eder. Kısakürek, her ne kadar Meşrutiyet

6 Necip Fazıl Kısakürek, *Ulu Hâkan II. Abdülhamîd Hân*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1965, s. 10.

7 Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar,* B. D. Yayınları, 2. bsk. İstanbul, 1976.

döneminin doğrudan Tanzimat'ın ürünü olduğunu düşünüyorsa da, bu iki dönem arasında bir mahiyet farkı olduğuna inanır. Bunun başlıca nedeni Tanzimat döneminin ana karakteristiğinin "teslimiyetçi fakat ne yapacağını bilemeyen aktörler" eliyle şekillenmesi, buna karşılık Meşrutiyet döneminin İslâm karşıtı bir siyasal pozisyonu bilinçli olarak benimsemiş aktörler tarafından yönetilmesidir.

Necip Fazıl, Abdülhamid'in devrilmesi ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yönetimde söz sahibi olmaya başlaması ile yeni bir gerileme dönemine girildiğini iddia eder. "Bir eşkıya ocağı" olarak değerlendirdiği İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Tanzimat'tan beri süregelen Batı taklitçiliği sürecinin kendisinde kemale erdiği bir yapı olduğunu öne sürer.

İttihat ve Terakki Cemiyeti "Tanzimatla başlayan deri üstü Batı kopyacılığı ve ucuz inkılâpçılık hareketinin işi gözükaralığa ve komiteciliğe dökmüş şekli... Tahlilsiz, teftişsiz, muayenesiz, murakabesiz, Batı kültürüne dışından sürtünmüş ve Batının işporta malı mefhumlarına (hürriyet, adalet, müsavat) kapılanmış maceracı çeyrek aydınların şekavet ocağı"dır.[8] İttihat ve Terakki, "Türk vatanını bir kamyon gibi göz göre göre uçuruma atmış" bir siyasi yapıdır.

Batılılaşma sürecini bir tür sömürgeleşme olarak da okuyan Kısakürek, Batı'nın Osmanlı'yı önce ekonomik açıdan kendisine bağımlı kıldığını ve daha sonra bu bağımlılık ilişkisine Avrupa tarafından siyasi bir boyut kazandırıldığını ifade eder. Bununla birlikte Kısakürek için Batılılaşmanın yarattığı en önemli sömürgeleşme hali ruhsal sömürgeleşmedir. Maddi olarak Batı tarafından yarı sömürgeleştirilen Türkiye, ruhsal olarak bütünüyle sömürge hâline getirilmiştir.

Geçmişi kolektif bir kimlik ve yeni bir toplum yaratmak amacıyla yeniden inşa etme arayışında olan Necip Fazıl[9], Batılılaşmanın özünde birbirlerine zıt unsurların savaşı olduğunu düşünür ve onu çelişkiler dönemi olarak betimler. Batılılaşma yazını içerisinde çoğunlukla "eski" ve "yeni" arasında yaşandığı düşülen gerilim konu edilirken, Kısakürek için mesele, "yabancı" olanın "yerli" olan üzerindeki tahakkümüdür. Ona göre Türklerin "öz"ünün tahrip edildiği, "ruh köküden uzaklaştırıldığı" bu süreçte, çatışan unsurlar, "su ile zeytinyağı gibi daima biri üstte kalan ve asla birbirine işlemeyen" niteliktedir.

Necip Fazıl'a göre, mevcut Batılılaşma pratikleri Batı medeniyetinin manevi unsurlarının devşirilmesi sürecini içermektedir ve bunun nedeni "kayıtsız şartsız hayranlık" ve "kayıtsız şartsız taklit" psikolojisidir. Oysa, bu "körü körüne taklit" mantığı dışında Batı medeniyetinden alınabilecek tek şey, bilim ve teknoloji

8 Necip Fazıl Kısakürek, *Vatan Haini Değil, Büyük Vatan Dostu Sultan Vahidüddin*, B. D. Yayınları, 2. Baskı , İstanbul, 1975, s. 43.

9 Burhanettin Duran, *Transformation of Islamist Political Thought in Turkey from the Empire to the Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas*, Yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü, Ankara, 2000, s. 202.

mirasının arkasında yer alan akıldır. Onun bu yaklaşımı, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı düşünürlerinin yaklaşımlarıyla da paralellik arz eder.

Sonuç

Necip Fazıl Kısakürek, ortaya koyduğu Batılılaşma anlatısıyla bir alternatif tarih telakkisi geliştirmeye çalışır ve Büyük Doğu doktrininin kitleselleştirilmesi sürecinde bu telakkiyi merkezî bir söyleme dönüştürür. Kısakürek'in Batılılaşma anlatısında da tezahür eden alternatif tarih okumasının en temel özellikleri şu şekilde formüle edilebilir.

• Necip Fazıl'da yapı değil, fail merkezli bir tarih telakkisi söz konusudur. Kişisel başarı ya da hezimet hikâyelerinden ibaret bir tarih okuması ile karşılaşırız. Buna bağlı olarak tarih, hain-kahraman dikotomisine sıkıştırılmış bir hikâyeye dönüşür. Metinlerinde kurtarıcı figür arayışı söz konusudur. Onun tarihsel değerlendirmeleri, "tarihsel aktörler"e ilişkin gözlem ve yorumlarından oluşmaktadır ve ona göre aktör, yapı, kültür ve süreçlerin önündedir.

• Kısakürek'in tarih okuması keskin dönemlendirmelere dayanır ve her bir dönem Hegelci *zeitgeist* anlayışı ile yorumlanır. Ona göre her bir dönemi belirleyen bir "ruh" söz konusudur. Kısakürek, "zamanın ruhu"na yaptığı atıfları ise dönemin toplumsal, iktisadi, siyasal, kültürel bağlamlarını resmedebilecek şekilde değil, öne çıkan aktörlerin davranışlarını gerekçelendirmek üzere yapar.

- Ona göre, üzerinde durulması gereken tarihteki siyasal aktörlerin "iktidar" ve "sistem" kurmak üzere ortaya koyduklarıdır.

- Kısakürek için bir diğer önemli değerlendirme ölçütü de söz konusu aktörlere atfettiği kültürel değer ve inançlardır.

• Necip Fazıl'ın hatırlama stratejisi muhatabını bilinçlendirmeyi hedefler. Biraz da bu nedenle tarihsel olaylar arasındaki bağlantılar hızla ve zayıf bir biçimde kurulmuş bağlantılardır.

• Necip Fazıl'ın metinlerinde, tarihsel akışlar toplum, tarih ve kültür üstü dikotomiler, aşkın kategoriler devreye sokularak anlatılır.

• Necip Fazıl, tarihte mananın maddeden önce geldiğini öne sürse de, esas sorunsalını maddi iktidarın yeterince tesis olunamayışı etrafında şekillendirir.

• Devlet-millet ikileminde milletin önde olduğunu öne sürse de tarihin ana aktörü olarak devleti görür.

• Necip Fazıl'ın kendisine karşı konumlandığı Kemalist tarih yazımı, bir yandan Alman tarihçiliğinin destan yazma girişimlerinden, bir diğer yandan Fransız tarihçiliğinin yasa oluşturma girişimlerinden ilham almıştır. Necip Fazıl, her ne kadar kendi tarih yorumunu Kemalist tarih yazımına karşı konumlandırmış olsa

da, o da bir yandan tarih aracılığıyla destan yazma diğer yandan yasa oluşturma gayreti içerisindedir.

• 1930'ların ortalarından 1970'li yıllara kadarki dönemde çerçevesi çizilen bu tarih telakkisi, güçlü bir nostalji duygusundan beslenir. Bu duygu, bir yandan "yuvasız kalma korkusu"nu[10] bir yandan "yuva arayışı"nı, diğer yandan ise esas sahibinin kendisi olduğunu düşündüğü "yuvada mutlu olma ideali"ni temsil etmektedir. Kısakürek'in meşhur şiiri "Sakarya"da kullandığı "öz yurdunda garip" metaforu, onun yaşadığı bu korku, arayış ve ideali çok iyi simgeler. Söz konusu korku, arayış ve ideal onun "tarihsel bilgi"ye olan ihtiyacını da açıklar.

Necip Fazıl Kısakürek ismi değerini her şeyden önce tarihe ve topluma ilişkin sorduğu sorularda ve Kemalist rejim karşısındaki gür sesli muhalefetinde bulur. O bu yönüyle sadece muhafazakâr-milliyetçi bir düşünür olarak değerlendirilemez. Onun Türkiye İslamcılığı içerisinde teşkil ettiği yer sorunsallaştırılmaya devam edilmesi gereken önemli bir yerdir.

10 Levent Cantek, *Cumhuriyetin Büluğ Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 62.

HAKİKÂT İSLÂMI: NURETTİN TOPÇU VE İSLÂMÎ DÜŞÜNCE ÜZERİNDE YENİDEN DÜŞÜNMEK

FIRAT MOLLAER

"...Kurtuluşun yolu, bu kâbus perdesinin sıyrılması ve onun altında gizlenen varlığın kurtulmasıyla açılır. Yunus'un 'benden içerü' dediği bu varlıktır... Kendimiz de O varlığın içindeyiz, O'ndan ayrı değiliz. Öyleyken O'nu arıyoruz, çünkü bölüm bütünden habersizdir...Mutasavvıfların hakikâte ermek dedikleri şey bu şehre girmek ve bu Sultan'ı görmektir...aşk... bu perde arkasında sohbetin ve bu örtülü temaşanın yaşattığı haldir. Bu temaşanın yaşattığı hakikât, istedikleri kadar âlimler O'ndaki şekilleri ve renkleri anlatsınlar, filozof O'nun cevherini aklın yapısına uyduradursun, O, kelimelerin anlatamayacağı duygusal bir temaşadır".

Nurettin Topçu, "Kendini Bulmak"

"...Bu sonu olmayan aşkınlık faaliyeti, bizce Allah'ın tek delilidir. Gerçekte bu aşkınlığı mümkün kılan Allah'tır. Uluhiyet, hakiki bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunmaktadır...Ahlakiliğin fışkırdığı bu mistik kaynak...Böylece Allah meselesi ahlak meselesiyle birleşmiş oluyor..."

Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*

I

YİRMİNCİ YÜZYIL Türkiye'sinin sıradışı mütefekkirlerinden biri olan Nurettin Topçu'nun düşüncesini bir İslâmcılık sempozyumu bağlamında değerlendirmeye çalışacağız. Bizi Nurettin Topçu ve İslâmcılık/İslâmi düşünce konusunu düşünmeye sevkeden temel sorular şunlar: "Nurettin Topçu'nun düşüncesi İslâmcılık içinde ele alınabilir mi?" ya da daha geniş anlamda,"Nurettin Topçu'nun İslâmî düşünceye katkısı nasıl ele alınmalıdır?" veya daha özgül bir açıdan *İsyan Ahlakı*'nın en önemli bölümlerinden biri olan 'Allah'ın İnsanda İsyanı'nı (altbaşlığı: "Ben Hakikatim'in -Ene'l Hakk'ın- Manası") İslâmcı siyaset çerçevesinde nasıl anlayacağız?"Amacım, daha önce "Ruhun Metafizik Ayaklanması" başlıklı yazıda örtük olarak ele aldığım bu sorular üzerinde yeniden düşünmek ve bazı

tezler ortaya atarak bu konuda mukayeseli bir analiz zemini oluşturmak.[1] O halde, yöntem, Nurettin Topçu'nun felsefesini bütünsel olarak değerlendirmek ya da İslâmcılığı uzun tarihiyle birlikte çözümlemek değil, bu konularda (zaten) önbilgiye sahip bir okuyucuya hitap ederek, Topçu'nun tasavvufi düşüncesini İslâmcılıkla mukayeseli bir biçimde ele almak olmalı.[2] Bununla birlikte, buradaki bazı analizlerin ve saptamaların"İslâmi düşünce" konusuna özgül bir örnekle katkıda bulunabileceği öngörülebilir.

II

Sorumuza açık ve net bir yanıtla başlamakta fayda var: Nurettin Topçu'nun düşünceleri, dar anlamda ve/ya genel olarak kabul edildiği biçimiyle İslâmcılık içinde değerlendirilemez; bunun yerine, geniş ve kapsayıcı bir İslâmî düşünce tanımı içinde mütalaa edilmelidir. Başlangıç noktasını teşkil eden bu varsayımı farklı argümanlarla desteklemeye çalışacağım ama ilk olarak,

i. Nurettin Topçu'nun düşüncesinin ana akım İslâmcılığın formalist paradigmasına karşı bir "İslâmi oluş"u merkeze aldığını ileri sürerek tezlerimizi açıklamaya girişelim.

Bunu ileri sürerken, aklımda, Yahya Kemal'in Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın doktriner milliyetçiliğine karşı "milli oluş"tan hareket eden düşüncesi var. Bir Türk romantizmi ya da Rönesansı'na ilham olmak isteyen Yahya Kemal, millî bir edebiyatın kurulması için Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'inki gibi ideolojik bir milliyetçiliğe gerek olmadığını savunur; canlı ve somut bir milliyetçilik tavsiye eder:[3] "Bu bahse dair ne bir kitap okudum, ne bir düşüncede bulundum, ne bir nazariye tasladım (...) Bu gezintilerimde öğrendim ki Türk ruhu bizden ziyade bu topraklardadır. Evet bu topraklardadır. Doğduğum günden beri yalnız kitap sahifelerinde, Frenkçe yeni bir kelime gibi gördüğüm vatan mefhumunu İstanbul'un toprağında, tabiata karışmış bir mahiyette görünce sevindim".[4] Yahya

1 Fırat Mollaer, "Ruhun Metafizik Ayaklanması: İsyan Ahlakı'nın Etik ve Felsefi Temelleri", *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.

2 Nurettin Topçu düşüncesindeki temel kavramlara âşina olmayan okura şu eserleri tavsiye edebiliriz: Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992; Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı*, Dergâh Yayınları,İstanbul, 2007; Fırat Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008. Ayrıca, bu yazıda geliştireceğim "hakikât İslâm'ı" kavramıyla"Ruhun Metafizik Ayaklanması"nda olduğu gibi *İsyan Ahlakı* eserini temel alıyorum. Nurettin Topçu, İsyan Ahlakı, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011. İslâmcılık için ise şu eserlere bakılabilir: İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce,* cilt 1, [Ed.] Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001; İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6*, [Ed.] Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004; Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 6*, [Ed.] Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

3 Fırat Mollaer, "Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Muhafazakarlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 212.

4 Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992, s. 144 vd.

Kemal'e göre, millî şuur, mefhumculukla, vatanın bir siyasi fikir ya da ideoloji olarak zihinde kurgulanmasıyla değil, (milli) hayatın sezgisel bir biçimde hissedilmesiyle gelişir.[5] Sevenlerinden Nihad Sami Banarlı'nın Yahya Kemal'in "milliyetçiliğe değil milli oluşa" dayandığını iddia etmesi de bu tür gerekçelere dayanmış olmalıdır.[6]

Bu örneği gündeme getirmemin nedeni, Yahya Kemal ve Nurettin Topçu arasındaki düşünsel benzerliğe dair herhangi bir iddiada bulunmak değil; esas olarak, bir analiz kategorisi oluşturmak. Yahya Kemal'in "milli oluş"a dayanan milliyetçiliğinin Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın doktriner milliyetçiliğiyle farkından hareketle, Nurettin Topçu'nun İslâmî düşüncesinin doktriner İslâmcılıktan farklı bir biçimde "İslâmî oluş"la açıklanabileceğini iddia ediyorum. Hegel'in terimleriyle, sözkonusu "oluş", bilincin/ruhun "kendinde" aşamasından, İslâmcılık ise, "kendi için" (bilinçli) aşamasından yola çıkarak açıklanabilir. Yani, yeniden ifade edecek olursak ,bilinçli/doktriner bir siyaset ve hukuk formunu temel alan dar anlamda bir İslâmcılıkla, *form*da (siyaset ve hukuk) değil *içerik*te/özde/oluşta İslâmilik arayışında olan bir "İslâmi oluş"u birbirinden ayırabiliriz. Bu ayrım uyarınca Nurettin Topçu'nun İslâmî düşüncesini açıklayabilecek olan "İslâmî oluş"un anaakım İslâmcılığın İslâmî formundan/kimliğinden farklı olduğunu ifade ettikten sonra bunu daha farklı cephelerden analiz etmeye geçebiliriz:

ii. İdeolojinin bilişsel muhtevası açısından bakılırsa, İslâmcılık formu apaçık bir toplum ve siyaset haritası sunan "sert ideoloji"lere, "İslâmi oluş" ise daha gevşek bir bilişsel örgütleyiciliğe sahip olan "yumuşak ideoloji" tasavvuruna yakın durur.

iii. Dolayısıyla, ilki, bir manifestoya dayanan ideolojiler gibi daha programatik iken, ikincisi, apaçık bir programa dayanmayan bir "tutum alma" ya da "vaziyet alış" gibi anlaşılabilir.[7]

iv. Birincisi, (kutsal) metni programa dönüştüren ve metni yoruma daha az imkân veren mekanik bir yeniden üretim biçiminde uygulama cehdi iken, diğeri, metinden bir siyasi ve hukuki program çıkarmak yerine metnin ahlâki içeriğiyle ilgilenen ve bu bakımdan hermenötik etkinliğe çağıran bir faaliyettir.

v. Sert ideoloji olarak İslâmcılık, siyasi olarak düzenlenmiş ve yasal olarak örgütlenmiş bir İslâmî kimliğin peşindeyken, "İslâmî oluş" İslâm'ın katı bir kimliğe indirgenmesine karşı koyar.

vi. Nihayet, Nurettin Topçu'nun "oluş"a dayanan İslâmî düşüncesinden ana akım İslâmcılığın manifestik ve formel dünyasının konumu, (Topçu'nun en faz-

5 Mollaer, *Muhafazakarlığın İki Yüzü*, s. 212.

6 Nihad Sami Banarlı'nın deyişini zikreden kaynak: Tanıl Bora, "İnşa Döneminde Türk Kimliği", *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 50.

7 İdeolojilerin bilişsel muhtevalarına göre sınıflandırılması hakkında bkz. Şerif Mardin, *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

la önemsediği filozoflardan biri olan[8]) Henri Bergson'un öne çıkardığı "yaratıcı tekâmül"deki "oluş"a karşı rasyonalist hakikatlerin durağan, kuru, kitabi ve sabitleyici dünyasına benzer.

vii. Bunu şu şekilde ifade etmek de mümkün: "İslâmi oluş"un İslâmcılık karşısındaki konumu, Bergson'un ("yaratıcı tekâmül"ü tamamlayıcı bir biçimde) ortaya attığı "dinamik din"in "statik din"e karşı konumu gibidir. Çünkü "statik din", "kapalı ahlâk" telakkisi gibi, insanı topluma bağlarken (ya da bizim İslâmcılık için söylediğimiz bir hukuki ve siyasi formalizm iken) "dinamik din" insanlığa bağlayan mistik bir eğilime sahiptir.[9]

III

"İslâmi oluş"un İslâmi düşünce içinde değerlendirilebileceğini ve fakat birçok açıdan İslâmcılıktan ayrıldığını ifade etmiş olduk. O hâlde, Nurettin Topçu'nun "İslâmi oluş" açısından düşünülebileceğini varsayıyorsak, İslâmcı bir düşünür olduğunun kayıtsız bir biçimde ileri sürülemeyeceğini de iddia ediyoruz demektir. Fakat bir an onun İslâmcılık dairesinde nasıl ele alınabileceği üzerinde düşünelim. Hemen belirtmeliyiz ki, İslâmcılığı tanımlamak oldukça problemli bir faaliyet, "İslâmcılık" da epey yorgun bir analiz kategorisi olduğundan buradaki İslâmcılık tanımımız da bu zorluklardan belli bir ölçüde kaçamaz. Fakat yine de bu riski, belli analitik faydalar sağlayacağı gerekçesiyle göze aldık diyelim. Zikrettiğimiz risk, böyle kapsayıcı bir tanıma ulaşabilmek için, sözkonusu ideolojinin tarihsel görünüşlerini geçici olarak askıya alarak özüne ulaşmaya çalışan fenomenolojik bir indirgemeye başvurma ihtiyacından kaynaklanıyor. Analitik fayda ise, belli tikellikleri gözden kaçırma riskine karşı, geneli/kavramı ortaya koyma konusunda bir kolaylık sağlamasıdır. Bu tanıma göre, İslâmcılık, toplumsal değişim/reform/kalkınma/devrimin ancak birtakım İslâmi hükümlere dayanarak yapılması ve böyle yürütülmesi gerektiğine yönelik bir siyasi düşünce ya da ideolojidir. Epey kuşatıcı bir çerçeve koyan bu İslâmcılık tanımından bakıldığında, Nurettin Topçu'nun İslâmi bir merkezde savunduğu sosyalizm düşüncesi, pekâlâ İslâmcılık dairesinde telakki edilebilir.

IV

Yine de bu çerçeve İslâmcılık tanımının İslâmcılık ve İslâmi düşünce arasında hiçbir ayrım gözetmeyen, gereğinden fazla kuşatıcı bir tanım olduğunu düşünüyorum. Bunun yaygın olması, analitik açıdan değerli ve isabetli olmasıyla değil, İslâmcılığın ideolojik kullanımlarının politik geçerliliğiyle ilgilidir. Çünkü bu analitik kategori olarak zayıf, bir değer kategorisi olarak güçlü İslâmcılık (tanımı), modern bir ideoloji olarak İslâmcılığa indirgenemeyecek İslâmi düşünceleri de İslâmcılık olarak belirlediği bir potaya indirgeyebilmektedir. Buradaki temel

8 Daha fazla bilgi için bkz. Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.

9 Topçu, *Bergson*, s. 39.

sorun, İslâm'a yapılan (bütün) göndermelerin, bir düşünce geleneği olarak İslâm'a mı yoksa kitabi bir çerçeveye mi yönelik olduğu ya da İslâm'a temelci bir tutumla hukuki/siyasi düzen olarak mı yoksa belli bir ahlak felsefesinin ruhu olarak mı atıf yapıldığı ayırt edilmeksizin "İslâmcılık" olarak hapsedilmesidir.[10]

Bu noktada, analizi biraz daha incelterek hem sözünü ettiğim risklerden uzaklaşabilir hem de konumuzda biraz daha derinleşebiliriz. Bir ressam ve bir tablo üzerinde düşünelim. Nurettin Topçu'nun "Şehitler-II" başlıklı makalesinde epigraf olarak aldığı Kur'an ayetindeki "insanların kelebekler gibi boşlukta dağıldığı, dağların atılmış pamuklar gibi uçtuğu gün"ü resmeden bir ressam. Bu ressam, Nurettin Topçu'nun neredeyse entelektüel yaşamının başından sonuna dek üzerinde tutkuyla ve ısrarla düşündüğü "İslâm Rönesansı"nın başrol oyuncularından biridir. O halde, bu ressam ne kadar "İslâmcı"ysa Nurettin Topçu da o kadar "İslâmcı"dır demekte hiçbir mahzur görmüyorum. Hemen anlaşılabileceği üzere, bu sanatkârın ana konusu Kur'an'ı Kerim'in buyurduğu biçimiyle kıyamet günüdür ve fakat dini bir hükmü estetik biçimde temsil etmesi ya da ayeti sanatsal bir hale dönüştürmesinin kendisi (ve resim formunun kendisi) tâli bir konudur. Oysa dar anlamda bir İslâmcı siyaset, aslen form üzerinde odaklanarak, bu ayetin resim formunda temsil edilmesini çok büyük bir ihtimalle onaylamaz hatta iktidarda ise yasaklayabilirdi. Burada selefi bir İslâmcılık ile İslâm'ı bir düşünce geleneği ya da ahlaki içerik olarak ele alan bir İslâmi düşünce arasındaki fark kendisini açık bir biçimde gösterir.

V

Şimdi bu ressam ve tabloya, Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesi hakkındaki bir yorumu ya da deneyimi ekleyelim. Bu deneyim, Nurettin Topçu düşüncesinin dar anlamda bir İslâmcılıkla mukayesesini yapma konusunda ikinci örneği sağlaması bakımından önemli. 2007 yılında Bilim ve Sanat Vakfı'nda *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu* kitabımın çıkması vesilesiyle Nurettin Topçu'nun düşünceleri üzerine yaptığım bir konuşma sırasında, dinleyicilerden biri, Topçu'nun düşünceleri kendisini "İslâmi" (formlar) açı(sın)dan tatmin etmediğinden olsa gerek, konuşmayı bölerek keskin bir çıkış yapmıştı: "Nurettin Topçu'nun İsyan Ahlâkı camiden çok kilise kokuyor". Bu usûle uygun olmayan müdahale konuşmanın bütünlüğünü ve insicamını bozduğundan ve bunu Türkiye'de -özellikle Necip Fazıl Kısakürek'in muazzam etkisiyle- muhafazakâr kanatta iyice yerleşen Nurettin Topçu'nun tasavvufi ve sosyalist düşüncesine yönelik açık ya da örtük düşmanlığın bir örneği olarak aldığımdan, başlangıçta kötü niyetli bir yorum olduğunu düşündüm (Necip Fazıl taraftarları tarafından Topçu'nun düşüncesine atfedilen "tabiatçılık" ya da "panteizm", bu "kilise kokma" iddiasının paralelinde değerlendirilebilir.) Fakat sonradan önyargılı olsa bile

10 Benzer bir tutumun "muhafazakârlık" açısından mahzurlarını şu yazıda ele almıştım. "Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı", *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 180 ve devamı.

kötü niyetli bir yorum olmadığını, üstelik Gadamerci bir manada önyargının kaçınılmaz bir yargı öncesi durum olarak kötü niyetlilikten farklı olduğunu düşünmeye başladım. Hem Topçu'nun tasavvufi düşüncesinde bu yorumu destekleyecek birçok unsurun varolduğu da söylenebilirdi. Fakat burada bizim için önemli olan nokta şu: Sonuçta, bunun İslâm'ın "şeriat" aşamasından yapılmış bir yorum olduğunu, oysa Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesinin "hakikat" aşamasından geliştirilmiş bir "hakikât İslâmı" olarak anlaşılabileceği görüşüne ulaştım.

VI

Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesini ana akım İslâmcılık ya da dar anlamda İslâmcılıkla mukayese ederken kullandığım "şeriat" ve "hakikat" aşamaları, İslâm düşünce geleneğinde, büyük İslâm filozofu ve mutasavvıfı İbn Arabî'den itibaren geliştirilen bir tasavvufi düzeyler hiyerarşisine dayanmaktadır. Buna göre, ilahi yolculuğun her biri kendi özelliklerine sahip dört aşaması vardır: şeriat-tarikat-marifet-hakikât.

Şeriat aşamasında çokluğun, karşılıklılığın ve özne-nesne metafiziğinin alanındayız. Bu durağın mümeyyiz vasfı bir hukuki kodifikasyon ve yasalaştırma amacına matuf olarak siyasi aygıta talip olmadır. Dolayısıyla bir siyasi özneleşmeyi ve siyasi özne konumunu paylaşmayı, bu konumdan da farklı dinlerin mensuplarından oluşan geniş bir ötekiler manzumesini keskin bir biçimde karşıya almayı gerektirir. Nihayetinde, bu özgül düzeyden yola çıkarak bir metnin cami değil kilise koktuğunu iddia edebilirsiniz. Hatta bu aşamada ikâmet etmenin zorunlu ve tutarlı sonucudur bu.

Hakikât aşaması ise, kesret (çokluk) değil vahdetle karakterize olur. Karşılıklılık ilkesi insanlar arasında ancak bir hukuki birlik kurabiliyorken, hakikat aşamasında bu ilke varlığın daha derin ruhi/evrensel birliğinde aşılır. Şeriat aşamasında verili olan özne-nesne ayrımı da birlikçi bir olguda aşılmıştır Heideggerce söylersek. Bu aşamada ahlak hukuki kodlamalara hâkim olmuştur; yasa, dıştan belirleyici buyruk olarak değil, mistik bir kaynaşma neticesinde içsel bir sezgi gibi anlaşıldığından şeriat aşamasındaki yasalaştırmanın belirleyiciliği azalmıştır. Bunun gibi, başka din mensuplarının keskin bir ötekiler manzumesi içinde belirmediği bir birlik durumu sözkonusudur. Hatta, burada maddeye karşı ruhî güçleri savunan diğer dinlerden inananlarla ortak bir düzlemde kesen özelliklerin oluşturduğu bir vahdet alanının içindeyizdir. Nurettin Topçu'nun İslâmi düşüncesinin farklılığı tam da bu aşama açısından değerlendirildiğinde ortaya çıkacaktır.

VII

"Hakikât İslâmı" tezimizi, Nurettin Topçu'nun ahlâk teorisinin ana fikirlerinden biri olan hukuk-ahlâk ayrımının merkeziliği düşüncesiyle destekleyebiliriz. Buna göre, hukuk insanı dıştan belirleme amacına matuf, ahlâki hareketin kendisi/özü yerine sonuçlarından neşet eden, soyut ve formel bir güçtür. İdealist

felsefenin öz-görünüş ayrımına atıfla söylersek, hukuk, görünüşe ya da yüzeye ait bir fenomendir. Bu akıl yürütme çizgisini takip eden Nurettin Topçu, İslâmcılığın şeriat düzeyinden türeteceği bir hukuki devlete karşı kanunlaştırmanın mantığını sorgular.

VIII

Topçu'nun düşüncesi, kanunlaştırmanın mantığını sorgulamakla da kalmaz; ana akım İslâmcı siyaset içinde massedilmesi güç bir trajik öğeyi veya trajik kahraman figürünü ihtiva eder. Tam olarak Nietzsche'nin "üstün insan"ıyla koşut düşünülmesi zor olsa da, cemaatin yerleşik normlarıyla uzlaşmaz bir mistik öncü anlayışı İsyan Ahlâkı'nın ana temalarından biridir. Buna göre, belli bir tarihsel dönemde bir şeriatleştirme hareketi yerleşik norm hâline geldiğinde onunla mücadele eden ahlâk önderleri de ortaya çıkacaktır. Topçu'nun tarih okuması, yerleşik hukuki ya da ahlâki nizamla uzlaşamayan trajik ve öncü şahsiyetlerin mücadelelerine dayanır. Daha teorik bir düzeyden, bu mücadele, hukuki dışsallık, biçimcilik ve soyutlukla ahlâk arasındaki çatışmada işlemektedir.

IX

İslâmcıların siyasete aşırı yüklenmelerine karşı Nurettin Topçu'nun düşüncesi etik bir idealizm anlayışını sergiler. Bu bağlamda, İslâmcılığı topyekun siyasal pragmatizme indirgemek istemem ama İslâmcıların maddi dünyada görünür, dışsallaşmış birtakım pratik hedefleri önceledikleri de aşikâr. Daha önce ele aldığımız, şeriat düzeyinin olguculuğu ve hukuki kodifikasyonla da uyumludur siyasete yüklenme. Fakat etik idealizm dediğimizde, bununla birlikte siyasete belirleyici ahlâki emperatif atamayı da kastediyoruz. Somut bir örnekle açacak olursak, İslâmcıların modernliğe intibak etmek üzere geliştirdikleri "zaruretler haramları helallere çevirir" anlayışının ve buradan neşet eden bir siyasal pragmatizmin Nurettin Topçu'nun ahlâki emperatifiyle uzlaştırılması oldukça zordur. Nurettin Topçu'nun düşüncesinin siyasi mobilizasyona ve sosyolojik olarak yeniden üretilmeye pek elverişli olmaması da sözünü ettiğimiz ayrılığı bir başka veçheden tamamlamaktadır.[11]

X

Son olarak, şimdiye kadar spekülatif bir zeminde ifade etmeye çalıştığım çerçeve, Türkiye İslâmcılığı'nın tarihi açısından somut bir biçimde düşünüldüğünde de birkaç açıdan dikkat çekici şekilde kendini göstermektedir. İlk olarak, Meşrutiyet ve Cumhuriyet İslâmcılıkları arasında bir süreklilik teşkil eden medeniyetçilik ve eklektisizm Nurettin Topçu'nun düşüncesine oldukça yabancıdır. Hatta Nurettin Topçu'nun düşüncesinin özgünlüğünü sağlayan kayda değer boyutlardan biri

11 Bu konuyu, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu* kitabının Topçu'nun yaşamının sosyolojij ve felsefi bir analizinin yapıldığı kısmında ele almıştım.

de, medeniyetçilik ve eklektisizme yönelttiği ciddi eleştiriler olmuştur. Topçu'ya göre, İslâmcılığın mümeyyiz vasfı olan "kısmi Batılılaşma" yaklaşımı (Batı'nın tekniğini alıp yerel kültürle sentezleme) bir "sosyoloji hatası"yla maluldür. İkincisi, Soğuk Savaş döneminde ciddi bir biçimde sağa kayan İslâmcı düşünceye karşı Nurettin Topçu'nun yükselttiği sosyalizm düşüncesi de ana akım İslâmcılık açısından hemen hemen hiç görülmemiş bir tutum almadır. Özellikle sosyalizm, zaten daha önce değerlendirdiğimiz sebeplerden ötürü istisnai bir konuma sahip olan Nurettin Topçu düşüncesinin gerek İslâmcı gerekse muhafazakâr çevrelerde daha da yalnızlaşmasına neden olmuştur.

Nihayetinde, şimdiye kadar, mukayeseli bir zeminde değerlendirmeye çalıştığımız bütün bu özellikler, Nurettin Topçu'nun İslâmcılık dairesinde mütalaa edilmesinin zorluklarına işaret ederken onun İslâmi düşünce içindeki konumuna da dikkat çekmektedir. Yeniden ifade edecek olursak, bu konumun parametreleri; Nurettin Topçu düşüncesinin ana akım İslâmcılığın formalizmine karşı "İslâmi oluş"tan hareket etmesi, şeriat İslâmcılığı'na karşı "hakikat İslâmı"nı örneklemesi, hukuki kodifikasyona karşı ahlakiliğe atfettiği değer, İslâmcıların idealize ettikleri düzen kurulsa dahi onun yozlaşma alametlerini gösterebilecek bir trajik kahraman figürüne yaslanması, siyasete aşırı yüklenmeye karşı etik bir idealizm ortaya koyması ve son olarak medeniyetçilik ve eklektisizme yönelik eleştirileriyle sosyalizm savunmasıdır.

MODERN OLMAYAN BİR İSLÂMCILIK VE NURETTİN TOPÇU TEFEKKÜRÜ

M. FATİH BİRGÜL

Medhal

BURADA, HAKKINDA konuşulacak konunun, üzerinde tartışabilir bir mesele olarak kavranabilmesi, öncelikle bir ön-kabule dayanmaktadır: "İslâmcılık, özü itibariyle, moderndir". Bu yargının içeriğinde, örtük biçimde olmakla birlikte, üçlü bir nedenlendirmeyi de zımnen ifade etmiş oluyoruz:

1. İslâmcılık moderndir; zira modern çağda ortaya çıkmıştır. Elbette modern çağlarda mevcut her düşünme biçimi modern değildir; ama modern çağda 'ortaya çıkmış' yani kendisinden önceki -ucu açık ya da kapalı- bir zaman dilimini 'karanlık' olarak niteleyen ve böylece zamansal bir kesintiyi kabul eden düşünme biçimi 'moderndir'. Nitekim Batılı modern zihin için, kendisinin ortaya çıkmasından önceki 'ortaçağ', karanlıktır; ilk İslâmcılardan itibaren, değişen şiddet dozajıyla, kendilerinden önceki -uzunlukları farklılaşan- çağların 'karanlık' görülmesi de, aradığımız anlamda bir zihinsel örtüşmeyi göstermektedir.

2. İslâmcılık moderndir; çünkü 'modern zihin yapısı'nın temel özelliklerini -şu ya da bu biçim ve miktarlarda- benimsemiş ve böylece düşünmüştür. Modern zihniyet, görünür dünyayı yani gerçekliği esas aldığı için, zaman-mekân dışı/üstü 'hakikat'i gerçekliğe indirgemiş, böylece tüm epistemik kuvvet ve dikkatini 'bu dünyaya' odaklamıştır. Modern aklın görevi, kavrayabildiğinin ötesi zaten var-olmayan ya da kavranamaması nedeniyle, var-olup olmadığı -istenilen biçim ve şartlar dâhilinde- bilinemeyeceği için yok hükmünde kabul edilen 'hakikat'e yönelerek 'metafizik spekülasyon' yapmak değil, objesi görünür dünya ve onun zihinsel yansımasından ibaret olan 'bilimsel bilgi'nin üretimidir. Sonuçta, insanı aşkın ve dolayısıyla insan tarafından kuşatılamaz/yönetilemez 'hakikat'in dışlandığı bir varlık tasavvurundan, işleyiş yasalarını kavrayabildiği için kontrolü altına alabildiği/sömürebildiği fizik tabiattan ibaret bir evren tasavvuruna geçilmiştir. Elbette modernitenin inşa ettiği 'insan' ve 'toplum' tipleri de, bu epistemik ve ontolojik temellerin ürünüdür. İslâmcıların, farklı biçim ve miktar-

da, ama daima merkezi konumda, modern bilimlere verdikleri önem, modern teknolojiye karşı kompleksle karışık hayranlık, yeniden ve özgün bir biçimde tanımladıkları 'hurafe'lere karşı saldırılarının ya da modern hurafeler üretmelerinin ardındaki mantık, metafiziğe ve mistisizme karşı şiddetli ve oldukça realist/rasyonalist itirazlar, ya da karşıt pozisyondaki 'modern mistik' İslâmcıların, gölgelerden ibaret olan 'bu dünya'yı ve dünyevî gücü elde etmeye odaklanmaları, söz konusu derin etkilenmenin örnekleri olarak ele alınabilir.

3. İslâmcılık moderndir; nitekim -elbette modern bir düşünme biçimine sahip olması nedeniyle- modern tepkiler vermektedir. Modernite, hakikati gerçekliğe indirgemekle, kavradığı/kuşattığı gerçekliği yönetme gücüne sahip olmuştur; böylece 'bilinebilen' ve 'gerçek olan'ın eşitliği ile 'tasarruf edilebilen', modern zihnin 'pozitif' olarak nitelediği bir düzlemde birleşir. Böyle bir epistemolojiyle 'aydınlanmış' modern zihin, aynı zamanda, yegâne muktedir olarak 'ergin-leşmiş'tir. Fenomenal evren, insanî bilginin yegâne konusudur; aynı zamanda yegâne varlıktır; aynı zamanda ele geçirme ve yönetme tutkusunun yegâne objesidir. Bu nedenle 'modern olan'ın 'modern olmayan'a tahammülü yoktur; çünkü bu, bir aydınlık-karanlık, güçlülük-zayıflık hatta varlık-yokluk meselesi haline gelmektedir. İnsanlık tarihi bile, kuşatılmak/tasarruf edilmek arzusunun objesine dönüşmekte ve bu çerçevede -sonu moderniteye ulaşmak üzere- çizilen doğrusal, dolayısıyla tektipleştirici bir gelişme hattı ile kavranmaktadır. Modern düşünme biçiminin ürünü olan insan, sekülerdir, maddî plandaki güce tutkundur ve kesinlikle tektipleştiricidir. İslâmcılığın, özellikle siyasete odaklanmasının ve -kendisi ile düşmanı arasındaki temel farkları ortadan kaldıracağını idrak edemeyerek- 'düşmanın silahıyla silahlanma' tutkusunun sonucu ise, modern zihniyetin üretimine benzer bir güç ve iktidar tutkusu, kendi gibi olmayana -hatta kendinden farklı diğer İslâmcılıklara dahi- tahammülsüzlük ve nihayet sekülerliktir.

Burada, ön-kabulü yani İslâmcılığın modern olup olmadığını değil, Nurettin Topçu'nun tefekkürü içinden, tek bir mevzuyu seçmek ve buradan hareket etmek yoluyla, modernist olmayan bir İslâmcı düşüncenin üretilip üretilemeyeceğini, eğer böyle bir mayalanmaya elverişli fikirler varsa, bunların hangi zaviyeden ve nasıl incelenip geliştirilebileceğini münakaşa etmeye çalışacağım. Fakat öncelikle belirtmeliyim ki, 'münakaşa' terimini bilerek kullanıyorum; zira böyle bir mesele hakkında nihai tahlillere ulaşabilmek için, çok daha ayrıntılı araştırmalar yapma gereğinin idrakindeyim. Ne var ki, asıl maksadım, modern düşünme biçiminden ciddi tesirler almış ve kısmen/tamamen dönüşmüş düşünme biçimlerinin ürettiği İslâmcılığın, tüm türevleri ile birlikte, Nurettin Topçu'nun tefekkürünü gözönüne alarak, 'modern'likleri bakımından tartışmaya açılması olduğu için, muhtasar bir metnin de ifade-i merama kâfi geleceğini, en azından ortaya bazı sorular/sorunlar koymaya yeteceğini ümit ediyorum.[1]

1 İslâmcılık ve modernite arasındaki yapısal ilişki ve bu ilişkinin neden olduğu teorik ve pratik bir takım sorunlar hakkında bkz; İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, Dergâh ⇝

1.

Her ne kadar, 'İslâmcılığın modernliği'nin kanıtları hakkında konuşmayı, bu metnin menzilinden çıkarmış olsam da, tartışma konusu olarak seçtiğim başlığın -en azından şahsî kanaatim açısından- taşıdığı büyük ehemmiyeti ve önceliği vurgulayabilmek için, Müslüman entelektüel zümrenin düşünce dünyasına sızan modernite etkisi hakkında, artık giderek hayatîleşen 'sorgulama' gereğinin önemine işaret etmem gerekiyor. Bunun için de, tersten bir yol izleyecek ve tam anlamıyla modernist bir Batılı düşünürün bazı tespitlerini incelemekle söze başlayacağım. Maalesef yayımından ancak otuz yıl sonra Türkçeye çevrilmiş olan önemli eserinde, Ernest Gellner şöyle demektedir:

> "Ortaçağın sonunda dört büyük okuryazar dünya uygarlığı vardı. Bunlardan yalnızca İslâm'ın, modern dünyada, sanayi öncesi inancını koruyabildiği görülüyor. Hıristiyan dünyasının inancı, tanınmayacak bir hale gelecek biçimde yeniden yorumlanıp düzeltildi. (Modernist Hıristiyan ilahiyatı, kavranması zor içeriğiyle, hiçliğe asimptotik yaklaşımıyla, her türlü açık "ussalcılığın" çok ötesinde, sekülerleştirme savının en iyi kanıtını oluşturur). Yaşayan ruhunu izlemek mümkün olsa da Konfüçyüsçülük kendi yurdunda reddediliyor. Ülkesindeki seçkinlerin ne onayladığı ne de önünü kestiği Hinduizm bir halk dini olarak devam ediyor. Bir halkı ve bir Büyük Geleneği kapsayan ciddi bir din olarak yalnızca İslâm ayakta kalmayı sürdürüyor."[2]

Öncelikle bu saptamanın 1981'de, yani Sovyet bloğunun dağılması ardından oluşacak tek kutuplu dünya düzenine çeyrek kalmışken, Müslüman toplumlarda önemli siyasi gelişmelerin yaşandığı bir dönemde[3] kaleme alındığını belirtmek gerek. İkinci ve asıl dikkat edilmesi gereken husus ise, bu tespitin mahiyetine yöneliktir: Tanıyanların malumu olduğu üzere, Gellner'in anahtar kavramlarından olan 'sanayileşme', âdeta insanlık tarihinin merkezine konmakta ve 'ortaçağın sonunda' -yani modern çağın başlangıcında- mevcut dört 'okuryazar' uygarlığın durumu, -oldukça modern tarzda- günümüze sıçrayan bir projeksiyon aracılığıy-

Yayınları, İstanbul, 2010. Özellikle kitabın son faslı "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri" başlıklı bölüm, dikkatle incelenmelidir. Bu arada, medhal içinde yer alan ve modernitenin ontolojik ve epistemik karakterine ilişkin genel hükümlerin tartışıldığı birkaç mühim çalışmayı da zikretmek istiyorum: -Öncelikle- Martin Heidegger'in üç kitabı: *Düşünmek Ne Demektir?*, (çev. Rıdvan Şentürk), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009; *Bilim Üzerine İki Ders* (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998; *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998. Ayrıca, özlü fakat son derece ufuk açıcı bir makale için bkz; Kasım Küçükalp, "Modern Epistemik Kriz ve Postmodern Epistemoloji", *Bilimname*, 2003/2, s. 85-95. René Guénon'un şu üç eseri de, konu bağlamında çok değerli kaynaklardır: *Modern Dünyanın Bunalımı*, (çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1979; *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (çev. Mahmut Kanık), İz Yayınları, İstanbul, 1990; *Doğu ve Batı*, (çev. Fahrettin Arslan), Hece Yayınları, Ankara, 2004.

2 Gellner, Ernest, *Müslüman Toplum*, (çev. Müfit Günay), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 17.

3 Malum olduğu üzere, nüfus ve nüfuzca dört büyük Müslüman ülkeden, 1977'de Pakistan'da, 1980'de Türkiye'de askerî darbeler olmuş, Mısır'da suikast sonucu öldürülen devlet başkanı Enver Sedat ardından Hüsnü Mübarek ile oldukça sert bir askerî yönetim işbaşına geçmiş, 1979'da ise İran devrimi gerçekleşmiştir.

la belirlenmektedir. Burada 'okuryazar'lığın, ortaçağın sonundaki uygarlıkların gelenekselliği düşünüldüğünde, devralınmış bilgiyi korumak/üretmek ve dolayısıyla, çağdaş bir felsefî terim olan 'paradigma'nın-anlamca mutlak örtüşmemekle birlikte- işlevine bir tür paralellik taşıyan 'gelenek sahibi olmak' anlamına geldiğine dikkat edilmelidir.[4]

Kadim çağlardan beri, bir gelenek halinde süren ve Çin toplumunun sosyo-kültürel hayatında daima birincil derecede rol oynamış aydınların büyük çoğunluğunu besleyen Konfüçyüsçülük, bizzat kendi yurdunda reddedilmiş ve dolayısıyla hayatiyetini yitirmiştir; sonuç itibariyle, artık, -eğer uygun bir mecaz olursa- ancak *Gariplerin Kitabı*'nda tasvir edilen türden akademisyenlerin ilgi konusudur. Zira Çin, bizzat Marksizm'in eliyle modernleşmiştir. Hinduizm ise seçkinler[5] tarafından aldırışsızlığa terk edildiği için,'halk dini' formunda sürmekteyse de, Gellner'in sınıflamasının nirengi noktası olan sanayileşme/modernizm karşısında zararsız bir folklorik unsur konumundadır ve bu nedenle Hint de 'modern olmayan' değildir. Bu durumun nedeni ise, Hinduizmin, bir geleneğin özünü deforme etmeden koruyan ve fakat aynı zamanda, bu özün türlü görünümlerini üreterek canlılığını ve sürekliliğini sağlayan 'seçkinler'i yitirmesidir.

İslâm ile yapısal ve tarihsel bağı bakımından, Hıristiyanlık hakkındaki tespite daha dikkatle bakmak gereklidir. Hıristiyan inancının, ortaçağın sonundaki 'geleneksel' halinin-tanınmayacak biçimde- deforme edilip düzeltildiği muhakkaktır; fakat daha önemlisi, bu düzeltmenin, modern zihnin yönetiminde gerçekleşmesi ve modernist Hıristiyan ilahiyatının ortaya çıkmasıdır. Gellner'in,'modernist Hıristiyan ilahiyatı' ile kastettiği, kuşkusuz, sekülerliğiyle doğrudan ilişkili ve paralel biçimde, kendinden önceki belirli bir zaman dilimini 'karanlık' sayan Protestanlıktır; mamafih Aquinas'tan beri, süreç içinde gelişen, hatta belli bakımlardan Protestan ilahiyatının ortaya çıkmasını sağlayan şartları temin eden Katolik ilahiyatının 'modernite dışı' olmadığı da izahtan varestedir. Bu 'modernist ilahiyat' hakkında, matematiksel bir terim kullanarak verilen yargının tam olarak anlaşılması için ise, tabiatıyla, Max Weber'in okunması gerekir.

Peki, İslâm'ın durumu nedir? 'Bir halkı ve bir Büyük Geleneği kapsayan ciddi bir din olarak', yalnızca İslâm ayakta kalmayı sürdürmektedir. Metne dikkatle bakıldığında, bu tespitteki doğruluk değerinin, bu tespitin niçin dert edinildiğini hissetmemizi sağlayacak biçimde ifadelendirildiği fark edilecektir. Nitekim Gellner, girişteki analizinin sonunda, tarihsel akış içinde, Avrupa Müslüman olsay-

4 Günümüz Türkçesi'nde 'okur-yazar' deyince, teknik olarak -ilkokul düzeyinde de olsa- okuma yazma bilen kişi akla gelmektedir. Oysa kitabın orijinal metninde geçen '*literate*' kelimesi, iyi eğitim görmüş, yeterli bilgiye sahip, yetişmiş yani 'literatürü olan' kişi anlamına gelir; bkz. Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Unv. Press, G.B. 1981 (reprinted 1984), p. 4.

5 Seçkinler olarak çevrilen '*elite*' kelimesinin sadece siyasi ya da iktisadi iktidarı elinde tutanlar anlamına gelmediğine, -esasen bir 'gelenek' söz konusu olduğundan- öncelikle fikir hayatına yön veren entelektüel zümrenin kastedildiğine dikkat çekmek isterim.

dı bile, insan düşüncesinin modernizme çıkan yolunun elbette değişmeyeceğini açık biçimde belirtmektedir:

> "Araplar Poitiers'de kazanıp fetihlerine devam etseler ve Avrupa'yı İslâmlaştırsalardı ne olurdu diye düşünüyorum bazen. Modern ussal ruhun ve onun ticarî ve bürokratik örgütlenmedeki ifadesinin Kuzey Avrupa'da nasıl da yalnızca on altıncı yüzyıl neo harici sofuluğunun sonucunda doğabileceğini kesin olarak ortaya koyacak olan İbn Weber'in 'Harici Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu'na hayran kalıyor olacaktık".[6]

O halde Gellner'in-ve tabii onun şahsında modernitenin- İslâm hakkındaki önemli sorunlarından biri, İslâm'ın, modern düşüncenin-aynı zamanda onu kendisi kılan- temel aksiyomlarından birine (insanlığın, gerek insanüstü bir kaynağa dayanma iddiasında olan gerek bizzat insan tarafından üretilmiş olan tüm kodlardan bağımsızlaştırılabilecek biçimde ve sonu moderniteye ulaşmak üzere, tek ve aynı ontolojik/epistemik süreçte ilerlediği yargısına), nasıl olup da hâlâ direnebildiğidir. Mamafih Gellner, modern epistemolojinin bu ön-kabulünden şüphe etmek yerine, 'İbn Weber'in yanına, Friedrich Hegel ile aynı felsefeyi dile getirecek bir 'Müslüman Hegel'i ekleyerek sürdürdüğü mütalaasını, İslâm'ın, bu 'modernist' ilkeye uyumluluğuna yönelik kesin inancını vurgulayarak bitirmektedir:

> "Çeşitli açık ölçütlerle (evrenselcilik, kitaba dayalılık, tinsel eşitlikçilik, kutsal cemiyette biri ya da bazıları için değil herkes için tam katılımın yaygınlaştırılması ve toplumsal yaşamın rasyonel olarak sistemleştirilmesi) İslâm, üç büyük Batı tektanrıcı din içinde moderniteye en açık olanıdır".[7]

Tekrar yukarıya, 'bir halkı ve bir Büyük Geleneği kapsayan bir din olarak yalnızca İslâm'ın kaldığına' ilişkin yargıya dönelim. Bu cümledeki halk (*folk*) kelimesi büyük çoğunluğu oluşturan 'avam-ı nas'ı işaret etmektedir. Bu arada söz konusu 'folk'u idare eden ve biçimlendiren ruh anlamındaki 'Büyük Gelenek' (*Great Tradition*) kitabın aslında da büyük harflerle yazılmıştır. Mamafih Gellner, -İslâm dışında-moderniteye uyum sağlamış diğer geleneklerden bahsederken zikrettiği 'seçkinler'i, burada, İslâm hakkında konuşurken söz konusu etmemektedir. Acaba neden? Unuttuğu için mi? Kuşkusuz hayır; çünkü Gellner'in asıl problemi şudur: Müslüman toplumlar -halklar- niçin tam olarak modernleşemiyor? Bu sorunun cevabı elbette halk ile değil, 'Büyük Gelenek' (*Great Tradition*) ile ilgilidir. Fakat gelenek ile halk arasında duran, geleneği koruyup üreten 'seçkinler' olduğu için, bu büyük problemin çözümüne dair temelleri -Büyük Geleneği hâlâ modernleştirememiş- Müslüman aydınlara imlâ edercesine, yol gösterici bir edayla şöyle devam ediyor:

> "Onun Büyük Geleneği modernleştirilebilir ve bu müdahale dışarıdakiler için bir imtiyaz ya da yenilik olarak değil, İslâmda uzun zamandır potansiyel ku-

6 *A.g.e.* s. 21.

7 *A.g.e.*, s. 22.

tupsallıkların bazen sessiz bazen çok tehlikeli olabilen bağlantılı muhalefetini hatırlatmak için İslâm içinde Ortodoks merkez ile düzene aykırı günah arasındaki eski bir diyalogun, bilgi ile cehalet, siyasal düzen ile anarşi, uygarlık ile barbarlık, kent ile kabile, kutsal hukuk ile değersiz insan alışkanlığı, biricik bir Tanrı ile kutsalın gaspçı aracıları arasındaki mücadelenin sürdürülmesi ve tamamlanması olarak gösterilebilir".[8]

İşte bu kadar! Kitabın geri kalanı, esasen bu ana yargının açılımından ibaret; meraklılara -özellikle İslâmcılara- okumayı şiddetle tavsiye ediyorum. Burada İslâm'ın modernleştirilmesi için önerilen 'mücadelenin', nasıl karşıtlıklar arasında bir diyalektik akış halinde kurgulandığına dikkat çekmek isterim.[9]

2.

Batıda ve bir Batılı düşünür tarafından, -mesela Scheler, Jaspers ya da Heidegger'in yaptığı gibi-, 'modernite'nin, kendine özgü varlık, bilgi, insan, toplum ve tarih kavrayışının, bizzat Batının 'zâtî olgusu' olması bakımından, pür felsefî bir mesele olarak sorunlaştırılıp ele alınması mümkündür. Ne var ki, Şark söz konusu olduğunda, modernite, Şarkın özüne ait olmayan, Batıdan ithal edilmiş kavram, akıl-yürütme, aktarma-değer parçacıklarıyla belirmesi ve işlemesi nedeniyle, Batılılaşma vetiresinden bağımsız biçimde, saf bir felsefî problem formunda incelenemez. Çünkü modern zihin, kendisini bizatihi modern kılan temel hiçbir unsuru ile Şark içinde mayalanmamış veürememiştir. Dolayısıyla Şarktaki modernitenin, -İslâmcı ya da değil-, her tür kategorik tahlilinin sıhhati de, ancak, Batılılaşma düşüncesinin kökeninden başlayıp çeşitli türevlerinin ortaya çıkmasına ve gelişmesine yayılan süreci gözönüne almakla temin edilebilir. Esasen bu sürecin içinde yaşayan ve 'biz'den olan bir filozofun -hatta ne yazık ki tek filozofumuzun- tefekkürüne nazar etmeye çalışmamızın temel nedeni de, Topçu'ya karşı retorik bir hayranlık değil, moderniteye karşı içerden bir mizan elde edebilme endişesidir. Şu halde, İslâmcılık ve modernizm arasındaki bağ çerçevesinde, Nurettin Topçu'nun tefekkürüne nazar etmek görevini üstlenmemiz, öncelikle Nurettin Topçu'nun Batılılaşma hakkındaki fikirlerini incelemekle verimli bir zemine kavuşabilir.

Topçu'nun Batılılaşma hakkındaki genel değerlendirmesini dile getirmek ise, açıkçası biraz daha karmaşık analizler gerektiren 'Batı tasavvuru'nun damıtılmasından daha kolaydır. Bu kolaylığın nedeni,'irade' ve 'hareket'e merkezî yer verdiği için yani felsefî açıdan, hemen her türden bir 'şey-leşmek' hakkında olumsuz tavır takınan Topçu'nun, Batılılaşmak konusundaki menfi yaklaşımını daima ve

8 *A.g.e.*, s. 17.

9 Mamafih, "Batılı bir oryantalistin sözleri ile niçin ilgilenelim? Taraflı olduğu kesin yargılarla neden kendimizi kayıt altına alalım?" şeklinde bir itiraz ileri sürenler olabilir. Ben yine de, Gellner'in, İslâm'ın modernleştirilmesi yönündeki pek çok tavsiyesinin, aslında Gellner gibi Batılı entelektüel dehalardan haberdar olmayan birçok İslâmcı tarafından, nasıl savunulduğunu görmek için, mezkûr kitabın (özellikle 2, 4, 5 ve 6. bölümlerinin) okunması konusunda ısrar edeceğim.

rahatlıkla görebilmemizdir. Mamafih, buradaki asıl mesele, bu yaklaşımı meydana getiren temel nedeni kavramaktır: Topçu, Batılılaşmaya, -sıradışı bir biçimde- 'amaç' ve 'araç' bakımından eleştiri getirmekte ve daha 1939'da şöyle demektedir:

> "Biz, yarım asırdan fazla zamandır temâsında yaşadığımız Avrupa medeniyetinden, zaman zaman birçok maddî malzeme, parça parça fikirler ve biraz da teknik aldık. Bugün, büyük harplerin de neticesi olarak, bu medeniyetin tesiri sahasına çok yaklaşmış bulunuyoruz. Şimdiye kadar yaptığımız Garp taklitçiliği yolunda daha asırlar da geçse, kendimize has bir medeniyet yaratamayacağımızı nihayet anladık. Garptan neyi alıp neyi almamak lâzım geldiğini idrak etmek için bile, şimdiye kadar öğrendiklerimizin yardımıyla benliğimize dönmemiz ve seçim hakkını bizi idare eden içtimaî zaruretlere vermek lâzım geldiğini zannediyoruz. Ancak böyle bir kendimize geliş sayesinde Garbın bize açık olan ruhî kıymetlerini kendi bünyemizde temsil ederek insanlığa örnek olacak bir Rönesans yapabileceğiz. Garptan şimdiye kadar zaman zaman aldığımız cüz'î fikirleri küllî ahlâkî kıymetler haline getiremeyişimiz yüzünden, bu fikirlerden gâh birinin, gâh öbürünün tesadüfî tesirleriyle ve hadiselerin yükü altında her an ezilerek, genç nesilleri her gün başka bir istikamette boşuna yorup hırpaladık, hayatî kuvvetlerimizi hep boşuna harcadık."[10]

Bu pasaj, öncelikle Topçu'nun amacını ifade etmektedir: -Şark ya da Garba değil- insanlığa örnek olacak bir Rönesans gerçekleştirmek; yani kendimize has bir medeniyet kurmak. Bu amacın tahakkuku için seçilecek yol ise, kesinlikle 'taklit' olamaz. Çünkü taklidin araçlaştırılması, 'kendimize geliş'in önünü doğal olarak tıkayacağı için, amacın elde edilmesini imkânsızlaştıracak, dolayısıyla şimdiye kadar yapılan Garp taklitçiliği metoduyla daha nice asırlar geçse bile, 'insanlığa örnek olacak' bir medeniyetin inşası gerçekleşmeyecektir; "zira taklidin başladığı yerde bünye yıkılmıştır; o, yok olmuştur; yerine bir başka bünye geçmek üzeredir".[11]

Elbette bu fikir, 'kendine has bir medeniyet' inşasını zaten hedeflemeyen, dolayısıyla 'Batının taklidi yoluyla Batılılaşma/Batı medeniyetine girme' amacının ötesine uzanmayan ve bu satırların kaleme alındığı 1939'da resmî ideoloji haline gelmiş anlayıştan keskin bir ayrışmayı göstermektedir. Bu ayrışma keskindir; çünkü Topçu, Tanzimat'tan beri süregelen ve kademe kademe artan hızlı bir süreçle gücü/iktidarı eline geçiren Batılılaşma akımından, öncelikle amaç ve bununla doğrudan ilişkili olarak araç bakımından, tamamen ve temelden ayrılmaktadır. Esasen bu anlamdaki Batıcılık, zaten manevi katmana göz yumduğu ve bu nedenle İslâm'la bağı kopuk olduğu için, sadedimiz haricindedir. Mamafih dikkatle bakılırsa, bağlam içinde farklı bir yönü işaret eden ilginç bir cümle göze çarpmaktadır: "*Garptan neyi alıp neyi almamak lâzım geldiğini idrak etmek için bile, şimdiye*

10 Nurettin Topçu, "Rönesans Hareketleri", *Hareket*, yıl: 1, Nu. 1, Şubat 1939, s. 5. Bu pasaj, birkaç değişiklikle, aynı adlı yazıyı içeren *Yarınki Türkiye* içinde de yer almaktadır; *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 83-4.

11 Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 209.

kadar öğrendiklerimizin yardımıyla benliğimize dönmemiz ve seçim hakkını bizi idare eden içtimaî zaruretlere vermek lâzım geldiğini zannediyoruz".

Burada dikkatle düşünmek gerekiyor: Batılılaşmak, her şeyden önce Batıdan bir şeyler almak anlamına gelmektedir şüphesiz. Dolayısıyla İslâmcılar da, başından beri, kısmen uzlaştığı ya da çatıştığı diğer eğilimler gibi Batılılaşmacıdır. Fakat asıl ilginç mesele, son dönem düşünce tarihimizde bir fikir hareketi iddiasıyla ortaya çıkan akımlar hakkında, 'kimin kim olduğunu' belirleyen mizanın, 'Batı'dan neyi almak ve neyi almamak gerektiği'ne dair yapılacak elemenin ardındaki zihniyet ve bakış açısı ile tespit edilebilmesidir. Hatta o kadar ki, bu mizanın, günümüze kadar uzatılması ve -Topçu'nun haklı tespitiyle- hâlâ Batıdan cüzî fikirler almaya devam ettiğimiz için, hâlihazırdaki eğilimlerin değerlendirilmesi bakımından kullanılması da mümkün hatta elzemdir.

Mamafih, Topçu'nun yargısına daha derinden nüfuz edebilmek için, İslâmcıların bu mesele hakkındaki fikirlerinin özüne bakmamız gereklidir. Esasen, 'Batıdan neyin alınıp neyin alınmayacağı'na ilişkin olarak, İslâmcılığın genel hattını belirleyen tavır ve zihniyeti, Akif'in meşhur mısralarıyla rahatlıkla özetleyebiliriz:

> "Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını,
> Veriniz hem de mesainize son süratini.
> Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız,
> Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız,
> İyi hâtırda tutun ettiğim ihtarı demin,
> Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
> Kendi mahiyyet-i ruhiyeniz olsun kılavuz,
> Çünkü beyhudedir ümmid-i selâmet onsuz".

Bu noktada, Topçu'nun tefekküründeki aykırılığı ve -İslâmcılığı da meydana getiren- çağdaş düşünce tarihimizin ana dokusundan oldukça farklı sonuçlara ulaştıracak 'modern olmayan' tarafını, açık biçimde teşhis etmek mümkündür. Akif, ilmin (burada elbette geleneksel ilimler değil, pozitif bilimler kastedilmektedir) ve sanatın yani teknolojinin milliyeti olmadığını ısrarla vurgulamakta, fakat asıl önemlisi, bilim ve teknoloji olmaksızın 'yaşamanın mümkün olmadığını' belirtmektedir. Dolayısıyla, Batıdan 'modern bilim ve teknoloji'nin alınması, bir ölüm-kalım meselesi olarak sunulmakta ve bu ithal işlemi için son sürat bir mesai gerektiği vurgulanmaktadır. Buna karşılık, belli ki geride kalındığı için kaçırılmış olan 'terakki devirleri'ni yarıp geçmek yani hâlihazıra/modern olana ulaşmak için,'kendi ruhi mahiyetimiz' kılavuz olmalıdır.

Akif, Batıdan neyin alınıp neyin alınmayacağına karar vermiştir: Bilim ve teknoloji; üstelik bu ithal, hayatî bir öneme sahiptir yani mutlaka yapılması gereklidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise şudur; 'karar vermek', ancak belli bir düşünme süreci ardından gerçekleşebileceğine ve Akif 'karar vermiş' olduğuna göre, düşünmesini daha önce tamamlamış olmalıdır. Fakat Topçu, -pek de modern olmayan bir biçimde, kablî/a priori üstünlüklerine inanmadığından- bilim

ve teknolojiyi hiç hesaba katmaksızın, Batıdan alınacak ve alınmayacak şeylerin saptanması hususunda 'karar vermek' için, iki şart belirlemektedir: İlk olarak -öğrendiklerimizin yardımıyla- benliğimize dönmek lâzımdır. Şüphesiz 'benliğe dönmek'-benliğin henüz elde olmadığını ima ettiği için-,'benliğin elde var olması ve böylece kılavuzluk etmesi' ile aynı şey değildir. Aradaki zamansal fark ve şartların değişimi, Akif'in, Topçu'nun 'benliğimiz' terimi ile eşitlenebilecek bir içeriğe sahip olan 'mahiyet-i ruhiyemiz' dediği şeyin-üstelik kılavuzluk edebilecek bir canlılık ve kudrete sahip biçimde- elde olduğunu varsaymasını, nispeten anlaşılır hale getirmektedir. Ne var ki, Topçu'nun, uzun bir zamandır kendi benliğimize henüz sahip olmadığımızı, daima ileri sürdüğünü unutmamak gereklidir.

Bu tespit, Akif ile Topçu arasındaki önemli bir bakışaçısı farkını ortaya koymaktadır. Mamafih Topçu'nun, Batıdan alınacak ve alınmayacakları belirlemek için koyduğu ikinci şart yani 'seçim hakkını, bizi idare eden içtimaî zaruretlere vermek lüzumu', bilim ve teknolojinin 'milliyetsizliği'ni peşinen kabul eden İslâmcı çözümlemeye yönelttiği en dikkate değer -ve modern olmayan- eleştiriyi işaret etmektedir. Nitekim Topçu, yukarıda incelediğimiz satırları kaleme aldıktan iki ay sonra yayınladığı "Bizde Milliyet Hareketleri" serlevhalı yazıda, Batıdan neyin alınıp neyin alınmayacağına dair seçim hakkını havale ettiği 'içtimaî zaruretler' üzerinden, İslâmcıları doğrudan tenkit etmektedir:

> "İslâmcılar, bir memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını nasıl inkâr ettiler?.. Hakikati seven bu insanlar, hakikat ve adalet kahramanlığı yaparlarken kimlerin hakkını müdafaa ettiklerini, kimler için kimlerden adalet istediklerini bilmiyorlar, kim olduklarını haykıran bir sesle ortaya atılmıyorlardı. Böyle bir mefkûre, Küçük Asyalı için olduğu gibi, Çinli için, her vatan sevgisi ve hürriyet arayan bir millet için ve kahramanlarının sözleriyle yazıları aynen tercüme edilerek, böyle her yerin mefkûresi olabilir. Anadolu çocuğu, bununla nasıl bir dâva uğruna ve kimlere karşı sesini yükseltecekti?.. İslâmcılar ümmet devrinin artığı ile millet kuvveti yaratacaklarını sanırlarken, bir coğrafya ve iktisadın yaşattığı asıl millî tarihi unuttular. Emek yani bütünüyle hareketin, insan iradesinin ilk ve esaslı kaynağı olduğunu bilemediler".[12]

Eğer oldukça muhtasar biçimde ele aldığımız Topçu'nun düşünceleri, işlenir ve geliştirilirse, ortaya gerçekten ilginç bir manzara çıkacaktır: Gellner, bize, Avrupa Müslümanlaşsaydı bile, İslâmî kültür kodlarıyla ifade edilmesine rağmen aynı 'modern/bilimsel' mahiyetteki düşünceleri ileri sürecek bir 'İbn Weber'in çıkacağını söylemektedir. Âkif'in ve tabii günümüze kadar gelen İslâmcılığın genel hattının, milliyetten âri gördüğü bilim ve teknolojinin olduğu gibi alınması düşüncesinin varacağı yer de, herhalde farklı değildir. Zira Weber ile İbn Weber arasındaki fark, mahiyeti değiştirmeyecek ikincil boyutta olduğuna göre, varlığı, bilgiyi, insanı, toplumu ve tüm evreni tek tipe indirgeyen 'modernite', Weber ile İbn Weber'i de aynı zeminde eşitlemiş olmaktadır. Başka bir deyişle Weber ile İbn Weber,

12 Nurettin Topçu, "Bizde Milliyet Hareketleri", *Hareket*, yıl: 1, Nu. 3, Nisan 1939, s. 77.

aynı dünyanın insanıdır. Bu akıl yürütmenin, pek de göze çarpmayan en önemli sonucu ise, 'İslâm'ın Büyük Geleneği'nin -sadece kendisiyle kavranabilir ve dolayısıyla modern zihni aşkın bir özü var sayılmadığından-, Max Weber'in sosyolojisiyle İslâm toplumlarının da rahatlıkla ve mutlak olarak çözümlenebileceği, sosyal yaşamının rasyonel biçimde sistemleştirilebileceğidir. Bu durumda,düşüncenin mahiyetinde birincil derece rol oynamayan -Akif'in ifadesiyle- 'mahiyet-i ruhiyemiz', bize nasıl kılavuzluk edebilecektir? Bu durumda, İslâmcılığın 'insan'ı ile 'modern insan' aynı dünyayı paylamış olmuyor mu? Öyleyse -örneğimize bağlı kalırsak- Weber'in sosyolojisi ile çözümlenemez bir 'mahiyet-i ruhiyemizin' olmadığını da kabul etmemiz gerekmiyor mu? Kendi geleneği içinde geçmiş asırlarda, meselâ kendi aralarında bile geçinemeyen tüm mezhepleriyle birlikte Hıristiyanlarla -fakat modern olmayan ve kendisinin inşa ettiği- aynı dünyada yaşayabilen Müslüman, böyle bir İslâmcılığın Müslüman'ı haline geldiğinde, 'modern olmaksızın', kendinden başkasına tahammülü olmayan ve gücü asla paylaşmak istemeyen 'modern insan'la, üstelik modernitenin inşa ettiği ve modern şartlarla işleyen bir dünyayı nasıl paylaşabilecektir? İşte bu sorular, İslâmcılığın evvel-ezel hâmil olduğu halde, köklü biçimde idrakine varamadığı için, gereken çapta ve derinlikte tartışmadığı oldukça önemli bir teorik sorun ortaya çıkarmaktadır.

3.

Hâlbuki Nurettin Topçu, bize, bambaşka bir perspektif teklif etmektedir: Batılılaşma, 'amaç' olmak bir yana, insanî bağlamda bizatihi olumsuz bir anlam içeren 'taklit' yüzünden -dolayısıyla da bizim tarafımızdan- ortaya çıkarılmış tâli bir meseledir. Topçu'nun, bizi üzerinde düşünmeye davet ettiği asıl mesele ise, nasıl ve niçin, bir kısır döngü halinde 'taklit'e takılıp kaldığımız sualiyle ilgilidir. Zira esasen 'taklit', insanî iradenin hareketi ile meydana gelen bir eylem değil, başka iradelerin hareketini tekrarlamak yani -Topçu'nun, Blondel'den alıp aktardığı bir saptama ile- hareket etmediği için hareket ettirilmek ve dolayısıyla hareket etmediği halde, hareket ediyormuş vehmine kapılmaktır.[13] O halde 'taklit', benliğin yitmesinin nedeni değil, sonucudur ve dolayısıyla asıl dert edinilmesi gereken husus, benliğimize dönmeyi ve hakiki anlamda hareketi sağlayacak biçimde, onu yeniden elde etmeyi amaç edinmektir. Dolayısıyla Topçu için, 'düşmanın silahıyla silahlanma'yı gerektirecek dışsal bir savaş değil, kendi benliğine yönelecek ve onu ifşa edecek bir 'hareket' problemi söz konusudur. Buraya özellikle dikkat edilmelidir; zira insan, kendisini 'haklı' ve 'mağdur' gördüğü için, kendisine haksızlık yapanı ve mağdur edeni 'düşman' olarak tanımlar. O halde "*düşmanın silahlarını kullanmak, onun kadar haksız, onun kadar zalim ve zayıf olmaktır*".[14]

Böylelikle, -karşıt uçların ve aradaki farklı tonların tümü için geçerli olmak üzere- başından beri, zaten kendini 'elde var' kabul ettiği ve hakikati a priori olarak

13 Bu konuda, doğrudan Blondel'e ait aydınlatıcı bir pasaj için bkz. Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi/Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 50.

14 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 39.

zihninde kuşattığına inandığı için olsa gerek, dışadönüklük, dışa odaklanmak, dışta aramak ve dışa tasarruf etmek eğilimindeki İslâmcılığın[15] genel hattından, yapısal ve temel bir felsefî farklılık ortaya konmaktadır. Nitekim Topçu, pozitif bilimlerin böylesi bir yanılgıdaki payını da işaret ederek, şöyle demektedir:

> "Bütün kâinat ve bütün hayat hâdiseleri, bizi insanlığımıza yaklaştırıcı vasıtalardır. Bütün ilmimiz, bizi dışarıdan içimize doğru ilerletici, eşyanın el, ayak, değnek ve dürbün olarak kendimizi tanımada bize yardımcı olması içindir. Müsbet ilimlerin, geçen asırdan beri 'biz'den ayrılıp, varlığımızın üstünden atlayan pek aşırı bir tekniğe bağlanması, Garp medeniyetinin bugünkü sarsıntısının sebebi olmuştur. Bizim felsefemiz yok, imanı kaybettik, vaziyetimiz daha müşküldür. Hâlâ her sahada tatminsiz taklitçilikteyiz. 'Taklit etmiyoruz' dediğimiz zaman yine taklit ediyoruz. Taklit ediyoruz da, bunun farkında değiliz. Asıl hasta, hastalığını bilmeyendir. Mektebimiz, derneğimiz, siyasetimiz ve bütün kafamız taklit makinesinden çıkmıştır. Kendimizi aramak, bulmakla başlayacaktır. Zira Pascal'ın dediği gibi, kendi benliğimizin dilinden şu sesi duymamak kabil olmaz: "Beni önceden bulmasaydın, hiç aramazdın"... Bizi hayatın kıymetli bilgisinin eşiklerine ulaştıran bu araştırmada şu neticeye ulaşmış olduk: Bütün hayatın dramının ve kâinat hadiselerinin hepsinin vasıta olduğu bu muazzam denemede, tecrübe potasında bulacağımız sade insandır".[16]

İnce bir fikrin derinlikli olarak kavranabilmesi hakkında en büyük tehlike, onu işitmeye hazır olmayan kulaklardır. Mamafih kulağı hazırlayacak şey, -pek çoklarının zannettiği gibi- işitilen sözdeki 'retorik' değildir; çünkü o da dışarıdan gelmektedir. Kulağı işitmeye hazırlayan, aslında kulağın bağlı olduğu 'zihin' de değil, tıpkı kulağın zihne bağlı olması gibi, zihnin bağlı olduğu şey yani 'benlik'tir. Böylece 'benlik' zihni, 'zihin' ise kulağı hazırlayacaktır. Bu bakımdan, Nurettin Topçu'nun hak ettiği ölçüde anlaşılamaması ve hiç hak etmediği biçimde anlaşılması, gayet anlaşılabilir hale gelmektedir. Onun farkı, hatta onu 'biricik' kılan husus, düşüncenin işleyişinde kendisini gösteren tüm problemlerin ötesine uzanabilmesi ve düşünmenin asıl odağının, yoğunlaşması ve kendisine dert edinmesi gereken tek noktanın -en temel ve özel anlamda- 'varlık' ile temas olduğunu keşfetmesidir. Onun yegâne deva olarak gördüğü bu keşif, hakiki anlamda 'filozof/hakîm'in tabiatını ele verir; fakat Topçu, mümkün olduğunca basitleştirerek ve elbette işitmeye hazırlanmış kulaklara hitaben, 'varlık'

15 İslâmcılığın bu eğilimi, ilginç biçimde, aynı dönemdeki dine lâkayt ya da karşıt Batılılaşmacı düşünce ile paralellik göstermektedir. Biraz daha farklı bir açıdan, ama yine epistemik bağlamda, İslâmcılık ve radikal Batıcılığın resmî temsilcisi olan Kemalizm arasındaki bu tür bir örtüşme hakkında, Fırat Mollaer'in ilginç bir analizi mevcuttur. Mollaer, burada, İslâmcılık ve Kemalizm'i, modern epistemolojinin rasyonalist, muhafazakârlığı ise emprist hattıyla bağı açısından çözümlemeyi -başarılı biçimde- denemektedir; bkz. Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 175-80. Mamafih her iki epistemolojinin, modern zihnin iki ucu olduğu ve insanî bilgi ile gerçekliğin -rasyonalizme göre- 'denklik', -emprizme göre- bir 'temsil' ilişkisi içinde kuşatılabilir/teorileştirilebilir olduğu gözönüne alınırsa, bu epistemik karakter, İslâmcılık ile modernite arasındaki önemli bağlantıyı göstermektedir.

16 Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, s. 84.

ile temasın nasıl gerçekleşebileceğini de anlatmaya çalışmıştır. Duyularımızla kuşatmamız asla mümkün olmadığı için, çokluğun hâkim olduğu fenomenal evrende 'varlık' ile -bu tarzda- bir temas mümkün değildir; oysa özünde her şeyin yansıdığı ve bu nedenle dış evrenin de kendisinde dürüldüğü 'benlik'e dönen ve kulak kesilen kişi, orada 'varlık'a temas edebilir. İşte hakiki anlamıyla 'hareket' de ancak bu temasın ardından başlayabilecektir:

> "Düşünce dediğimiz bizdeki gerçek harekete açılan bir yolun adı "iç gözlem"dir. İç gözlem demek, her şeyin onda aksettiği "küçük âlem" olan ruhî varlığımızın, büyük âlem olan kâinat içinde, kendi yatağını kazıcı bir nehir gibi akarak mukadderatına doğru ilerleyişinde ona kapanmamız, kulak vermemiz, yine ondan örülmüş olan bütün dikkatimiz ve bütün inceliğimizle ona yaklaşmamız demektir. Işıklarıyla ilk temasında genç ruhları hülyalara ve sevdalara gark eden, âleme dâhiler saçıcı medeniyetler yaratan, hayatımıza neşve, ruhumuza ideal aşkı getiren iç dünyamızdaki hareketler, hakikat sevgisi, Allah sevgisi, ahlâk sevgisi, sanat sevgisi diye adlandırılan huzur ve huşudan yapılma ibadetlerdir. Şimdi bunların her birinin yerinde bir yalancı kibir barınıyor ve biz hastayız; itiraf edelim ki büyük küçük bütün neslimiz hastadır; hastalığını kendine bile itiraf edemeyecek kadar ümitsiz bir hasta. Hastalığımızı dinin yerine geçen ekonomi tedavi edemiyor. Bir nesil kendi varlığını arıyor. Mektebe giden mektepte, mabede giden mabette, servete giden servette, şöhrete giden şöhrette kendi şifasını bulamıyor ve bunun için ruhuna daha ziyade düşman, mukadderatına daha fazla garazkâr olmakta devam ediyor. Niçin, nedir bu sefaletin sebebi? Bunun sebebi iç dünyamızı kaybetmemizdir: 'İçgözlem' terbiyesini bırakarak hep kendi dışımızdaki eşyaya çevrilmemizdir: Benliğimizden çıkıp eşyada barınmamızdır: Böylece ruhi varlık olmaktan çıkarak ekonomik varlık haline gelmek istememizdir".[17]

Burada oldukça önemli bir mesele daha var: Biraz önce, Akif'in, Batıdan neyin alınıp alınmayacağına 'karar vermiş' olduğunu vurgulamıştık. Oysa Topçu, henüz 'karar vermemiş'tir. Dediğimiz gibi, karar vermek ancak belli bir düşünme sürecinin sonunda gerçekleşeceğine göre, Akif düşünmesini tamamlayarak karar verince, geriye verilen kararın uygulanması yani -üstelik hayat memat meselesi olarak- sadece 'yapılacak şey' kalmaktadır. Oysa Topçu, henüz karar vermediği için, belli ki düşünme süreci devam ediyor. Mamafih asıl önemli olan, Batıdan alınacak ve alınmayacaklar hakkındaki kararın ilk şartı yani 'benliğimize dönmemiz'in, bir şey yapmak ile değil, ancak oldukça özel anlamda bir 'düşünme' ile mümkün olabileceğidir; nitekim Topçu'nun yukarıdaki tahlili ve 'iç gözlem' tanımlaması da bu mesele üzerine kilitlenmektedir. Öyleyse başa dönersek, düşünmesini tamamlayıp karar vermiş ve yapmaya geçmiş Akif karşısında, karar vermek için düşünmeye -üstelik bu düşünmenin objesi dışarıda bir şey değil de 'benlik' olduğundan- her zaman ve daima sürüp gidecek bir düşünmeye çağıran bir Topçu bulunduğunu görebiliriz. Heidegger, bir yerde şöyle der:

17 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 128-9.

> "İnsanın özünün, varlığın özüne ait olduğu ve varlığın özünü korumak üzere varlık tarafından gereksinilen bir öz olduğu kadarıyla büyük olduğunu düşünürüz. Bu yüzden ilk elde zorunlu olarak yapmamız gereken şey, öncelikle varlığın özünü, düşünmeye-değer şey olarak düşünmek, öncelikle böylesi bir şeyi düşünerek de bu tür bir deneyimin izini sürmeye ve onu, şu ana kadar geçit vermemiş olanı aşma yolunda sarf etmeye ne denli buyrulmuş olduğumuzu deneyimlemektir. Bütün bunlara erişebilmemizin yolu, görünürde hep öncelikli ve acilmiş gibi duran "Ne yapmalıyız?" sorusundan önce, "Nasıl düşünmeliyiz?" sorusunu sormaktan geçer. Çünkü düşünme, asıl ele alıştır; ele alış ise, varlığın özüne yardım eli uzatmak demektir."[18]

Görülüyor ki, filozofların çağrısı temel bir noktada birbirine benziyor: 'varlık'ın özünü düşünmeye çağırmak ve bunu, insanın özüne/benliğine odaklanan bir düşünme ile gerçekleştirmek. Mamafih bu iki filozof arasında önemli bir fark da var; çünkü Topçu, biraz sonra göreceğimiz gibi, böyle bir düşünceyi 'varlığın özüne yardım eli uzatmak' olarak gören Heidegger'in tersine, kendini hiçliğe indirgeyen, yakarırcasına ve sürünürcesine bir dileme ile 'varlığın özünden yardım istemek' biçiminde ve bir 'dua' halinde tasarlamaktadır.

Peki, ya İslâmcılık, böyle bir düşünmenin eksikliğini ve dolayısıyla derdini hiçbir zaman çekmemişse ve başından beri, düşünmesini tamamladığını düşündüğü -belki de hep 'Ne yapmalıyız?' sorusunu düşündüğünden, aslında hiç düşünmemiş olduğu- için 'kendine ait olmayan' kararlar vermiş olamaz mı? Eğer böyle ise, İslâmcılığın, bu bağlamda Topçu'nun tefekkürüne kulak vermesi icap etmez mi?

4.

Bu 'içten kaçış' ve 'dışarıda arama' ile ilgili olarak, ayrıntıda kalmakla birlikte, ilginç bir anekdota daha dikkat çekebiliriz; İslâmcıların epey bir kesimi arasında -Akif'ten günümüze dek-, kendi benliğini kaybetmeden 'bilim' ve 'teknoloji' alanında büyük ilerlemeler kaydettiği ileri sürülerek Japonya'yı örnek alma/gösterme gibi bir tavır olduğu hatırlanacaktır. Topçu ise, gelişmiş Batılı ülkelere imtisâl ya da ideolojik nedenlerle Rusya veya Çin hayranlığı ile 'benliği kaybetmeden sanayileşmek' konusunda ideal çözümü Japonya'da bulmak arasında fark olmadığını, zira asıl meselenin -sağ, sol, yukarı, aşağı tüm tarafları ilgilendiren- bir 'ruh' ve 'kültür' buhranı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır:

> "Geçen asırdan beri sahneye çıkan yeni taklit rüzgârı sırasile bizi Fransız, Alman, Amerikan modalarına tâbi kıldıktan sonra, ruh ve kültür buhranı, iradesiz varlığımızı bir yandan Japon kıyılarına, öbür taraftan Çin ve Slav dâvası olan anarşist bir sistemden gıdalanmaya kadar götürdü".[19]

18 Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş,* (çev. Necati Aça), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 50.

19 NurettinTopçu, *Türkiye'nin Maarif Dâvası*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 25.

Anlaşılıyor ki, eğer Topçu'nun ömrü vefa etseydi ve 1975 sonrasındaki gelişmeleri görseydi, herhalde bu listeye başka ülkelerin isimlerini de eklerdi!

Elbette burada, Cumhuriyet tarihinin ilk rejim muhalifi fikir mecmuasını neşreden, ne olursa olsun hayatı boyunca inanç ve ilkelerini yaşamaktan zerrece taviz vermeyen ve bu uğurda pek çok sıkıntı çeken Topçu'nun, İslâmcılığın genel dokusuna ters biçimde, içedönük, içe odaklanan, içte arayan ve içe tasarrufu önceleyen eğiliminin, kesinlikle pasiflik anlamına gelmediğini, herhalde vurgulamaya gerek yoktur. Mamafih Topçu'nun bu 'iç odaklı' tavrının, 'dış odaklı' genel eğilime aykırılığı yüzünden, onu tanıyan bazı İslâmcılar üzerinde enteresan izlenimler bıraktığı da vakidir. Mesela Kadir Mısıroğlu şöyle demektedir:

> "[1956 yılında] Nureddin Bey'i oturduğu Çarşıkapı'daki evinde de ziyaret etmiş olduğum halde, çok samimi bir yakınlık tesis edemedim. Zira merhum herkese şüphe ile bakardı. Hele diri ve şahsiyetli insanlar, onun hiç makbulü değildi. Pısırık, ezik ve ellerini oğuşturan tipleri idealist kabul etmeye meyli fazla idi."[20]

Burada, herhalde diri ve şahsiyetli olduğu için, Topçu ile samimi bir bağ kuramayan Mısıroğlu'nun, Topçu'nun 'idealist' bulduğu insan tipini pısırık ve ezik görmesi, aslında 'içe odaklı' ve 'dışa odaklı' tavırların karşıtlığını açık ve ilginç biçimde ortaya koymaktadır. Fakat bizce, üzerinde düşünülmesi gereken en önemli husus, Topçu'nun teklifindeki ontolojik ve epistemik karakterin ve dolayısıyla üreteceği insan tipinin farklılığıdır. Her ne olursa olsun, bizim açımızdan, bu 'dış' ve 'iç' meselesini bir 'marifet' ve 'var-oluş' problemi halinde kavrayan Topçu'nun şu eleştirilerine dikkat kesilmemek elde değildir:

"Bütün tahsil boyunca gencin okuduğu dersler arasında kendini tanıtanı, eşyayı tanıtanlara nispetle hemen hiç kadardır. Hidrojen gazını öğreniriz de selam vermenin sebebini, büyüklere hürmetin hikmetini öğrenmeyiz... Dinî kültür ve öğretim bile, içten çıkıp bir dış kültür ve terbiyesi haline gelmiştir. Namazın ve her ibadetin harici erkânını bol bol ve sayısız şartlarıyla öğretmekten hoşlanan din komisyoncuları, ibadetin hikmetini, onda insanlığın ulûhiyetle alış verişini anlatmazlar; böyle bir iç âlem münasebetiyle hatta alakalanmazlar. Bir dernek, bir gençlik teşekkülü yapılıyor. Şimdi bizde bunlar pek yaygındırlar ve hepsinde, derneğin adını taşıyan bir kelimeye takılmış harici çalışmalar, içtimaî tertipler, derneğin insanlarıyla hiç alakalanmayan bir insanlık dalgalanması görülüyor. Hiçbirinin sade fertlerini yetiştirmeden ibaret mütevazı gayeye bağlandıkları görülmüyor. İdare heyetleri, raporlar, seçimler, çaylar, oyunlar, seyahatler, mecmualar, klinikler, ve saire bunların işidir. Hasta insanlık, kendini tedavi etmeyi bilmiyor. Bu derneklerden biri var mıdır ki, "*Biz üç veya beş yıllık çalışmanın sonunda, birbirini aldatmayan, idam sehpası önünde dahi verdiği söze sadık kalan, kayıtsız şartsız bağlılığın örneğini veren beş on kişi yetiştirdik*" diyebilsin. Hayır, hepsi insandan kaçmış ve insansız insanlık yaratmak sevdasına

20 Kadir Mısıroğlu, *Geçmiş Günü Elerken* (I), Sebil Yayınları, İstanbul, 1993, s. 173.

kapılmıştır. Bunun için hiçbirisinde derunî tatmin ve yaratıcı aşk, eser halinde ortaya çıkmıyor".[21]

Bu metindeki siyak-sibak ve göndermeler, Topçu'nun, 'insansız insanlık' meydana getirme kabahatine dair eleştirisinin birincil muhatabının İslâmcılar olduğunu açık biçimde gösteriyor. Acaba bu eleştiriyi, günümüzü de içine alacak biçimde, -tıpkı Topçu gibi- İslâm'ın yegâne evrensel nizam kaynağı olduğunun şuurunda bir Müslüman olarak, İslâmcılığın temel kodlarını sorgulamak için kullanamaz mıyız? Bu soru üzerinde düşünmeye değmez mi?

5.

Bu tahlillere, merhum Akif'in yazılarındaki bazı bahisleri yorumlayarak, Topçu'nun tefekkürünün ulaştığı sonuçları göstermek suretiyle de katkıda bulunabiliriz. Meselâ bir ikindiüstü Ayasofya meydanından geçerken, şadırvan avlusundan bölük bölük çıkan cemaati gören Akif'in aklına Namık Kemal'e ait işittiği bir hatıra gelir:

> "Kemal Bey merhum bir gün arkadaşlarından Nuri Bey'le beraber yine bu meydandan geçiyormuş. Öğle namazını kılarak camiin muhtelif kapılarından muhtelif semtlere dağılan halkı nazar-ı im'ân ile süzdükten sonra demiş ki; "Nuri! Bu millet ne zaman adam olur bilir misin?" "Hayır". "Ne zaman,bu camilerden şu dizlikli, poturlu hamallarla küfecilerle beraber, senin benim gibi yakalıklı, bastonlu beyler çıkarsa".

Akif, burada, Namık Kemal'in sözlerini şöyle yorumlamaktadır:

> "Kemal Bey merhum, bu temennisiyle tabii avamın ibadetini istihfaf etmiyor; ancak ibadeti maksud bizzat bilen; abdestte, namazda, camide, cemaatte, ne azim hikmetler, ne ince dakîkalar bulunduğunu kimseden işitip bellemeyen bu zavallıların içinde kendilerini irşad edecek, uyandıracak adamlar bulunmasını istiyor".[22]

Acaba Namık Kemal, gerçekten de, camilerdeki bu 'zavallı avâm-ı nâs'ı irşad edecek ve uyandıracak -kendisi gibi- yakalıklı ve bastonlu beylere duyulan ihtiyacı mı belirtmiştir? Yoksa gölgesi avama düşen 'Büyük Geleneğin' korunması/üretilmesi yoluyla diriliğini sağlama görevi ile muvazzaf münevverlerle, irşada muhtaç görülen 'zavallı avâm' arasında, giderek açılan bir makas mı söz konusudur? Belki de Namık Kemal, Akif'in anladığı manayı kastediyordu; ama yine de kullandığı ifadeyi ve kendisinin camide bulunmadığını göz önüne alırsak, yakalıklı ve bastonlu 'münevver' ile poturlu ve dizlikli'avâm' arasında bir kopukluk olduğunu açık biçimde sezmiyor muyuz?

21 NurettinTopçu, *İradenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, s. 82-3. İtalikler bana aittir.

22 Mehmet Âkif Ersoy, *Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyatı*, (haz. İsmail Hakkı Şengüler), Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1990, c. 5, s. 71.

Her ne olursa olsun, Topçu'nun tefekkürüne ve buradan neşet eden eleştirilerine dikkatle bakıldığında, öncelikle irşadı üstlenmiş olanların, -'insansız insanlık' yaratma sevdaları gözönüne alınırsa- bizzat irşada muhtaç oldukları sonucu çıkmaktadır ortaya. Nitekim -kendisine dönmediği/dönemediği halde- kablî/a priori olarak benliğine ve dolayısıyla hakikatin bilgisi ile eşitlenen 'rüşd'e sahip olduğunu düşünen ve bu nedenle avâm-ı nâsı şekillendirerek tasarruf etme yetkisini kendinde gören münevver tipinin, öncelikle 'kendine dönmeyi dert edinen' ve ancak bunu başardıktan sonra 'kendinden hareket eden' isyan ahlâkının çözümlemesine göre epey pürüzlü olduğu muhakkaktır.

Bu yapısal farkın, zaman içinde ürettiği olgulara dair ilginç bir sonucunu, 1969'da cereyan eden 'Kanlı Pazar' hadisesi üzerine yayımlanmış 'Kin ile Din Birleşmez' başlıklı yazıda açık biçimde teşhis etmek mümkündür. O sırada İslâmcı camia üzerinde yönlendirici etkisi olan zihniyetin sert bir eleştirisi olan bu metin, hâlâ ibret ve dikkatle okunmayı hak etmektedir:

> "Bugün de Taksim Meydanı faciasının dosdoğru değerlendirmek için ölçü olarak büyük Peygamber'in hayatından örnek almamız lâzım geliyor. O, daha İslâmın ilk yayılışlarında, kendisine ve ümmetine eza-cefa edenlere beddua bile etmeyip yalnız rahmet için gönderildiğini söylememiş miydi?... Acaba asıl cihad insan öldürmek midir? Evvelâ nefislerini öldürsünler. İslâm dinini kendi nefisleri ile hırsları için böyle şuursuzca âlet yaparak, Amerikan donanmasına yaranırcasına savaşmak cihad ise, İslâmiyet gelmeden önce insanlar en şiddetli savaşları yapıyorlardı. Öyle olsaydı İslâmın gelmesine ne hâcet vardı? Allah'ın emirlerine itaat ettirmek için cihad yapılırmış. Nerede ve hangi devirde yumruk ve balta ile kalpler kazanılmıştır? Balta ile kazanılan kalp ve ruh değil, bedenler, menfaatler ve ihtiraslardır... Dinî denen neşriyat, İslâm binasına içinden vurulan baltalardır, bunu bilsinler... İslâmî denen birçok teşekküllerin menfaat şebekesi olduklarını, birer cerahat çeşmesi olan büyük servet ve sermayelerinin müdafaası uğrunda onları kullanan tüccarlar pekiyi bilirler... İslâm liderleri denenler, Müslümanları daha fazla soyabilmek için, her gün bir zümreyi öbürünün üzerine saldırtmaktadır. Müslümanlık bunlarda, kumardan şöhrete kadar çeşitli hırsların âleti olmuştur. Hepsini birlikte perde arkasından idare edenlerin muhasebesini yapmakta tarih güçlük çekmeyecektir".[23]

6.

Bu açıdan tahlil edilebilecek ilginç bir metin daha mevcuttur. Merhum Akif, 17 Kasım 1910 tarihindeki 'Hasbihal' yazısında, *Sırât-ı Müstakîm*'e gelen bir okuyucu mektubunu bahis mevzuu etmektedir: Daha önceleri hastalık salgını olduğunda, hâfızlar tutulur ve memleketin etrafı devrettirilirdi. Şimdi İstanbul'da kolera olmasına rağmen, böyle bir teşebbüs kimsenin aklına gelmemektedir; *Sırât-ı Müstakîm*'in, hükümete, bu eski fakat dindarane usulü ihya etmesini tavsiye etmesi hayırlı bir iş olacaktır. Âkif, Sultan Hamîd devrindeki uygulamayı hatırlatan bu mektuba şöyle cevap vermektedir:

23 Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, s. 238-9.

> "Evet, öyle bir eski usul vardı, lâkin hiçbir zaman dindarane değildi! Hükümet-i sâbıka mevkiini tahkim için, millete savlet eden felaketlerden bile istifade etmek isterdi, yoksa sâri hastalıklara karşı nizamât-ı sıhhiyeyi tatbikten başka bir tedbir olmayacağını pek âlâ bilirdi. Yıldız'da yüksek sesle tilavet edilen Buhari'ler, hastalığı def etmek için değil, safdil halkın hissiyat-ı diniyesini okşayarak huluskâr bir padişaha ihlâs celbetmek içindi… İyice bilmeliyiz ki, gerek münferid, gerek sâri ne kadar hastalık varsa, izâlesi için tababetin tavsiye edeceği tahaffuzî, şifaî tedâbîrden başka yapılacak başka bir şey yoktur. Esasen bir köylünün bile yakînen bilmesi gereken bu basit hakikat, bizi öteden beri pek çok aldattıkları için, hâlâ olanca bütün vuzuhuyla gözümüze çarpamıyor. Şeriat-ı Garrâ-yı İslâmiye'nin tababete ne büyük bir mevki verdiğini hepimiz biliyoruz da, sonra iki üç riyâkârın sözüyle, yine o şeriata istinad ederek en celî hakikatlere karşı iğmâz-ı ayn ediyoruz!".[24]

İlk bakışta mesele, sadece tıbbın ve ferdî ya da sâri hastalık hakkında tıbbî tedbirlerin uygulanmasının önemi ve doğruluğundan ibaret gibi görünüyor. Bu yargıda, itiraz edilecek bir husus yok; tıp, elbette önemlidir ve onun tedbirlerine uymak gereklidir. Fakat bu akıl yürütme, hâfızlara Kur'ân okutmak ve Buhari-i Şerif hatmi gibi uygulamalarla dış-ters olarak ilişkilendirilince, üst ve alt önermeleri, yan sonuçları bakımından, basit olmaktan uzaklaşıp karmaşıklaşıyor. Dinî olan -ya da halk tarafından dinî olduğuna inanılan- uygulamaların yanlışlığını göstermek için, hastalığın iyileştirilmesini -sadece ve yalnızca- tıbbın tedbirlerine bağlamak ve yapılacak başka bir şey olmadığını ileri sürmek, İslâm'ın modernleştirilmesi için Gellner'in sıraladığı metodik belirlemeler içinde yer alan son -ve belki en önemli- vurgu yani 'toplumsal yaşamın rasyonel olarak sistemleştirilmesi' kapsamına girmez mi? Hastalık hakkında, tıbbın tedbirleri dışında yapılacak başka bir şey olmadığını söylemek, 'toplumsal yaşamı rasyonel olarak sistemleştirme'nin bir görünümü ise, buradaki 'ratio', karşılaştığımız ölümcül bir sorun karşısında bütün tıbbî, askerî, iktisadî hulasa 'bilimsel bilgilerin ürettiği' çözümlerin tükendiği anda, tam bir çaresizlik içindeki bir müminin yaptığı 'dua'yı nasıl anlamlandıracaktır? Çünkü insan, çözebildiği sorunlar hakkında -onları zaten çözebildiği için- dua etmez genellikle; fakat kendisinin çözemediği dertleri için yakarır. Ama asıl sorun, bir müminin 'modern bilimsel bilgi'ye değer ve konum biçmeye başladığı anda çıkmaktadır ortaya. Bir Müslüman düşünür, toplumsal yaşamı -kuşkusuz modernitenin tanımladığı anlamda- 'rasyonel' olarak sistemleştirmeye yöneldiğinde, yani saf anlamda kalbin eylemi olan 'dua' ile aklının, tedbirlerini uygulamaktan başka çare görmediği 'bilimsel bilgi ve teknoloji'leri-bu tarz bir ratio ile- bütünleştirmeye kalktığında, "*kavranması zor içeriğiyle ve hiçliğe asimptomik yaklaşımıyla, her türlü açık ussalcılığın çok ötesinde, sekülerleşme savının en iyi kanıtını oluşturacak*" modernist bir ilahiyat çıkmaz mı ortaya?

24 Mehmet Âkif Ersoy, *Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyatı*, c. 5, s. 160.

7.

Nurettin Topçu, öncelikle formasyonu gereği, bilimin ve bilimsel bilginin ne olduğunu, üretim şartlarını ve mahiyetini çok iyi biliyordu. Ne var ki, onun felsefesi, mistik bir öze yönelmiş ve amaç edinmiş olması bakımından, bilimsel bilginin tüm varlığa değil, -Platon'u izleyerek- gölgelerden ibaret saydığı fenomenal dünyaya ait olduğuna inanıyordu. Bilim, kendi konusunda ve alanında bilgi verebilir ve bu açıdan saygındır da. Ne var ki, modern epistemolojinin denediği gibi, kendi alanından taşması durumunda, varlığı kendi alanından ibaret görmek gibi büyük bir hataya düşer. Açıkçası Topçu için bu, insanın, kendisini tanımaktaki cehaletinin neden olduğu bir faciadır. Nitekim Topçu'nun 'ilim' tanımı da, doğrudan bu kademelendirmeyi dikkate alarak inşa edilmektedir: "hiçbir menfaat gözetmeyen ve hiçbir tatmin ile nihayetlenmeyen zekâyı, sonsuzluğa doğru götüren tanıma aşkı".[25] Böylelikle bilimsel bilginin odaklandığı realite ile metafizik arasında bir denge de sağlanmaktadır. Nitekim Topçu, bizi uyarmaktadır: "İdealizm, realite ile alakasızlık demek değildir. Mütenahi ve mahdut varlığıyla temasında bulunduğu bir realite ile yetinmeyip üst üste konmuş planlar halinde birçok realitelere uzandıktan sonra sonsuzluğa yönelmek demektir".[26]

Bu nedenle Topçu için, bilimlerin kaynağı da, modern felsefe tarihlerine aykırı biçimde Aristoteles değil, Platon olmaktadır. Çünkü sonlu varlık alanını inceleyen bilimleri ortaya çıkaran, realiteye odaklanan 'kendilik'leri değil, Platon'da teşhis edebildiğimiz 'sonsuzluk aşkı'dır. O halde bütün çağı bürüyen hastalığın kaynağı, 'mesleksiz bir dinsizlikten doğma' ve 'çokluk' yani fenomenal âlem içinde, kendi 'birlik'ini kaybetmektir; mamafih "bu hastalığı yaratan müsbet ilimler değildir; belki müsbet ilimlerin bu yoldaki dâvaya delil olarak alınmaları, çokluk içinde doğan zaafı, şüpheyi sadece artırmıştır". [27]

İşte Topçu'nun metafiziği, böyle bir zemin üzerinde ve bundan sonra başlamaktadır. Peki, metafizik nihayet midir? Elbette hayır; çünkü metafiziğin son durağı, bizi, benliğin derinliklerinde 'var' olan mistik katmanın 'varlığı'ndan haberdar edecektir/etmelidir; üstelik en hakiki anlamda bir 'varlık' olarak. Çünkü o, sonsuzluktur ve ona ulaşan, her türlü sonluluğun çevirdiği çarktan kurtulmuştur. Nasıl ki, akıl, insanı duyusal alandan metafiziğe yükseltirse, aşk da metafizikten sonsuzlukla temasa götürür. Fakat âşık olan, akıllı değildir ve akıllı olan da âşık olmaz. İşte bu nedenle Topçu'nun 'ratio'su, modern kalıplara uymaz; tabii İslâm'ı daima dıştaki realiteye uygulanabilir denklemlerle açıklamaya ve elde ettiği sonuçları -esasen kendi kavrayışıyla sınırlı olduğunun farkına varmaksızın- nicelleştirilebilecek formüllerle kanıtlamaya yönelen İslâmcıların 'ratio'su ile de örtüşmez.

25 NurettinTopçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 35.

26 NurettinTopçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 40.

27 Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası/Devlet ve Demokrasi*, s. 106.

8.

Topçu metafiziğini, başka bir incelemeye havale edelim ve tekrar, hem maddî hem de madde-üstü bir 'var-olan' olarak insanın, maddî ve madde-üstü varlık katmanlarının arasındaki kırılmanın baskısını en yoğun biçimde duyduğu andaki eylemine, 'dua'ya geri dönelim. Her ne olursa olsun, hastalık zuhurunda, sadece tıbbın tedbirleriyle yetinmeyip hafızlara Kur'ân okutmak ve Buhari-i Şerif'i yüksek sesle hatmetmek gibi bir çare üreten düşünme biçimi, nedenselliği fenomenal evrene hapseden 'mekanik evren' tasavvurundan öteye geçme imkânı verir. Bu tür uygulamaların, bid'at olup olmadığı tartışılabilirse de, dua anlamı içerdiği için, herhalde batıl sayılamaz. Oysa hastalık karşısında 'tıbbın tedâbiri' dışında yapılacak bir şey olmadığını söylemek, aciz içindeki mümini bunaltacaktır. Çünkü insan, yaşadığı için ümit etmez ama ümit etmek ile yaşar. Bu durumda, İslâmcı 'ratio'nun, böyle 'zavallı avam'dan nâçar bir Müslüman'a, 'tıbbî tedbirlere riayet' dışında bir çözüm önerisinin olmaması, İslâmcı münevver ile Müslüman halkın arasının açılmasında önemli bir pay sahibi olmalıdır.

Acaba İslâmcı münevver ile Müslüman avam arasındaki bu tezat içinde Topçu'nun konumu nedir? O, dua ile ilgili -gerçekten muhteşem- yazısında şöyle demektedir:

> "Dünyamızda, bizim zayıf aklımıza sunulan bütün imkân ve çarelerin yetersizliğinin hissi, duanın ilk şartıdır. Ergin ruhlarda tam bir idrâk, tam anlayış haline yükselir. "Zayıfım, âcizim, kendi kuvvetlerimle hiçbir şey yapamam. Sana sığınmaktan başka çarem yok." Sonsuz kudrete çevrilen duacının kalbinden çıkan ilk söz, bu itiraftır. Bu itiraf varlığı doldurduktan ve tam inanış haline geldikten sonra duaya yönelen ruh, günahlarının itirafına başlıyor ve kalbinden dudaklarına yükselmek isteyen şu sözlerle teslim oluşa hazırlanıyor: "Âsiyim, günahkârım, yardımına lâyık değilim. Böylesine sefil bir yaratık senden nasıl yardım dileyebilir? Affına lâyık değilim, öyleyken senden af diliyorum. Bana mağfiret et!" Ne olduğunu bilmediği bir büyük huzurda kendisinin yere serilmiş olduğunu gören irade, mutlak kudretten vaad almış olduğu anda, son hamle olarak o ana kadar kendisini dolduran iyi, fena, çirkin, güzel pek çok ve çeşitli dileklerini hep birlikte bir kabın, bir büyük kadehin içinde doldurmuşçasına bir arada toplar ve mutlak kudretin vaadını hissettiği anda onu bir boşluğa boşaltır, hepsinden birden boşalır. Kendi hiçliğini hissettiği o anda mutlak kudretin kendisine uzanan elini üzerinde duyar: Dua kabul olunmuştur. Bu olağanüstü, beklenmedik anda, o zamana kadar kendi dışında bulunduğuna inandığı sonsuz kudretin ta içinde olduğunu görerek ona tereddütsüz teslim olur. İçindeki bu sonsuzluk, Yunus'un "Bir ben vardır bende, benden içeru" diye anlattığı önce bizi saran, sonra da içimize sinen mutlakın iradesidir. Bizim sefil insan olarak isteyen irademiz, duanın kabul olunduğu bu anda mutlakın iradesiyle başka bir deyimle sürünen ben, kurtarıcı Ben'le, bütün noktaları tastamam üst üste gelmek suretiyle birleşir ve o anda yok olur... İşte bu safhalarıyla anlattığımız dua şöyle tarif edilebilir: "Bütün halimiz ve bütün varlığımızla Sonsuz Kudret'e sükûn ve sürur içinde teslim olmamızdır." Bu yaptığımız tahlillere göre, yüksek sesle, ciğerleri yırtarcasına bangır bangır bağırarak, tumturaklı ve seci'li parlak cümleler halinde yapılan

duaların, cemaatı dolandıran bir esnaf zümresinin berbat sanatı olduğunu anlamak güç olmayacaktır. İstediği kadar saf insanların gözünden yaşlar getirsin, bu sihirbaz hüneri hem de Allah'a karşı bir terbiyesizlik, hatta hayâsızlıktır".[28]

Bu tahlilleri yapan Topçu, büyük bir dünyevi musibet karşısında, tıbbî -ya da askerî veya iktisadî vs.- tedbirlerden başka yapılacak bir şey görmeyen 'modern zihinden' kesin biçimde ayrılmaktadır. Çünkü Topçu'nun 'dua'sı, her şeyden önce 'var-oluş'un en derin kökenine inen ve acizlik aracılığıyla hiçliğe inen -belki hiçliği idrak eden- 'ben'in, yine kendi benliğindeki 'mutlak'la yüzyüze gelmesi, dolayısıyla 'oluş'un ardındaki 'var' ile temas anını tasvir etmektedir. Böyle bir duanın, "De ki; duanız olmasa, Rabbim size niye değer versin ki?"[29] âyeti ile ilişkisi üzerinde düşünmek gerekir. Ya İslâmcılığın 'ratio'su? Açıktır ki, dua edenin, kendi hiçliğini hissetmesiyle, mutlak kudret sahibinin elini gönlünde duyması; 'sürünen ben'in, 'kurtarıcı ben' ile birleşip onda yok olması, sonluluğun sonsuzla teması gibi mistik ve vahdet-i vücud tedaisine sahip tavsifler, İslâmcılık içinde hâkim değerlendirmeleri epey irkilticidir. Fakat Topçu'nun duası, belli ki, Akif'in hiç de dindarane bulmadığı avamî uygulamayla da tam olarak örtüşmemektedir. Tabii eğer, sadece dille yapılan ruhsuz ve zahirî laflardan ibaret ise. Burada, Topçu'nun, aynı olguya, bambaşka bir nedenle karşı çıktığını görebiliriz; mekanik biçimde -yine taklit eseri- örfleşmiş ve ruhsuzlaşmış, dolayısıyla maddeyi aşarak benliği harekete geçirmeyen bir dindarlık, netice itibariyle 'dini' de, tamamen 'benlik'e ait ve dolayısıyla madde-üstü boyuttan, görünür ritüellere yani fenomenal bir boyuta indirgemektedir. Bu bakımdan Topçu'nun, bu tür bir dindarlığa yönelik eleştirisi, 'bid'at' kavramlaştırmasının üzerinden sıçrayarak, kendi bakış açısının ve endişesinin kalbine gelip dayanmakta ve 'görünürlüğe' hapsolmak bağlamında, 'pozitivist bilimciler' ile bu tür 'pozitivist şeriatçiler'i birbirine eşitlemektedir:

"Sözde Ehl-i Sünnetçilerde, ruhtan sıyrılan şekil ve hareketler, bütün bir taklit sistemi ortaya çıkardılar. Buna dinî pozitivizm diyebiliriz. Bu sistemi, aşk içinde ibadeti hal edinenlerin ruhçuluğuna (spritüalizm) karşı koymak doğru olur. Bu aşka ulaşamayan kısır ve cılız ruhların, ancak pozitivist şeriatçilerle eğlenmesini bilen zekâları, Bektaşilik ve emsâli gibi sapkınlık yollarını meydana çıkarmıştır. Pozitivist şeriatçiler, Hazreti Peygamber'in hareketleriyle çehresinin şekillerini taklide çalıştılar. Hâlbuki onda taklit edilecek olan iradesi, aşkı, ilhamı, bir kelime ile ruhî âlemi idi. Bu âlem taklit edilemeyip, ancak ondaki ulvî örnekten kendi ruhî gayretlerimizle ilhamlar, kuvvetler çıkarılacağına göre, bizim dinî hayatımız göreneğe ve tekrara değil de, ilham ve aşkımıza dayanmalıydı. Ancak, bu yolda rehberimiz, mürşidimiz Peygamber olacaktı. Hâlbuki maddî şekillerle ilâhî aşk arasındaki namütenahi mesafe, gururlarıyla cehaletlerine gömüldükleri halde kendilerini gerçekten İslâmın sahibi sayan bu putperestvari, sapkınlıkların

28 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 88-9.
29 Furkan, 25/77.

envaına batırdı: Bunlar, cam arkasından sakal öperek, hırka takdis etmede dindarlık var sandılar. İnsan nefesinden şifa umdular. Medenî nikâhı eksik bulup imam nikâhında keramet aradılar. Tesbih sayısında hikmet buldular. Günahlarını rakamla ölçtüler. Duaları avaz ile yaptılar. Merasimle ruhlarını tatmin ettiler. Böylelikle eşyanın hayatına sayıları tatbik etmekle muazzam bir dinî matematik sistemi meydana çıktı. Bu matematiğe sadakat, imanın şartı oldu. Dinden, bütün ruh sıyrılarak, kendisiyle hiç alâkası kalmayan bir iskelete iman adı verildi".[30]

İlk ve özensiz bir bakışın, Topçu'nun bu ve benzeri sert eleştirilerindeki 'modern olmayan' özü gözden kaçırma tehlikesi söz konusu olabilir. Mamafih Akif'in, salgın zamanında hafızlara Kur'an okutma ve Buhari-i Şerif hatmi yapma âdetlerini eleştirirken gösterdiği nedenlendirme ile Topçu'nun bakış açısı arasında çok büyük bir fark mevcuttur. Âkif, salgına karşı 'tıbbın tedbirlerinden başka yapacak bir şey olmadığı' yargısı nedeniyle, bu tür uygulamaları reddediyor; fakat böyle işlerin ortaya çıkmasını yani -tıbba riayetten başka çare olmadığı gibi- en celî hakikatlere niçin 'iğmâz-ı ayn' ettiğimizi açıklamak için, sadece 'üç beş riyakârın sözleri'ni işaret ediyor. Ne var ki, en açık hakikatlere göz yummak, -üstelik ikinci bir aldanma yoluyla yani 'böyle olmadığı halde, şeriata istinat' ederek-, üç beş riyakârın sözü sayesinde başarılabilecek kadar kolay bir iş midir? Bellidir ki, Akif, meseleyi -epistemik ve ontolojik boyutlarını hesaba katmadan- biraz yüzeysel biçimde tahlil ediyor ve hadiseyi basit bir biçimde açıklamakla yetiniyor.

Oysa Topçu, içi boş ve ruhsuz ritüelleri dinleştirenleri, esasen 'tıbbın tedbirlerinden başka yapacak bir şey olmadığını ileri sürme'nin epistemik kaynağı olan pozitivizmle eşitlemekle, böylelikle hiç de 'modern olmayan' kendi düşünmesini de ortaya koymaktadır. Nitekim Topçu, alıntılanan pasajda, taklit edilmesi gerekenin aslında Hz. Peygamber'in görünür hareket ve çehresinin değil, iradesi, aşkı, ilhamı yani ruhî âlemi olduğunu söyledikten hemen sonra, aslında 'ruhî âlem'in taklit edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumda 'taklit edilmesi gereken şey', nasıl 'taklit edilemeyen şey' olabilir? Bu, Bayezid-i Bistamî'nin "aramakla bulunmaz; ama bulanlar yalnız arayanlardır" deyişindeki gibi bir paradoks değil mi? Çünkü öncelikle 'taklit', görünürde olan için söz konusu edilebilir ama ruhî olan için söz konusu olamaz. Bir insanın kıyafetini, yürüyüşünü ya da yüzündeki mimikleri taklit etmek mümkündür ama onun benliğinde cereyan eden duygularının, örneğin 'üzüntü', 'sevinç' ya da 'sevgi'nin taklidi mümkün değildir. Ne var ki, ruhsal dünyaya ait bir olgunun taklidi, taklit edilen gibi üzülmek, sevinmek, âşık olmak anlamına gelecektir ki, bu duygular yaşandığında zaten 'taklit' ortadan kalkacak ve ortada bir mukallit değil, 'üzülen', 'sevinen', 'âşık olan' bir insan kalacaktır. Dolayısıyla Topçu, burada da 'benlik'i hareket ettirecek -dolayısıyla tamamen 'benlik'e ait olan- bir şey aramaktadır; dolayısıyla 'taklit', Batılılaşma -yani modernleşme- gibi sosyo-kültürel alana ait görülebilecek bir sahada kötülüklere neden olan bir yanlışsa, aynı nedenle, dindar insan için de

30 Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 86.

farklı türde kötülüklere neden olacak bir yanlıştır. 'Taklit edilemez olan'ı taklit etmek istemesi ve bu yolla 'taklit'ten kurtularak benliğini hareket ettirmesi gereken bir Müslüman, -ruhî âlemi taklit edemediği için-, 'taklit edilebilir' olana yani forma/görünüşe yönelince ortaya çıkan da, basbayağı tersinden bir 'pozitivist din' olacaktır:

> "Bunlar, Hac emrinden Cennet vaadine, Mirac olayından Kur'an'ın kutsallığına kadar bütün İslâm inançlarını, tüyler ürpertici bir geri anlayışla, mâna âleminden ayırıp madde dünyasına aktardılar, hepsi hakkında maddî izahlar yaptılar. Böylelikle din içinde en kaba maddeciliğe bağlanmış oldular. Onların dinî materyalizmi, Cenneti de, Miracı da, Kur'ân'ı da elle tutulan, gözle görülen olaylar ve varlıklar halinde kabul edici bayağı bir pozitivizm ile elele vermiş bulunuyordu. Asrımızın başlarına kadar sürüp gelen ve İslâmın ruhuna tamamen aykırı olan bu maddeci din saltanatı, kırk yıl önce karşı cepheden gelen ve yine kendisi gibi maddeci olan dinsizliğin darbesiyle az zamanda hıçkırıksız, feryadsız yıkıldı.".[31]

9.

Akif'e göre, halk niçin -bir köylünün bile bilmesi gereken- 'tıp dışında çare olmadığı' gibi apaçık hakikatlere göz yummakta ve geleneksel ritüellerden medet ummaktadır? Akif'in açıklaması şöyle: Ferdî ya da salgın hastalıklar hakkında, tıbbın tedbirleri dışında çare olmamasına rağmen, Kur'an okutmak ya da Buhari hatmi gibi uygulamalarla uzun zamandır aldatıldığımız -böylece aldanmamız bir 'örf' (ya da sahte şeriat) haline geldiği- için, apaçık hakikatleri tam olarak göremiyoruz. Gözümüzü perdeleyen, bu tür ritüellerin şeriatın gereği gibi gösterilmesidir ve bu aldatma -din adamı olduğu anlaşılan- 'birkaç riyakâr' tarafından, kuşkusuz bir takım maddi çıkarlar yüzünden gerçekleştiriliyor.

O halde, bu akıl yürütmenin bize sunduğu çözümün mebdei ve temeli, gayet açık biçimde anlaşılabilmektedir: Gözümüzü, 'en celî hakikatlere açmak'. Böylece şeriatı damıtmak ve şeriatın gereği gibi gösterilen aldatmacalardan kurtulmak da mümkün olacaktır. Mamafih burada 'apaçık hakikat', modern bilimsel bir yargıdır ve böylece 'hakiki şeriat' ile 'şeriat gereğiymiş gibi gösterilen sahtelikler' arasında ayıklayıcı hakem olarak, modern bilimi üreten 'modern akıl' atanmış olmuyor mu? 'Hakiki şeriat' ile 'şeriatmış gibi gösterilen sahteliklerin ayrımının esasen naslara dayanması gerektiği için; bir ayetin ya da hadisin anlamının sınırlarını belirlerken, 'en celî hakikatler'i esas alırsak ve bu apaçık hakikatler, tamamen ya da kısmen modern bilimsel yargılardan oluşmakta ise, ortaya modern ve modernleştirici bir ilahiyat çıkmayacak mıdır?

Hâlbuki Nurettin Topçu, sadece örfî olan bir takım ritüeller için değil, -namaz ya da hac gibi- açıkça emredilmiş ibadetler hakkında da, -alan ve metot sınırlılığı nedeniyle, kablî/a priori bir doğruluk değeri vermediği için- bir ucu modern

31 Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 23-4.

epistemolojiye bağlanan ‘en celî hakikatler’e dayanmaksızın, tam anlamıyla ‘modern olmayan’ bir belirleme yapmaktadır:

> “Gerçek ibadet, sonsuzluğa çevrilen isteğimizdir. Sonsuzluğa çevrilen samimi istek, insan için selâmetin ilk adımını teşkil ediyor. Bu isteği sık sık tekrarlamak, bu isteği sevmek, onu elde etmek lâzımdır. Bu tekrar, bu isteğin tekrarı, arkası nâmütenahi aydınlıklar dolu ilâhî bir kapıyı zorlamak gibidir. Bu kapıyı kımıldattıktan sonra bizim tarafımıza ışıklar süzülüyor”.[32]

Bu durumda, gözlerimizi açacak ve görmesini sağlayacak olan tek şey, ‘sonsuzluğa çevrilen isteğimiz’dir ve aynı zamanda ‘gerçek ibadet’ ile ‘sahte’sini belirleyen yegâne kıstas, ‘form’a ve fenomen’e bağlanmaları bakımından benzeşen bilimsel ya da hurafî/mytik yargılar değil, gerçekleşen hareketin içinde ‘sonsuzluğa çevrilen bir istek’ bulunup bulunmadığıdır. O halde, sonsuzluğa doğru bir tutku ve atılış söz konusu değilse, en sahih sünnete dayanan formel anlamdaki mükemmellik de, bir ibadeti ‘gerçek/şer’î ibadet’ kılmaya yetmeyecektir. Çünkü Topçu, oldukça ilginç bir biçimde ve felsefî düzlemi kesecek tarzda, ‘var olmak’ ile ibadeti, ‘sonsuzluk’ aracılığıyla birbirine bağlamaktadır:

> “Varolmak, gerçek mânasıyla varolmak, hareketleriyle düşüncesini sonsuzluğa istinat ettirmek demektir ve böylelikle kendi varlığını sonsuzlukta aramak demektir”.[33]

Şu halde, bir Müslüman’ın ibadeti, ‘gerçek anlamda var-olmak’ tutkusunu içerecek ya da tersine bir eşitleme ile ‘gerçek anlamda var-olmak’, hakiki anlamda ibadet etmek anlamına gelecektir. Bu eşitlemeyi mümkün ve anlamlı hale getiren şey ise, elbette ‘dua’dır; ama Topçu’nun anladığı tarzda bir öze sahip olan ‘dua’. Tabii olarak, böyle bir ibadet tasavvurunun ardındaki ‘din’ de, elbette modern epistemoloji ile sınanabilecek bir öz taşıyamaz. Bu nedenle Topçu için, Kur’an’ın beyanını, modern bilimlerin verdiği bilgilerle uzlaştırıp İslâm’ın doğruluğuna ‘bilimsel deliller’ getirmek ya da reddederek karşı koymak, dini bir ‘bilgi kaynağı’ olarak görmek anlayışsızlığın iki farklı görünümü olacaktır:

> “Din anlayışında, diğer bir hata da, dâvanın anlaşılmasına ait olandır. Bu hata, dini bilgi kaynağı telâkki edenlerin hatasıdır. Bunlar da Kur’an’ın, hakikatte sembolik olan kâinat izahlarını, her gün ilerlemede olan ilimlerin ortaya koyduğu hakikatlerle ya uzlaştırıp övünerek veya onlara karşı koyup ilmi reddederek din müdafaası yaptılar”.[34]

Dikkat etmek gerekiyor ki, Topçu burada, dinin bir bilgi kaynağı olmadığını söylerken, elbette -ölçüt ile ölçülen aynı kategoriye sokulacağı için- modern bilimlerin ürettiği türde bir ‘bilgi kaynağı’ olmadığını belirtmiş oluyor. Çünkü İslâm’ın

32 Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 37.

33 *A.g.e.*, s. 22-3.

34 Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s. 87.

insana söylediği 'ilahî kelam'ı, 'her gün ilerleyen bilimlerin ortaya koyduğu hakikatler'le -meselâ Akif'in yaptığı gibi- uzlaştırmak ya da -bazı riyakârların yaptığı gibi- karşıtlaştırmak, öncelikle onu -kendi özünün dışı olan- modern epistemolojiyle aynı düzleme yerleştirmek ve dolayısıyla 'salt zihinsel' alana koymak anlamına gelecektir. İslâm'ın, böylesine basit hatta iptidai bir tarzda müdafaası, -her tür apoloji, müdafinin müdafaa ettiğine dair tasavvurunu da etkileyeceği için-, öncelikle İslâm'ı modern epistemik bir alana sıkıştırma ve dolayısıyla onu, -ister kabul ister ret tarzında- kendisiyle sınandığı modernite vasıtasıyla, özü bakımından 'bilgi kaynağı' olmak konumunda kilitleyecektir. Bu yolun sonucu, Batı'da reformasyon kavgaları sırasında ortaya çıkandan farklı olmayacak, modern epistemoloji ile ölçülen 'bilgi' odaklı bir din kavrayışı, varlığı ele geçirmek amacındaki modern tarzda bir 'bilme'yi öncelediği için, İslâm'ı dünyevileştirmek anlamına gelecektir. Oysa İslâm'ın özünü ifade eden asıl gaye, modern epistemolojinin amacının tam tersine, insanı, sonluluk ve sınırlılıkla belirlenen dış dünyadan uzaklaştırmak ve kendi benliğinin derinlerindeki sonsuzla temasa götürmektir. Dolayısıyla böyle bir temastan çıkacak sonuç, 'bilgi' değil, güçtür. Fakat buradaki 'güç', görünür dünya üzerinde -kayıtsız şartsız- tasarruf etme kudretini ifade eden 'modern güç' değildir elbette. Yine bunun tersine, bir görünüşten ibaret olan insanî var-oluşun, mutlak varlık olan sonsuza yani Allah'a bağlanması ile elde edilen salt ruhsal bir güçtür:

> "Gerçekte Kur'an'ın kâinat ve hayat anlatışı, bu dar kafaların metotsuz izahlariyle iptidaî görüşlerini çok aştığı gibi, dinin hikmet ve gayesi de bu görüşleri insana sunmak değildi. Bu görüşler, ancak gaye olan namütenahiye doğru giden insanın yolunu aydınlatıcı ışıklardır. Gaye ferd olan insanlığımızın namütenahi ve mutlak kudrete iştirâkidir. Yani din bilgi kaynağı değil, kuvvet kaynağıdır. Dindar adam, başkalarından daha çok şeyler bilen değil, daha çok kuvvetli olan insandır. Bu kuvvet, imanın kaynağından alınır. İbadet yani kulluk, iman sahibinin halidir. Hattâ onun olgunlaşmasında, her hali ibadet olur. Dinî hayatın tarikatlerle ve şeraite bağlanmak suretiyle ulaşılan gayesi, bizimkini geçen ve bizim kuvvetimizle aslâ ölçülemez olan bir kuvvete iştirak (*participation*)dur, onunla ruhumuzun sonsuz kuvvet kazanma iştiyakıdır; onunla benliğimizin bütünleşmesidir; hayal olan varlığımızdan geçip gerçek olan varlığa bağlanma aşkımızdır, mutlak ihtiyacımızdır. Kendisine bağlandığımız bu varlık Allah'tır".[35]

İşin doğrusu, İslâm'ı böyle kavramak ve onu, bu tür bir güç kaynağı görmek, İslâmcılığın dinî tasavvurundan ve oldukça modern 'güç/iktidar' idrakinden de ciddi ve kökensel farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Topçu'nun, kendi özüne yönelerek varlığın özü ile temas etmek endişesi taşıyan özgün 'düşünme'sinin, bilgi-varlık, insan-toplum, ahlâk-siyaset konularında verdiği sonuçlar, dışa yönelen ve hâlihazıra, önünde bulduğuna odaklanan 'formel düşünme'den temelden ayrılmaktadır. Nitekim Topçu'nun şu sözleri, derinlere uzanan bu farklılığın başka bir ifadesi olarak görülmelidir:

35 *A.g.e.*, s. 87-8.

> "Mesuliyet iradesinin Allah'tan geldiğini söylemiştik. Bundan, dinî devlet mi kastediyoruz?.. Asla. Din müesseseleşince herhangi bir ferdin eline geçiyor. Bizim istediğimiz, devlet kurucusunun, kendi iradesini Allah'a teslim etmek dâvasıdır. Bu gidiş, bütün bir devlet psikolojisini yaratacaktır..."[36]

Burada, İslâmcılığın çıkarımları ve pratiği ile Topçu'nun vardığı sonuç arasındaki aykırılık, açık biçimde tespit edilebiliyor. Mamafih bazı kulakları irkiltebilecek bu ifadelerin anlamına dikkat edilmesi gerekir; zira eğer dinî bir devlet istemek radikallikse, devlet kurucusunun kendi iradesini Allah'a teslim etmesi, modern epistemenin sınırlarının çok ötesine taştığı için, bu tür bir radikalliğin idraki ötesinde bir radikallik anlamına gelecektir.

Muhassala

Batılılaşma sorunundan hareket ederek, modern/modern olmayan düşünme biçimleri, İslâmcılığın ana dokusu ve Nurettin Topçu'nun tefekkürü arasında dönen ve öncelikle şuurlu olmak iddiasındaki Müslüman aydınlar tarafından tartışılması gereken bazı sorunlara işaret etme görevini üstlenen bu metindeki tahliller, elbette hacim ve derli-topluluk endişesiyle, ana sorunun kalbine, verid yoluyla değil de, mecburen kılcallar aracılığıyla ilerlemiştir. Dolayısıyla, metnin tam olarak anlaşılabilmesi, hatta -en azından bazı dönemeçlerinde- yanlış anlaşılmaması için, tahliller içinde istihdam ve istihdaf edilen bazı kavram ve olgulara ilişkin kısa birkaç izahat yapmamız icabediyor. Bu bakımdan öncelikle 'İslâmcılık' ve İslâmcılığın türevleri hakkında, ikinci olarak da Mehmet Akif'in konumu ve Nurettin Topçu'nun tefekkürü hakkında, maksadı belirleyici bazı tanım, tespit ve uyarılar yapmaya çalışacağım.

1. En genel anlamda İslâmcılık, şu ya da bu biçimde, İslâm'a dayanarak yargı verme, çözüm üretme ve yaşama iddiası biçiminde tanımlanabilir. İslâmcılığın, ileri sürdüğü temel yargıların mahiyeti gözönüne alınarak, ilki gelenekçi/muhafazakâr diğeri ise radikal/inkılâpçı olarak iki karşıt uçta tasnif edilmesi âdet olmuştur. Mamafih bu iki uç arasında farklı dozajlarda birçok tayfların olduğu da izahtan varestedir. İlk eğilim, İslâm'ın tarihsel süreci içinden gelen yargılara, değerlere, müesseselere, ritüel ve uygulamalara saygı duyar ve hâlihazırdaki hükümleri için bu kaynaklara kısmen/tamamen güvenerek, kendisini de bunlara bağlamaya gayret eder; bu 'süreklilik' tasavvuruyla ilişkili olarak, yerlilik duygusu daha hâkimdir ve -doğal olarak kendisinden görmediği- iktidara karşı, sürekliliğin kaynağı olması bakımından 'devlet' saygısı nedeniyle ('devlet' benimdir, benden olmayanlar onu yönetmektedir) daha temkinli ve sakindir. Oysa ikinci eğilim, on dört asırlık İslâm tarihinin ya tamamen ya da -değişen periyotlarla- kısmen üstünden atlayarak, verdiği yargıları belirleyecek bir köken/delil arar; bu 'kesiklik' tasavvuruyla bağlantılı olarak da, daha evrenselci ve -aynı şekilde kendisinden görmediği- iktidara karşı, süreklilik endişesi olmadığı için 'devlet'

36 *A.g.e.*, s. 25.

saygısının zayıflığı nedeniyle (devlet, benim değildir, çünkü benden olmayanlarca yönetilmektedir) daha agresif ve serttir. Mamafih metotları arasında, bazen uçuruma varan farklara rağmen, her iki eğilimin öncelikli ve temel endişesi, somut gücü ve iktidarı ele geçirmek yani 'bu dünya'da hükmetmektir. İlk bakışta, bu uçlar arasındaki ayrımın merkezî öneminin, -tasnif kendisiyle gerçekleştiği için- 'gelenek' üzerinde toplandığı düşünülebilir. Mamafih buradaki 'gelenek' ile 'Büyük Gelenek' arasında önemli bir fark vardır; zira -ne kadar ilginçtir ki- her iki eğilime mensup İslâmcılar 'gelenek' derken, özü bakımından, hâlihazırda ve kendi önlerinde buldukları formları kastetmektedirler. Böylece cemaat ya da tarikat mensubu bir muhafazakâr, örneğin kabir ziyaretiyle ilgili tartışmada, kendisine intikal eden formu -yani kabir ve türbe ziyaretinin dinen uygun hatta gerekli olduğunu- destekleyecek ayet, hadis ve fetva ararken, radikal tavır, bu formu iptal edecek -fetva, hatta hadis değil- sadece ayet bulmaya yönelir. Böylelikle tavırları belirleyen tartışmaların merkezinde, hemen daima 'formlar' yer almaktadır. Esasen her iki eğilimin görünür evrende yani bu dünyada, gücü/iktidarı ele geçirmek amacında birleşmelerinin, aslında düşünme biçimlerini yöneten formellikle yakından ilgisini görmemek mümkün değildir. Bu 'formel düşünme'nin daima ve değişmez objesi olan formların/suretlerin ardındaki 'marifet' ve 'varlık' kavrayışına odaklanan İslâmcı düşünürlerin sayısı ise, -özellikle yaşanan buhranın büyüklüğü tasavvur edildiğinde- hayret edilecek kadar az, bu hususlarda -istisnalar hariç olmak üzere- verilen eserlerin keyfiyet ve derinliğinin genel ortalaması ise dehşet verici ölçüde düşüktür. Bana göre bu durumun temel nedeni, Müslüman toplumların kendi 'Geist'ını (Topçu'nun bunu 'ruh' ile karşılamasına rağmen, ben başka bir kavram bulamadığım için Geist diyorum) kaybetmiş olmalarıdır. Eğer bu yargı isabetli ise, kendisini, kendileriyle ifşa ettiği toplumların aklını, kalbini, vicdanını en derin biçimde yönlendiren ve dolayısıyla birleştiren 'Geist'ın yitirilmesi ile İslâmcılığın ortaya çıkışı, doğrudan ilişkili demektir. O halde ister muhafazakâr ister radikal olsun İslâmcıların birleştiği ortak zemin, esasen formların ardına ya gerektiğince ya da hiç ulaşamamaları ve bu nedenle formlara indirgenmiş 'gelenek' kavrayışında buluşmalarıdır.

Bu kendi-içinde engellenmenin elbette birçok sebebi vardır; fakat bence buradaki asıl mesele, 'bilmek' ve 'olmak' arasındaki bağı ve dengeyi sağlayan, dolayısıyla da Geist ile insanın bağını temin eden türde bir 'düşünme'nin, -özü bakımından- Müslümanların elinden yitip uzaklaşmış olmasında aranmalıdır. Burada, -Topçu'nun tüm ömrünce bıkmadan söylediği hatta haykırdığı üzere- gerek birey gerek toplum bazında, 'doğru düşünme'nin 'biz'den uzaklaşmaya başlamasıyla birlikte, 'doğruyu bilmek' ve 'doğru olmak/yapmak' arasındaki dengenin de ciddi biçimde sarsılmış olmasında ve ortaya çok kompleks bir ahlâk probleminin çıkmasında, şaşılacak bir şey yoktur. Fakat maalesef ve hâlâ, Müslüman'ın 'nasıl düşünme'si gerektiğine dair konuşmaya başlayan Müslüman aydınların kahir ekseriyetinin, aslında Müslüman'ın 'nasıl olması' gerektiğine ilişkin konuştuğunun farkına varamamasının nedeni, kuşkusuz terazideki bu arızadır.

Elbette bu uzaklaşmanın kökenleri, -Kadızadeli ve Sivasi kavgalarının gösterdiği üzere- Batılılaşma maceramızın başlamasından öncesine uzanmaktadır ve modern Batıdan gelen ilk şok dalgalarının etkisini massedecek bir ortamın olmayışı üzerinde, özellikle düşünmek gerekir. Fakat her hâlükârda, Müslüman toplumların 'düşünme'sine nihai darbeyi vuran karmaşanın asıl failini tespit etmek, hiç de zor değildir. 'Formel düşünme' sığlığı, tarihlerinin hiçbir döneminde olmadığı ölçüde yaygınlaşmışken, Batının cebrî ilerleyişi ve istilası ile karşılaşmış olan Müslüman toplumlar içinde, İslâm dışı kaynaklarla -yani galip olan Batıyı referans alarak- düşünmeye ve çözüm üretmeye yönelen, bu nedenle de her şeyini Batıya teslim eden 'Herod' zihniyeti ortaya çıkmıştır. Lâkin imanını yitirmiş bu zihniyetin, aynı 'formel düşünme'nin sonucu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Tanzimat'la birlikte, devlet mekanizmasına görünür biçimde yerleşen bu Herod'ların giderek artan iktidarıyla birlikte, İslâm tarihinde hiç görülmemiş bir kırılma ortaya çıkmış ve daha önce adalet-zulüm karşıtlığıyla değerlendirilen 'devlet', iman-küfür geriliminin de objesi haline gelmeye başlamıştır. Bu Herod'larla aynı toplumda yaşayan ve fakat İslâm'ı kaynak alarak düşünme ve çözüm üretmeye yönelen Müslümanların da -İslâm düşünce tarihinde hiç görülmemiş biçimde- İslâmcı olarak adlandırılması, tabii hatta mecburi olmuştur. Mamafih bu iyi niyetli Müslümanların düşünme biçimi de, özü bakımından kuşkusuz aynı illetle mâlûldür yani 'formel'dir. Dolayısıyla Batıcıyı Batıcı yapan modernite etkisinin, İslâmcıyı da İslâmcı haline getirmekteki katkısı ve mahareti tartışılmaz. Öyleyse içteki nedeni 'düşünmemek' anlamına gelecek 'formel düşünme' olan bu karmaşanın, dış ve dolayısıyla asıl faili, Modernitedir. O halde, karmaşanın asıl faili modernite ise, muhafazakâr ve radikal İslâmcılık arasındaki ayırım, -tekrar belirtelim ki- formel bir düşünme ile ve dolayısıyla form katmanında kavradıkları 'gelenek' karşısındaki tavırları açısından değil, bu tavrı meydana getiren 'bilmek' ve 'olmak' eylemlerinin karakterindeki daha ince ve doğrudan modernite etkisiyle ilgili bir ayrımdan neşet ediyor olmalıdır.

Kanaatimce, 'gelenekçi' İslâmcıların 'ne oldukları' hakkında, modernitenin etkilerinin daha baskın, buna karşılık radikal İslâmcıların 'nasıl bildikleri' hakkında, modernitenin tesirinin daha yoğun olduğuna dikkat ederek bir ayrım yapılabilir. Bu durumda, formel olarak 'gelenekçi' sayılan İslâmcılar, 'nasıl bilmek gerek' sorusuna yanıt ararken daha az moderndir ve dolayısıyla bilgi kaynağı olarak -hadisler yanında-, geleneksel fıkhı, evliya vecizelerini, hatta rüya ve ilham gibi mistik bilgi vasıtalarını muteber saymaktadırlar. Mamafih modernitenin temel ürünü olan sekülarizme uyum sağlamaktaki başarıları, ticaret ve holdingleşme alanındaki muvaffakiyetleriyle örtüştüğüne göre, 'ne oldukları' açısından daha modern oldukları söylenebilir. Buna karşılık radikal İslâmcı düşünme, bilmeyi fenomenal evrene indirgeyen moderniteyle paralel biçimde, nasların kaynaklarını daraltıp, sadece Kur'an ya da kendisinin belirlediği kıstaslarla elediği bazı hadislere hasrederek tarihsel aracıları dışlamakla kalmaz, kabul ettiği nasları da ancak zahir/görünür üzerine kilitlenmiş bir akılla anlamaya odaklanır. Buna karşılık, böyle bir epistemik duruşun getirdiği darlık, 'kesiklik' tasavvurunun ne-

den olduğu agresiflik ve keskin muhalefet ile birleşince, ontolojik açıdan daha az modern bir asosyallik ortaya çıkmaktadır.

Bu uzun izahın nedeni, modern/modern olmayan İslâmcılık ve Topçu'nun tefekkürü arasında dönen analizlerimizdeki 'İslâmcılık' kavramlaştırmasının mahiyetini sunmaktır. Bu bakımdan Topçu'nun tefekkürünün, hem muhafazakâr hem de radikal İslâmcılardan oldukça farklı bir düzleme sahip olduğu; zira -eğer işlenirse ve geliştirilirse- öncelikle modernitenin deforme edici tesirlerinden kurtulmamızı sağlayabilecek 'formel olmayan' ve 'doğru düşünme'nin kodlarını verecek, 'varlık'ın özü ile temasa odaklanmış bir 'düşünme'nin tohumlarını taşıdığı görülebilir kanaatindeyiz.

2. Whitehead, bütün Batı düşünce tarihi hakkında yapılabilecek en zararsız genellemenin, Batı düşüncesinin Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğunu söyler. Bu tespit doğrudur; çünkü Platon, asırlar içinde hareket ederek akacak büyük bir çatlağın üzerinde durmaktadır. Zira onun, kendince bir çözüme bağladığı sorunlar kadar, kesin bir çözüm öne sürmemekle birlikte tartışmaya açtığı sorunlar da, daima merkezî bir öneme sahiptir. Kendi genel çağdaş düşünce tarihimiz -özellikle İslâmcılık- söz konusu olduğunda, bu topraklarda yetişen her düşünen zihin için de, kısmen benzer bir durumun, merhum Mehmet Akif için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Akif, 'gelenek' ile 'Büyük Gelenek', dışa dönüklük ile içe dönüklük, katı gerçekçilik ile mistiklik, 'formel düşünme' ile 'kendi özünde varlığı düşünme', milliyetçilik ile ümmetçilik, yerlilik ile evrensellik, muhafazakâr tavır ile radikal tavır arasındaki çatlağın tam üzerinde durmaktadır. Ne yazık ki, bu husus, 'zaman tasavvuru' iyice zayıflamış ve formel düşünme alışkanlığını ısrarla sürdüren akademik ve entelektüel camianın, ele aldığı yani hakkında 'düşündüğü' şahsiyetleri, sanki sözlerinin hepsini bir anda ve tek seferde söylemiş gibi değerlendirmek yanlışına düştüğü için, gözardı ettiği ve yeterince işlemediği bir meseledir.[37]

37 Bu özensizliğe dair ilginç bir örnek olarak, bazı İslâmcı-yazar köşelerinde yapılan milliyetçilik-ümmetçilik tartışmaları sırasında sıklıkla zikredilen, Yahya Kemal'le Babanzade Ahmet Naim arasındaki bir münakaşanın oldukça problemli aktarımını gösterebiliriz. 1921-2'de Yahya Kemal'in İstanbul'un çeşitli semtlerinde tarihi eserler üzerinden millî kültüre dair yazıları vesilesiyle, Dârülfünun'da, Babanzade ile aralarında sert bir münakaşa olmuştur. Babanzade, milliyetçilik karşıtı olarak, İslâmı milliyetine göre yaşamayı reddeder ve bu tavrın İslâm'a zarar verdiğini, sapkınlıklara neden olduğunu ileri sürer; hatta Yahya Kemal'in bu tür millî kültür yazılarının apaçık dinsiz olan Abdullah Cevdet'ten daha zararlı olduğu söyler. Yahya Kemal de -doğal olarak- tam tersi kanaattedir. Köşelerde bu münakaşa sık sık zikredilir ve böylece bazı İslâmcı-yazarlar, Babanzade'yi kendi cenahlarına katarak bir köken sahibi oluverirler. Mamafih -muhtemelen zahmet edip asıl kaynağa kimse bakmadığı için- hadisenin devamını kimse zikretmez! Çünkü Yahya Kemal'in anlattıkları, bu münakaşa ile bitmemiştir; on üç yıl sonra 1934'te, İstanbul'a yeni döndüğü sıralar Vefa'da Babanzade'yle karşılan Yahya Kemal, o eski münakaşayı hatırlatan Babanzade'nin kendisine şöyle dediğini aktarır: "Seninle o kadar sene evvel, Dârülfünun'da bir münakaşada bulunmuştum. O münakaşa sonra benim zihnimi senelerce meşgul etti. Son senelerde ise, ben, İstanbul'un birçok semtinde gezmeği ve oralarda, tıpkı senin usulünde, eski mimari eserlerin tarihini araştırmağı itiyat edindim. Bu hoş merak beni sardıkça sardı. Senin bir zamanlar *Tevhîd-i* ⇝

Akif, ciddi ve kökensel biçimde tesirinde kaldığı, Fatih müderrislerinden olan ve aynı zamanda devrinin meşhur mutasavvıflarından Feyzullah Efendi'nin müridi bulunan İpekli (Temiz) Tahir Efendi'nin oğludur. Vak'a-i hayriyenin gerçekleştiği 1826'da doğan Tahir Efendi'nin, *Safahat*'ın şahitliğiyle, Akif üzerindeki derin etkisi hatırlanırsa, etrafında muhatap olduğu 'gelenek' yanında, 'Büyük Gelenek'ten süzülen ışınlarla alakası da anlaşılabilir. İçinde yetiştiği ortam gereği klasik kültürümüze ve Arapça Farsça gibi dillere hâkim olan Akif'in tüm eğitiminin, modern sistem içinde geçtiği ve üstelik maddi nedenlerle Mülkiye'den ayrılıp Baytar Mektebi'ni bitirdiği de unutulmamalıdır. Yani bir taraftan geleneksel bir taraftan modern eğitim almış, dahası modern eğitimi de sosyal bilimler ile fen bilimleri arasında gidip gelmiştir. Kaynaklar, Akif'in, şiirlerindeki coşkun ve mücadeleci haykırışla tam bir tezat teşkil eden, oldukça içine kapanık ve utangaç mizacını tasvir etmekte birleşmektedirler; hatta Akif'in, Neyzen Tevfik'le münasebeti bile, bu bağlamda başlı başına bir tetkik mevzuudur. Akif'in, bir mecmua tarafından istenen biyografik bilgiler içinde, edebî mesleğini 'hakikiyyun ve hayaliyyun arasında kendine has bir yol' olarak tavsif etmesi fakat en ziyade Sâdi'den etkilendiğini belirtmesi de[38], realizm ve romantizm arasındaki onulmaz karşıtlık ve Sâdi'nin bu karşıtlıkla alakasızlığı gözönüne alındığında, üzerinde düşünülmesi gereken bir olgudur. Tüm bu kompleks bağlara dair, çarpıcı birçok örnek vermek mümkün ise de, sadet endişesiyle, Akif'te toplanan bu trajik değer çatışmalarının ve karşıtlıkların, derin bir samimiyet ve inanç içinde nasıl şekillendiğini incelemeyi, başka bir çalışmaya havale etmek gerek. Mamafih asıl önemli husus, tüm bu karmaşık ve dolayısıyla kapsayıcı özelliklerin, sanatkâr tabiatı ve -herkesin teslim ettiği üzere- hayran olunacak ahlâkî bir şahsiyet potasında kaynamış olması ve elbette âbideleşen bir mesuliyet hissiyle kıvama gelmesidir. Dost, düşman herkesin kabul ve teslim ettiği şey, Mehmet Akif'in hayran olunacak tertemiz bir ahlâk ile yaşadığı, inandığı ve yaptığı arasında bir açıklığın ve çelişkinin bulunmadığıdır.

Netice itibariyle, Türkiye'de yaşayıp da, -onu edebiyat mahkemesinde yargılayan Necip Fazıl dâhil olmak üzere- Akif'le yani *Safahat*'la yüzleşmeyen ve onda kendisinden bir şeyler bulmayan bir Müslüman tasavvur etmek, açıkçası imkânsızdır. Her ne kadar seksenlerden sonra, İslâmcılığın dışa dönük karakterinin sağladığı zeminden yararlanan ve tercümelerle gerçekleşen bindirme bir dönüşüm, 'dil dejenerasyonu' ve eksik formasyonla birleşerek, *Safahat*'ı gölgeye doğru itmişse de, günümüzde dahi hem muhafazakâr hem radikal İslâmcı söylem, Akif'te kendisini bulmaya devam etmektedir ve edecektir.

Efkâr'da çıkmış yazılarını buldum ve tekrar okudum. Azim bir zevk aldım. Sana bu yüzden ne kadar haksızlık ettiğime, o yazıların bir şair fantezisi olmayıp hakikaten manevi birer ufuk olduğuna kail oldum. İşte bundan sonra, bu yüzden seni o vakit gücendirdiğime yandım ve bir daha görürsem istifa-yı kusur etmeği nezrettim"; Yahya KemalBeyatlı, *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, (4. bs, ts.), s. 57. Burada tavrı ve sözleri üzerinden akıl yürütme yapılan Babanzade, 1922'deki Babanzade mi olmalı 1934'teki mi?

38 Mehmet Âkif Ersoy, *Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyatı*, c. 5, s. 306.

Elbette aynı yargı, Nurettin Topçu için de, fazlasıyla geçerlidir. Buradaki 'fazlalık' ise, Topçu'nun, Akif'te kendinden bir şeyler bulması yanında, onu, 'isyan ahlâkı'nın kahramanlarından biri olarak görmesidir. Ne var ki Topçu'nun Akif'i, olup bitmiş donuk bir portre değil, bir süreç içinde arayış ve deneyişlerle ilerleyen müteharrik bir oluşumu gözönüne serer. Dolayısıyla Topçu'nun, Akif hakkında yazdığı her satırda görülen hayranlık hissi, bu sürecin tamamını ve vardığı yeri gören bir gözden yansıyan geçmiş, hâl ve gelecek projeksiyonudur. Topçu, Akif'e bakarken, *Safahat*'ı delil edinme endişesine kapılmaksızın, -esasen kendisinin pek hazzetmediği- realizmden başlayan, idealizme doğru ilerleyen bir arayış ve hareket, nihayet mistik bir vecde ulaşacak ilâhî ilham keşfetmekte ve -Mimar Sinan'a teşbihle- çıraklık, kalfalık ve ustalık dönemleri içine yayılmış bir olgunlaşma süreci görmektedir. Zaten bu nedenle Akif, Topçu için, öncelikle 'isyan'ı yani harekete geçmeyi gerektiren 'isyan ahlâkı'nın tecessüm ettiği kahramanlardan biridir. Dolayısıyla Topçu'nun, Afganî ve Abduh'u da, aynı kıstasla yani bir 'hareket' arayışı nedeniyle, olumlu figürler olarak zikretmesinde şaşılacak bir durum yoktur. Mamafih, onlarda gördüğü bu müspet saptamanın, Topçu'nun kendi 'hareket'ini etkilediğini ileri sürmek, ömrünü 'kendi özünde ve kendi özüyle düşünme' ile geçiren Topçu'yu anlamamaktan başka bir şey olamaz. Meselâ Topçu, metinde Akif'ten naklettiğimiz alıntıların tümünün de ait olduğu Meşrutiyet dönemine yani -Topçu'ya göre çıraklık devresine- ilişkin olarak şöyle demektedir:

> "Biliyoruz ki, Sinan'ın çıraklık devri Şehzade camisini meydana çıkardı. Âkif'in ilk iki *Safahât*'ı onun çıraklık devrinin eserleridir. Bunlar Âkif'in araştırmalarıdır; dış dünyanın tesirlerini alma denemeleridir. Bu kitaplarda Âkif yok; bizim hayatımız, cemiyetimiz görülüyor. Bu devre, onun lâboratuvar çalışmaları devresidir diyebiliriz".[39]

Demek oluyor ki, bu döneme ait 'söz'ler hakkında belirlenen değerlendirme kıstası, Akif'in henüz realizm içinde ve gördüğünü dile getirdiği bir çıraklık safhasında olduğudur. Dolayısıyla 'hangi Akif?' sualine verilecek cevap için, biraz önce dipnotta naklettiğimiz, 'hangi Babanzade?' suali hakkında olduğu gibi, acele ve kestirme hükümler vermemek gereklidir. Bu bakımdan, modern zihniyetin İslâmcılık üzerindeki derin tesirlerini ve Nurettin Topçu'nun tefekküründe mevcut 'modern olmayan öz'ü muhasebe ederken yapılan tahlillerin, bir ölçüde Akif ve Topçu karşıtlığı içinde akan bir mecraya girdiğinin farkındayım. Mamafih, kökene inme endişesiyle, biraz da zorunlulukla ortaya çıkan bu akışın, merhum Akif'in şanına halel getirmek bir yana, onun, bu toprakların ekmeğiyle büyümüş şuurlu tüm Müslümanlar üzerindeki hakkının büyüklüğünü ifade edeceğini düşünüyorum.

3. Nurettin Topçu, kendi tefekkürünü açıklamak maksadıyla, azımsanmayacak miktarda metin kaleme almıştır. Mamafih bunların büyük çoğunluğu, bilindiği üzere, müstakil yazılardan oluşmaktadır. Üstelik bu kategorideki metinlerin de

39 Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 30.

önemli bir bölümü, hitap ettiği kitleyi dikkate alarak yazıldığından, saf düşüncesinden ziyade eriyik halini sunmaktadır. Bu bakımdan, Topçu'nun tefekkürünü, derinlikli bir biçimde kavrayıp parçalarını söktükten sonra bütünlüklü ve orijinal bir halde yeniden birleştirip inşa etmek, hiç de kolay değildir. Mamafih Topçu'nun tefekkürünün dâhil olduğu tüm meselelerde, *İsyan Ahlakı* ve *Bergson* gibi sistematik ve pür felsefî, *Reha* ve *Taşralı* gibi edebî metinleri, 1939-1975 arasında yayınlaşmış birçok yazı ile birleştirecek ve tüm bunları, Topçu'nun hayat akışı içinde anlamlandıracak -dolayısıyla canlandıracak- çalışmalardan sonra, bu toprakların biricik filozofu hakkında daha engin ve ön açıcı hükümlere ulaşmak mümkün olabilir. Topçu'nun tefekkürü, özü itibariyle 'modernist' değildir ve bu yargının çeşitli kanıtları, Topçu'nun epistemik ve ontolojik metinlerinde rahatlıkla görülebilir. Fakat onun 'modern olmayan' tefekkürünü, Batı Geist'ı içinde modernite eleştirisi yapan filozoflara doğru eğmek de isabetli olmayacaktır. Zira böyle bir tavır içine girmek, postmodern felsefenin ortaya çıkması ve yükselişi ardından yayılan ve yine Batı kaynaklı olan düşüncelerin taklidini ve Topçu'yu bu gözle görme tehlikesini barındırmaktadır. Günümüzün Müslüman entelektüeli, modern zihniyeti eleştirmek için -mesela Heidegger ya da Derrida'dan elde ettiği yararlı fikirleri- bu tür bir kıstas haline getirir, epistemik ve ontolojik tavrını bu Batılı filozoflara gereğinden fazla yaslarsa, Topçu'nun da rikkatle tenkit ettiği, asırlık bir hatayı yani 'dışa dönüklük' ve 'dışta aramak' tutkusunu tekrarlamış olacaktır. Daha önemlisi, bu tür bir modernite eleştirisi, Topçu'yu kavramaktan ziyade yedeğe almaya yönelecek, bu bakımdan kendimizi bulmamızı sağlamayacağı için, 'insanlığa örnek' ve bize ait bir medeniyet inşasına, pek de yardımcı olmayacaktır. Çünkü bir asır önceden başlayan, modernitenin İslâmcı düşünce üzerindeki olumsuz ve deforme edici etkilerini, bir asır sonra postmodernist etkilerle tashih etme çabası, yine olumsuz ve deforme edici sonuçlara yol açabilir. Nitekim Topçu'nun tefekkürü 'modern olmayan' bir düşünme biçimi talep etmektedir ve buradaki 'modern olmayan' nitelemesi -sadece 'bizim olan'ın dışında kalanı ifade ediyor göründüğü için- 'postmodern olan' anlamına gelmez; sadece ve yalnızca 'bizatihi bizim olan' anlamına gelir.

4. Nurettin Topçu tefekkürünün, felsefî temeller bağlamında modernite ile ilişkisi, esasen başlı başına incelenmesi gereken bir konudur. Nitekim bu konuyu, müstakil bir çalışmada ele almaya çalışacağım. Mamafih unutulmamalıdır ki, Topçu'nun tefekkürü, her düşünür için olduğu gibi, bir yaşam içine yayılmış haldedir ve dolayısıyla onun fikir dünyası içinde de bir takım hareketler/gelişmeler mevcuttur. Bu nedenle, Topçu'nun bir mütalaasını, başka yerlerde serdettiği düşünceleriyle birleştirirken dikkatli olmak gerekir. Elbette burada Topçu'nun zikzaklar çizdiğini söylemek istemiyorum; fakat onun düşüncelerinin, 1939'da ne ise 1975'te de aynı mahiyette ve tek düze olduğunu ileri sürmek, ayrıntılarda gizlenecek çeşitli yanlışlıklara sebebiyet verebilecektir. Tabii, usul hakkındaki bu uyarı, modernite problemi için de doğrudan geçerlidir. Dolayısıyla Topçu'nun tefekkürünün 'modern olmadığını' söylemek, her şeyden önce Topçu'nun 'kendine özgü bir biçimde modern olmadığını' ifade etmelidir. Buradaki asıl sorun,

Topçu felsefesindeki ‘modern olmayan’ unsurların kökenini belirlemek olduğu kadar, zaman içindeki açılım ve işleyişlerini de görebilmek gereğinde yatmaktadır. Mamafih her hâlükârda, Topçu tefekkürünün ‘modern olmayan’ özü yanında, modernite ile yakın-uzak ilişkili pek çok düşünce ve kavramlaştırmayı görmemek mümkün değildir. Elbette burada Topçu’nun, hiç de şarklı olmayan hatta Batılı diyebileceğimiz ‘persona’sını saptayabilmek gereklidir.

Bu konunun en güzel misâlini ‘sanat’ başlığı oluşturmaktadır. Topçu, klasik ve modern Batı sanatını çok iyi bilmektedir şüphesiz; ama onun geleneksel sanatlarımıza yönelttiği eleştiriler, ne yazık ki, şimdiye kadar zannedildiği üzere, ne Batılı formasyonuyla alakalı bir estetik alışkanlık ne de geleneksel sanatlar hakkındaki zayıf malumat yüzündendir. Batı sanatının, bizzat sanatın hassas karakteri nedeniyle, -modern zihniyetin insan üzerindeki deformasyonunu sezerek- moderniteye karşı ilk tepkilerin arenası olduğunu idrak etmeksizin ve Topçu’nun asıl amacı olan ‘kaybedilmiş benliğin bulunması’ açısından sanata yüklediği merkezî değer anlaşılmaksızın, Topçu’nun moderniteyle münasebetini tam olarak kavramak da mümkün değildir. Şu halde, dinî hükmünü söz konusu bile etmeksizin, resim ve heykele verdiği önem, Topçu’yu modern kılar mı? Elbette hayır; çünkü bu ve benzeri tutumlar, Topçu’nun düşünmesinin modernliğini değil şahsiyetinin Batılılığını gösterir. Unutulmamalıdır ki, Batı’da da, moderniteyi eleştiren başka çağdaş düşünme biçimleri vardı ve hala var. Aynı şekilde, Nurettin Topçu’nun mesela romantizm konusundaki şiddetli vurgularını incelerken ya da Rönesans hakkındaki tahlillerini irdelerken, oldukça hassas ve dikkatli davranmak gereklidir. Mamafih ne olursa olsun, bu biricik filozofumuzun tefekküründe, ufkumuzu açacak tohumlar bulunduğunu görmemiz gerek.

TÜRKİYE İSLÂMCILIĞINDA MEDENİYET SÖYLEMİ VE SEZAİ KARAKOÇ'UN DÜŞÜNCESİ

BURHANETTİN DURAN

Giriş

İSLÂM MEDENİYETİ söylemi Osmanlı son döneminden günümüze Türkiye İslâmcılığında hâkim bir çizgi oluşturmuştur. Genç Osmanlılardan Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'a uzanan bu entelektüel gelenek Batı'nın kendi üstünlüğünü vurgulamak için ürettiği bu kavramı içselleştirmiştir. Medine tecrübesine ya da ümran kavramlaştırmasına da bağlanabilen medeniyet kavramı Karakoç tarafından Türkiye İslâmcılığının merkezine yerleştirilmiştir. Karakoç İslâm medeniyeti kavramlaştırmasına yeni bir vurgu getirerek Müslümanların Batı'ya meydan okuması, direnmesi (anti-kolonyalizm) ve alternatif bir medeniyet oluşturmasının altını çizmiştir. Nurettin Topçu ve İsmet Özel'in medeniyet kavramına getirdikleri eleştiri İslâmcı entelektüel gelenekte sınırlı bir etkide bulunmuştur. Yine, medeniyet kavramının akademik/sofistike analiz ve argümanları Ahmet Davutoğlu tarafından geliştirilmiştir.[1] Son yıllarda ise medeniyet söyleminin çok yönlü ve çok katmanlı bir versiyonu AK Parti temsilcileri tarafından iç ve dış siyasetin retoriği olarak sıklıkla kullanılmaktadır.[2]

II. Meşrutiyet İslâmcıları için önemli ölçüde Batı medeniyetinden öğrenmeyi meşrulaştırmada kullanılan "İslâm medeniyeti" kavramı Karakoç'ta Batı'nın sömürgeciliğine karşı koymak ve Vahyin tecellisi olarak İslâm'ın dirilişi için seferber edilmiştir. Kemalist batılılaşma projesinin "tek medeniyet Batı'dır" argümanına karşı getirilen taklitçilik eleştirisi bir anlamda alternatif bir modernleşme

1 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: the Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, University Press of America, Lanham, New York and London, 1994. Ve *Civilizational Transformation and the Muslim World*, Mahir Publications, Kuala Lumpur, 1994.

2 Burhanettin Duran, "Understanding AK Party's Identity Politics: A Multilayered Civilizational Discourse and its Limitations," *Insight Turkey*, Cilt 15, no. 1, (Kış 2013), s. 91-109.

çerçevesi olarak İslâm medeniyeti kavramlaştırmasını öne çıkarmıştır. Böylece farklı ve alternatif bir Batı algısı İslâmcıların Kemalizm ile hesaplaşmasında önemli bir yer tutmuştur.

Bu makalede öncelikle Türkiye İslâmcılığında medeniyet ve İslâm medeniyeti kavramlarının ne kadar merkezi bir yer işgal ettiğine değinilecektir. Daha sonra Sezai Karakoç'un düşüncesinin[3] Cumhuriyet dönemi İslâmcılığına medeniyet kavramı etrafında yaptığı katkılar üzerinde durulacaktır. Soğuk Savaş ortamında üretilen bir kavramlaştırma olarak Diriliş'in Karakoç düşüncesindeki yansımalarına odaklanılacaktır. Son olarak ise Medeniyet kavramından hareketle Karakoç'un Batı algısının boyutları ve ürettiği Oksidentalizm[4] incelenecektir.

Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Fikrinin Yeri

Son iki yüzyıldır Osmanlı-Türk entelektüel tarihi Batı medeniyetinden ne alınacağı ve İslâmi gelenekten neyin korunacağı konusunda yapılmış canlı ve sıcak tartışmalarla doludur. İslâmcılıktan Batıcılığa ve Türkçülüğe kadar tüm siyasi ve ideolojik akımlar bu tartışmaya ilişkin cevaplar aramışlardır. Medeniyet kavramı bu arayışta merkezi bir yere sahiptir. Tanzimat döneminin "ilk ideolojisi"[5] olarak nitelendirilen medeniyetçilik Genç Osmanlılardan günümüze Türkiye İslâmcılığında en fazla tesiri olan bir damardır. Türkiye İslâmcılığı[6] bir yanıyla "medeniyet ihtidası" iddiasındaki batılılaşma cereyanına eleştiri getirirken diğer yanıyla İslâm'ı hem Müslümanlar hem de insanlık için kurtuluş vesilesi olan gerçek bir medeniyet olarak tasavvur etmiştir. Böylece, İslâmcılık başından itibaren modernleşme problemini dönemin hâkim kavramı olan "medeniyet" ile birlikte düşünmüştür. İslâmcılığın farklı amaçlarına aynı anda hizmet eden bir kavramlaştırma olarak İslâm medeniyeti İslâmcıların çözmek zorunda olduğu ikilemlere kolaylık sağlamıştır. Bu itibarla hem kaynaklara dönüş hem de geleneği koruma hedeflerini gerçekleştirmeyi mümkün kılacak bir çerçeve olarak görülmüştür. Benzer bir şekilde hem modernleşme ihtiyacını karşılamayı hem de bunu İslâm'ın tecdid/ihya geleneği içinde değerlendirmeyi mümkün kılacak bir kavram olarak algılanmıştır.

3 AK Partili siyasetçiler arasında yapılan bir araştırmada Sezai Karakoç, Necip Fazıl Kısakürek ve Mehmet Akif Ersoy'dan sonra fikirleri yakın bulunan 3. sıradaki düşünür olarak belirtilmiştir bakınız İsmail Safi, *Türkiye'de Muhafazakar Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Lotus Yayınları, Ankara, 2007, s. 422.

4 Oksidentalizm "stilize" bir Batı imajının özcü basitlemelerini üretmektedir, J. G. Carrier, "Introduction" *Occidentalism: Images of the West* içinde, James G. Carrier (ed) , Clarendon Press, Oxford, 1995, s. 8.

5 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 8.baskı, Çağlayan, İstanbul, 1997, s. 152.

6 Bakınız Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* ,Princeton University Press, Princeton, 1962; Mümtaz'er Türköne, *Siyasal İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, ve İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

İslâm medeniyeti kavramlaştırması da İslâm'ın terakkiye engel olduğu yönündeki Oryantalist iddiayı reddetme ve kendi modernitesini üretme amacına yönelik olarak 19. yüzyılın sonunda İslâmcı aydınlar tarafından kullanılmıştır. Diğer medeniyet kavramsallaştırmalarının aksine merkezine dini alan İslâm medeniyeti kavramı ortaya çıkışından itibaren birkaç amaca yönelik olmuştur: a) Batı'dan öğrenmenin kendi kimliğini ve geleneğini (seçmece de olsa) koruyarak yapılması b) Kriz içerisinde olan Müslüman dünyanın kurtuluşu c) Üstünlüğün Batı'ya geçtiği bir dönemde medeniyet beşiği olduğunu Müslümanlara hatırlatarak özgüven oluşturma.

Bu üçlü amaca yönelik üretilen medeniyet perspektifinin, "batı-dışı modernlik"[7] kavramlaştırmalarının ışığında bakıldığında, modernliğin yerel/İslâmi versiyonunu icat etmeyi hedeflediği söylenebilir. Böylece İslâmcı aydınlar Batıcı/modernleşmeci tavra mahkum olmak istemeyerek Batı modernitesinin ötesine giderek bir alternatif üretmeyi hedeflemiştir. Diğer bir tabirle, İslâmcılar kendi modernliğini üretmek istemekte ve bunu İslâm medeniyeti kavramı etrafında düşünmektedir.

II. Meşrutiyet İslâmcıları bu kavramı yaşayan ve Batının meydan okumasına karşı koyan ama ondan öğrenen *gelenek* anlamında kullandılar. İslâm medeniyeti söylemi bir yanıyla İslâm dünyasının kriz içerisinde olmasının getirdiği bir bilince işaret ederken diğer yanıyla batılılaşma hareketlerinin ve oryantalistlerin saldırılarına cevap teşkil etmiştir. Filibeli Ahmed Hilmi, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Rıza Doğrul ve Halil Halid gibi aydınlar medenileşmenin sadece Batı'ya hasredilmesini kabul etmemiş ve yardımlaşma, hak, adalet ve fazilet prensipleri üzerinde yükselen medeniyet-i İslâmiyeyi güç ve menfaat üzerine temellenen Avrupa medeniyetinin tam karşısına koymuştur. Batılılaşmanın kendi medeniyetini terk etmek anlamına geldiğini söyleyen Said Halim Paşa'nın "Avrupa medeniyetini millileştirme[8] çözümü medeniyetçi söylemin dönüştürücü ve eklektik yanını göstermiştir.

Medeniyet söylemi Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının öncü ismi Necip Fazıl Kısakürek'in eserlerinde de önemli bir yer tutmuştur. Kısakürek'e göre İslâm "yeryüzünü kamil şifaya ulaştırıcı gerçek medeniyet (sembol)ü"dür.[9] Kısakürek'in Doğu'yu İslâm'la bir sayan ve liderliğini Türklere veren Asyacılığı Batıya karşı rakip bir medeniyet olarak Büyük Doğu'yu tahayyül etmiştir. İslâm medeniyeti söylemi II. Meşrutiyet aydınlarında Batı'dan kendi kalarak öğrenmenin platformunu oluştururken Kısakürek'in yazılarında Batı medeniyetini ötekileştirmenin ve İslâm'ı hem Müslümanların hem de insanlığın kurtuluşu için alternatif bir çözüm olarak sunmanın aracına dönüşmüştür.

7 Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine: Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

8 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 74-76.

9 Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve 2,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1999, s. 182-183.

Böylece Cumhuriyet dönemi İslâmcılığında İslâm medeniyeti kavramı, Batı modernitesine alternatif bir model oluşturmanın adresi olmuştur ve "diriliş" etrafında bunu en iyi teorileştiren isim de kuşkusuz Sezai Karakoç'tur.

Sezai Karakoç ve Medeniyet Kavramlaştırması: Yeni Bir Evrenselin İnşası

Sezai Karakoç (1933-)[10] Türkiye İslâmcılığında çok önemli bir yere sahip olmakla birlikte düşüncesinin literatürde gerekli ilgiyi gördüğü söylenemez. Türkiye'de Kemalist devrimlerin yerleştiği düşünülen ve Almanya'da Hitlerin iktidarı ele geçirdiği bir dönemde dünyaya gelen Karakoç, Batı'nın hem İslâm dünyasını işgal altında tuttuğu hem de dünya savaşı ile sonuçlanan bir buhrandan geçtiği iki savaş arası dönemde yetişti. Bu dönem aynı zamanda Müslümanların özne olmadıkları yönünde yaygın bir Oryantalist algının üretildiği dönemdir. Karakoç hatıralarında kendini İslâm medeniyetinin buhranına doğmuş birisi olarak tasvir eder: "Biz İslam uygarlığının tarih sahnesinden tamamen tasfiye edildiğinin sanıldığı bir dönemde ve ortamda doğduk. Batı'nın yüzyıllarca süren çalışması sonucunda elde ettiği birtakım kesin sonuçlara dayanarak vardığı bir hükümdü bu. Sonra, oradan, bu inanış doğu aydınlarına bulaşmıştı."[11]

Karakoç'un siyasi fikirlerini kamuoyu ile paylaştığı 1950'ler ve 1960'larda Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi aydınlar tarafından İslâm ve milliyetçilik arasında sıkı bir bağ kurulmuştu. Gittikçe dini tonlar kazanmaya başlayan milliyetçilik Kemalizm'i eleştirmenin ve İslâmcı fikirleri ifade etmenin bir aracına dönüşmüştü. Karakoç'un özgünlüğü İslâm ile milliyetçilik arasında kurulan bu bağı savunduğu medeniyetçi perspektifle daha Osmanlıcı ve ümmetçi bir forma sokmasıdır. Türkiye'nin önderliğinde eski Osmanlı devletinin sınırlarının ötesinde bir genişlikte "Ortadoğu İslâm Federasyonu" kurulmasını önermesi milliyetçiliğin İslâmcı paradigma içerisinde eritildiği bir örnek olmuştur.

Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı hem Tanzimat'la başlayan batılılaşmaya hem de Kemalist tarih yazımına karşı çıkarak yeni bir tarih yazımı getirmeye çalışmıştır. Kısakürek'in CHP dönemini Türk tarihinin en kötü dönemi olarak ve Kemalizm'i de öteki olarak resmettiği yazılarındaki vurgu Karakoç'ta önemini kaybetmek-

10 Ergani'de doğan Sezai Karakoç orta öğrenimini Maraş ve Gaziantep'te tamamladı. 1950 yılında Necip Fazıl Kısakürek'le tanıştı. 1951-1955 yılları arasında Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesine devam etti. Anti-kolonyalizm (Cezayir ve Tunus'un bağımsızlık hareketleri) temalı ilk siyasi şiirlerini Demokrat Parti döneminde yazdı. 1956 yılında Maliye Bakanlığında müfettiş olan Karakoç *Büyük Doğu* başta olmak üzere çeşitli dergilerde yazdıktan sonra 1960'da kendi dergisini (*Diriliş*) yayımlamaya başladı. 1992'ye kadar çeşitli aralıklarla yayımlanan dergide siyasi fikirlerini paylaşan Karakoç, 1990 yılında Diriliş Partisini kurdu. Karakoç'un sanat ve şiiri hakkında bakınız Şakir Diclehan, *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*, Piran Yayınları, İstanbul, 1980; Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu: Sezai Karakoç* Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998; *Ludingirra*, yıl 2, sayı: 9, Bahar 1999 ve Münire Kevser Baş, *Diriliş Taşları* , Lotus Yayınevi, Ankara, 2008.

11 Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham III*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1980, s. 84.

tedir. Diğer bir deyişle, Kemalizm eleştirisi varlığını korumakla birlikte Kısakürek'teki kadar tepkisel değildir. Buna paralel olarak Kısakürek'in İslâm'ı sert bir ideoloji olarak formüle etmesi Karakoç'ta kaybolmakta yerini "hakiki bir medeniyet" tasvirine bırakmaktadır. Bununla birlikte, Karakoç, İslâm'ın dirilişinin Batılı ideolojiler olan kapitalizm ve komünizme alternatif olduğunu söylerken yumuşak da olsa bir ideolojik çerçeve üretmektedir. Zira Diriliş düşüncesine göre İslâm "bir ekonomi anlayışı, tutumu ve çerçevesi de olan bir dünya görüşü, yaşayış ve medeniyet tarzıdır."[12]

Karakoç'un İslâmcılığı, İslâm dünyasındaki döneminin diğer otoriter ve radikal İslâmcılıkların aksine, gelenekle bağlarını koparmayan bir özelliğe sahiptir. O'nun İslâm medeniyeti kavramlaştırması sadece İslâm'ın asli kaynaklarına (İslâm'ın ruhu anlamındaki Öz İslâm) dönüşü değil aynı zamanda İslâmi geleneği korumayı da hedeflemiştir. Böylece, gelenek seçmece bir okumaya tabi tutularak tarihsel ve sosyal oluşumlardan İslâm'ın özüne ve Müslümanların birliğine (ruh beraberliği anlamında homojenliğe) zararlı olmayanlar korunacaktır.[13] Kendine dönüş "atalar kültüne" dönüş değildir, Allah'a ve O'nun vahiy medeniyetini yeniden kurmaya dönüştür.[14]

Karakoç'un düşüncesinde merkezi kavram medeniyet fikridir. O'na göre, zaman zaman kültür ile karıştırılan medeniyet sadece insanlığın fiziksel ihtiyaçlarının maddi ve kurumsal sonuçları olarak anlaşılmamalıdır; aynı zamanda insanlığın spritüal, ahlaki, metafizik ve kültürel taleplerinin karşılanması olarak görülmelidir. Ağırlıklı olarak spritüal/idealist bir yaklaşımı takip eden Karakoç, ırkçı ve maddeci medeniyet okumalarını reddederek medeniyeti insanlığın maddi ve manevi tüm yönlerini kuşatan bir olgu olarak ele alır. Medeniyet "bir ideali olan insanların büyük fedakârlıklarla gerçekleştirdikleri bir harekettir." Marksist materyalizmin aksine, Karakoç'un zihninde, bir toplumdaki manevi unsur (üstyapı) altyapının maddi ve ekonomik aktivitelerini belirlemektedir.[15] Medeniyetler ve kültürler "ülkü hareketleridir," "realiteyi hedef almış düşler ve düşüncelerden oluşurlar." [16]

İnsanlık tarihini farklı medeniyetlerin etkileşimi ve mücadelesi olarak okuyan Karakoç, medeniyet idealinin sadece İslâm'a ya da Batı'ya has olmadığı aksine tüm insanlığın ortak bir özelliği olduğu kanaatindedir. Bu değişmeyen ortak temel de insanlığın bir gün hatırlayacağı vahiydir.[17] Bu değerlendirmeden hareket

12 Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* (İstanbul: Diriliş, 1985), s. 16; *Günlük Yazılar IV: Gün Saati* (Diriliş Yayınları: İstanbul, 1986), s. 66-67.

13 Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 75.

14 Karakoç, *Çağ ve İlham II,* Diriliş Yayınları, 1979, 3. Baskı, s. 212-213.

15 Karakoç, *Düşünceler I* , Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986, s. 8; *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 117.

16 Karakoç, *Çağ ve İlham II*, s. 194.

17 Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 117.

ederek Karakoç, Ziya Gökalp'te de karşılık bulan kültürün milli, medeniyetin uluslararası olduğu fikrine karşı çıkar. O'na göre Medeniyet kültürü de içerir; kültür bir nevi medeniyetin fizyolojisidir. Hâlbuki medeniyet bir organizma gibi anatomi ve fizyolojiyi de içeren bir bütündür. Her medeniyetin kendi kültürüne sahip olduğunu savunan Karakoç'a göre, Gökalp medeniyet kavramını aşırı daraltmış, nesneleştirmiş ve dolaysısıyla materyalize etmiştir.[18]

Dine referansla medeniyet kavramını anlamlandıran Karakoç'un düşüncesinde İnsan Tanrı'nın kendisinden istediği varlık olabilme idealini gerçekleştirmeye çalışırken medeniyeti üretmiştir. Böylece hakiki medeniyet vahiyden ilham alan, üretilen medeniyettir. İslâm medeniyeti de Hakikat medeniyetinin gelişim basamağında son ve en üstün aşamaya karşılık gelmektedir.[19] Karakoç'un tarih okuması da medeniyet kavramı ile yakından ilgilidir. O'na göre, tarih, medeniyetlerin yükselişinin, düşüşünün ve dirilişinin hikâyesidir. Mezopotamya, Mısır, Yunan, Roma, İslâm ve Aydınlanma sonrası Batı insanlığın tarih boyunca kendini gerçekleştirdiği medeniyetlerdir.[20] Karakoç'taki bu medeniyetçi tarih okuması insanlığın varoluşundan günümüze birbiri ile çatışan iki çizgi tespit eder: iyinin medeniyeti ile kötünün medeniyeti; doğru ile yanlışın, güzel ile çirkinin medeniyetleri; ak medeniyet ile kara medeniyet; peygamberler medeniyeti ile şeytanlar medeniyeti.[21] Bu ayrımda doğu İslâm medeniyetine karşılık gelmektedir. Hakiki medeniyetin doğduğu yer Ortadoğu'dur ve İslâm onun varisidir. Böylece Doğu'nun ve hakikatin temsilcisi İslâm medeniyeti ile yalan ve kötünün temsilcisi Batı medeniyeti arasındaki mücadele devam etmektedir.[22]

Karakoç çoğulcu bir medeniyet anlayışından hareketle Batı medeniyetinin İslâm da dâhil diğer medeniyetleri yok ettiği ve tek medeniyet olduğu görüşünü reddeder. İslâm'ın Batı kültürü ile mücadele ederek "en canlı ve orijinal bir medeniyet" olarak yeniden ayağa kalktığını öne sürer.[23]

Arnold Toynbee'nin medeniyet üzerine yazdıklarından çok etkilenmiş olsa da Karakoç, medeniyetlerin yükseliş ve düşüşleri konusunda Toynbee'den farklı görüşlere sahiptir. Toynbee'nin devlet ve ülkelerle medeniyetler arasındaki ilgiyi aşırı bir şekilde abarttığını belirten Karakoç, medeniyetin "doğaüstü" bir olgu olduğunu, kimi zaman geri çekildiğini kimi zaman da ön plana çıktığını savunur. "Kısacası medeniyetin oluşum ve gelişimi Hegel'in sadeleştirilen tez-anti-

18 Karakoç, *Düşünceler I*, s. 9-10

19 Karakoç, *Düşünceler I*, s. 10.

20 Cemil Aydın ve Burhanettin Duran, "Arnold J. Toynbee and Islamism in the Cold War Era Turkey: Civilizationism in the Writings of Sezai Karakoç (1933-)," Değerlendirme aşamasında; Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi* Diriliş Yayınları, İstanbul, 1976, 4. Baskı, s. 10.

21 Aydın ve Duran, "Arnold J. Toynbee…"; Karakoç, *Sur* , Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986, 3.baskı, s. 59-60; *İnsanlığın Dirilişi*, s. 10.

22 Aydın ve Duran, "Arnold J. Toynbee…"; Karakoç, *Sur*, s. 59-60.

23 Aydın ve Duran, "Arnold J. Toynbee…"; Karakoç, *Sütun*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 67.

tez-sentez sisteminden çok boyutlu ve karmaşık bir yapıda" sürmektedir. Buna ek olarak Karakoç "medeniyet ideali" ile "reel medeniyetler" arasında ayrım yapar. Birincisi tüm insanlığa hitap eden bir ideal iken ikincisi bu ideali gerçekleştirmeye çalışan tarihi-sosyolojik medeniyetlerdir.[24] Medeniyetler arasındaki karşılaşmaların medeniyetlerin birbirinden öğrenmesi ile sonuçlandığına işaret eden Karakoç, teknolojinin bu öğrenme sürecinde etkili olduğu kanaatindedir. Avrupalıların teknoloji sayesinde eski medeniyetlerden öğrenerek Avrupa'nın tek/mutlak medeniyet olduğu inançlarını kaybettiklerini ve dünya medeniyeti fikrinin, ki bu insanlık tarihinin başından beri peygamberlerin idealidir, ortaya çıktığını öne sürer. Karakoç, insanlığın gündemindeki evrenselliğin özünün vahiy olduğu kanaatindedir. [25] Bu öz, İslâm medeniyetinin dirilişi ile insanlığa kurtuluş getirecektir.

İslâm Medeniyeti ve Diriliş: Kimlik ve Özgüvenin Kurulması

Genç Osmanlılardan günümüze Türkiye aydınlarının fikirlerini gelecek nesillere aktarmada ve etkilerinin kalıcı olmasında edebiyat ve dergicilik kritik bir yer tutmuştur. Sezai Karakoç da İslâm dünyasının dirilişi ve Türkiye'nin önemi üzerine yazdığı birçok kitabın yanı sıra verdiği edebi ürünlerle okuyucularında İslâmi aidiyet, özgüven ve direniş hissini yaratmıştır. Bu amaca yönelik olarak seçilen kelime hem insanlığın hem İslâm dünyasının kurtuluşu için kritik bir öneme sahiptir: *diriliş*.

Dergisinin, yayınevinin ve kurduğu partinin isimleri de dâhil olmak üzere, diriliş kavramı Karakoç'un düşüncesinde merkezi bir yere sahiptir. Dirilişi tarihin kanunu olarak görmektedir:

> "Doğum ve ölüm, hayatın birer yüzüdür. Ama diriliş, doğumla ölümün bir araya gelişinden doğan asıl hayattır. Hegelci diyalektikle söylersek, doğum tez, ölüm antitez, diriliş sentezdir."[26]

İnsanlığın da Müslüman dünyanın da kurtuluşunu dirilişte bulan Karakoç'a göre Müslümanlar lafzi Müslümanlıktan sıyrılmalı ve doğunun ve batının iyiliklerini, güzelliklerini ve hakikatini kendilerinde birleştirerek insanlığın, hakikat medeniyetinin dirilişini sağlamakla yükümlüdürler. Bu, kapitalizmin ve komünizmin "sahte" evrenselliğine karşı "gerçek" evrenselliğin diğer bir deyişle vahiyle özdeşleşen "hakikat uygarlığının" dirilişidir.[27]

Diriliş Karakoç'a göre iki anlama gelmektedir. İlk olarak, İslâm'ın kaybedilen tabiat, dünya ve öte dünya görüşünün bütün canlılığıyla günümüzde ihyasıdır.

24 Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, s. 236-237.

25 Karakoç, *Çağ ve İlham II*, s. 46-51.

26 Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 133.

27 Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 28, 87-89; *Çağ ve İlham I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1978, 3. Baskı, s. 24.

Bu İslâm'ın insan devlet, millet ve toplum görüşünün geliştirilerek modern dünyada etkin hale getirilmesidir. İslâmi kimliğin ve özgüvenin canlanmasıdır. Diğer bir tabirle, Farabi'nin erdemli şehrinin (ki Eflatun'un ideal şehir devletine üstündür) diriltilmesidir.[28]

İkinci olarak ise, insanlığın genel açısından diriliş Batı'nın çöktüğü bir dünyada yeni bir insanlığın umudu olan "yeni bir rönesans çağı" demektir. Bu da insanlığın spritüel ve metafizik krizine (varoluş ve anlam krizine) verilen vahiy temelli cevap olacaktır.[29]

Diriliş kavramını devrim kavramından ayrıştırırken Karakoç bir tür özcülük yaratır ve diriliş kavramını İslâm'a has bir özellik olarak sunar. O'nun gözünde Fransız ve Bolşevik devrimleri Batı'nın kendini yenileme çabasıdır ve içlerinde diriliş düşüncesini (öteki dünya görüşü) barındırmamaktadırlar. Bu yüzden de ideal insana ulaşamamaktadırlar. İslâm dünyasında devrim fikri de batılılaşma, ya da kendini sömürgeleştirerek medeniyetine ihanet etmek anlamına gelmektedir. Öze dönüş anlamında diriliş şimdiye kadar devrimleri ihraç eden Batı'nın da kurtulmak için ithal etmesi gereken bir şeydir.[30]

Diriliş Karakoç'un düşüncesinde kimi zaman İslâmi yaşam tarzının materyalizm ve inançsızlıkla mücadelesi olarak sunulmaktadır. Madde ve mana ikiliğini kullanarak Karakoç, dirilişi ruhun verdiği savaş olarak tanımlar: "Ruhlar arasında olan bir savaştır... Bu bir zihniyet savaşıdır. Karayla akın savaşıdır. Bu bir hayat tarzı, dünya görüşü, yani bir medeniyet savaşıdır."[31]

Hatta kimi zaman bu savaş İslâm medeniyeti ile Batı arasında cereyan eden bir şey olarak düşünülmektedir. Batı medeniyeti karşısındaki bu savaşta başarılı olmak için İslâm medeniyeti "tekniğe, düşünce dinamizmine, sanat ve estetik tarzına ve bilime" sahip olmalıdır. Karakoç'un zihninde modern olmak demek İslâm'ı çağın ihtiyaçlarına uydurmak değildir aksine çağı İslâm'a uydurmaktır. Bu noktada Karakoç geçmişin büyüklüğünü ve zaferlerini anan bir muhafazakârlık üretmemekte bunun yerine İslâm medeniyetinin doğurganlığını modern çağda korumaya yönelik bir İslâmcılık üretmektedir.[32] Bunu yaparken Batılı felsefi geleneklerden etkiler taşımaktadır. Karakoç çağının problemlerini tanımlama ve İslâm'ı yorumlama konusunda varoluşçu felsefenin dilini kullanmaktadır: Müslümanlığı bir varoluş haline getirmek, oluştan varoluşa geçmek.

28 Farabi'nin erdemli şehrinin gerçekleşmesinin mümkün olmadığının farkında olan Karakoç bu ideal şehri komünizm ve kapitalizme karşı üçüncü bir ütopya olarak sunmaktadır. Bu ideal şehir doğunun ve batının kötülüklerini düzelten bir İslâmi sistem olarak görülmüştür, Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü* , Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986, 5. Baskı, s. 38-43; 44-48, *Dirilişin Çevresinde*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1979, 3. Baskı, s. 41-44.

29 Karakoç, *Sütun*, s. 203-204; *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, s. 213-214; *İnsanlığın Dirilişi*, s. 86.

30 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, s. 71-72; *Dirilişin Çevresinde*, s. 73-74.

31 Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, s. 7; *Fizik Ötesi Açısından I*, s. 129.

32 Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, s. 27-30.

Medeniyetler arasındaki ilişkiyi de diyalektik metotla açıklayan Karakoç'a göre, İslâm medeniyeti diğer medeniyetlerle ilk buluşmada çatışarak daha sonra ise bu çatışma ve meydan okumalarla kendini zenginleştirerek dirilişini gerçekleştirecektir. Fars devleti, Bizans imparatorluğu, Yunan düşüncesi, Budizm, Haçlılar, Moğollar ve en son olarak Avrupa ile karşılaşan İslâm medeniyeti günümüzde bir kriz içerisinde olsa da sonunda Batının barbarlığına ve zulmüne son vererek insanlık medeniyetini yeniden diriltecektir.[33]

İslâm medeniyeti kavramını Endülüs, Osmanlı, Abbasi ve Selçuk medeniyetleri ile özdeşleştirmeyen Karakoç, bunları ideal İslâm medeniyetinin varyasyonları olarak görmektedir. Siyasal formların, kurumların ya da rejimlerin ölümünün İslâm medeniyetinin ölümü anlamına gelmediğini, İslâm'ın ruhunun yeni bir varyasyonla dirileceğini ileri sürmüştür. İslâm'ın Batı'nın aksine ruhunda ve prensiplerinde tükenmediğine işaret eden Karakoç, İslâm için dirilişi Batı için düşüş ve intiharı öngörmektedir.[34]

İslâm medeniyetinin modern dünyadaki canlılığını ifade etmek için Karakoç küreselleşmenin zaman ve mekânı sıkıştıran etkisine dikkat çekmiştir. Hiçbir hareketin belli bir dinle sınırlı kalmadığını ve hatta tüm dünyaya ait olduğunu vurgulayan Karakoç, bu sebeple bu çağda medeniyetlerin doğum ya da ölümünün zor olduğu düşüncesindedir. Keşif hissinin İslâm'ın mesajının insanlığa ulaşmasına katkıda bulunacağından hareketle Müslümanların kendi medeniyetlerini dirilterek dünya ile etkileşime girmelerini önermektedir. Karakoç, Batı'nın küreselleşen dünyanın entelektüel ve dini ihtiyaçlarını karşılayamadığını ve farklı ırkların ve halkların Avrupa sömürgeciliğine karşı çıktığı bir ortamda Makyevalist politikaların başarısızlığa mahkûm olduğunu belirtmiştir. Avrupa hukuk ve felsefesinin bu yeni insanlığa yeni bir medeniyet temeli oluşturamayacağını ileri sürmüştür.[35]

Karakoç Batı'dan öğrenme konusunda Nurettin Topçu'nun aksine Batı modernliğinin bir unsuru olarak sanayileşmeye olumlu bir atıfta bulunmaktadır. Bunun meşrulaştırması da klasik İslâmcı çizginin kuvvet toplama ödevine bina edilmiştir:

> "Çağımızda, Hakikat Medeniyeti, ağır sanayi ile korunabilecektir... Müslüman kuvvetli olmak borcundadır... Müslüman, inançsızdan evvel davranıp eşya ve tabiat kuvvetlerine hâkim olmalı, sahip çıkmalıdır. Allah'ın halifesi olarak, bu, onun ödevidir."[36]

33 Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, s. 161-162; *Sur*, s. 29-30, *Çağ ve İlham IV,* Diriliş Yayınları , İstanbul,1986, s. 23-29.

34 Karakoç, *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, s. 238-239, 245; *Sütun*, s. 394; *Fizikötesi Açısından I*, s. 150.

35 Karakoç, *Sütun*, s. 197-199, *Sur*, s. 45. Karakoç erken bir tarihte (1969) sosyalizmin yeni bir insanlık tanımı getiremeyeceğini ve demir perdelerinin çökmeye mahkûm olduğunu ileri sürmüştür s. 198.

36 Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, s. 49-50.

Karakoç'un İslâm medeniyeti kavramlaştırmasında iki trend tespit edilebilir. İlki İslâm'ın Batı başta olmak üzere diğer medeniyetlerden ayrıştığı özgün yanlarına odaklanan kimlikçi bir yaklaşım içermektedir. İkincisi ise medeniyet kavramının evrensel yönlerine ve medeniyetlerin ortak yönlerine (ki bu vahiy geleneği demektir) dikkat çeken ve insanlığın kurtuluş arayışında medeniyetler arası etkileşimi önemseyen yaklaşımdır. Bu iki yaklaşım Karakoç'ta İslâm'ın insanlığın mükemmel medeniyet formu/sentezi olarak ilan edilmesi ile birleşir ve bir tür tek medeniyet kavramlaştırmasına ulaşılır.[37]

Müslümanların çağdaş durumlarını açıklamak için medeniyet kavramını kullanmadaki ısrarı Karakoç'u belirli bir tarih tanımlamasına götürür:

> " (...) İslam, ilk defa olarak tarihe kült eklemiş, tarihin kafasını şartlandırmış (zamanı müslümanlaştırmış), bir evrensel harekettir. Öbür dinlere göre tarih bir eşyadır, bir objedir. İslama göre, tarih mükellef, tarih muhataptır. Velisi insan olan bir çocuktur tarih. İslama göre, tarih tıpkı insandır. İslâm, İslâmi bir tarih ister."[38]

Bu formülasyonla, tarih ve din birbirine yakından bağlı ve hatta bağımlı bir şekilde anlaşılır ve sonuçta Karakoç'un düşüncesinde tarih vahyin üstünlüğü ile açıklanan bir tanıma ulaşır. Tarihe böylesi bir dini yaklaşım tarihteki değişimi de medeniyetler arasındaki etkileşimin hikâyesi olarak ele alır. O'nun tarihi, insanlığın ahlaki mükemmeliyete kavuşma mücadelesi olarak kavramlaştırması İslâm düşüncesindeki değişim anlayışına uygundur:

> "İslam'da meşru tek değişim Müslüman topluluğun ahlaki olgunlaşması ile sonuçlanan değişimdir. Müslüman hayattaki herhangi yapısal değişikliğin geçerliliği ve kalitesi Allah'ın kanunlarına uygunluğu ve topluluğu Peygamber tarafından yaratılan mükemmel modele yönlendirdiğine inanılma seviyesi ile ölçülmektedir."[39]

İslâm'ın dirilişini incelerken Karakoç birbirinin peşi sıra gelen dört aşama tespit eder: düşüncede diriliş, inanışta diriliş, edebiyat ve sanatta diriliş ve aksiyonda diriliş. Karakoç'a göre Çağdaş İslâmi uyanış (İslâm tezi) ikinci dünya savaşından sonra başlar. İslâmi düşüncedeki diriliş (ilk aşama), 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Müslüman aydınlarının (Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal ve Mehmed Akif Ersoy) savunmacı düşüncesinin aksine, İslâm'ın özgün bir dünya görüşü ya da ideoloji olarak sunulmasıdır. İdeolojiler çağında İslâm'ın ideolojileştirilmesi Müslümanlara İslâm'ı batı demokrasisi ve komünizm yanında üçüncü bir sistem olarak önermiştir. Bu ikinci nesil aydınlar Türkiye'de Necip Kazıl Kısakürek, Mısır'da Seyyid Kutup ve Pakistan'da Mevlana Mevdu-

37 İlk yaklaşım için *Sur*, s. 59-61 ve ikinci yaklaşım için bakınız *Günlük Yazılar IV: Gün Saati*, s. 56-57.

38 Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, s. 98-99.

39 Thomas Naff, "Towards A Muslim Theory of History" *Islam and Power* içinde, Alexander S. Cudsi ve Ali E. Hillal Dessuiki (editörler) , Croom Helm, London, 1981, s. 28.

di'dir. Karakoç'a göre düşüncedeki diriliş Türkiye'deki Nur Hareketi ve diğer İslâm ülkelerindeki benzer hareketlerin gerçekleştirdiği inanışta diriliş (ikinci aşama) ile tamamlandı. Edebiyat İslâmi düşüncenin dirilişinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte edebiyat ve sanatta diriliş (üçüncü aşama) ve aksiyonda diriliş (dördüncü aşama) henüz tamamlanmadı.[40]

Karakoç, Batılılaşma hareketine getirdiği eleştiride Osmanlı dönemi İslâmcılarının da kabul ettiği Müslümanların ve Osmanlının gerilemesi fikrini reddeder. Mutlak anlamda gerileme söz konusu olamaz. Batı, Rönesans, coğrafi keşifler ve sanayi devrimi ile maddi ve teknik alanlarda büyük atılımlar gerçekleştirirken Osmanlı devleti de 19. yüzyıla kadar ilerlemeye devam etmiş hatta yıkılırken dahi medeni bir sosyal hayata sahipti.[41] Batılılaşma hareketi de kendi medeniyetinden yabancılaşma mahiyetine bürünmüştür. Batı medeniyetine dâhil olma fikrini de reddeden Karakoç'a göre teknoloji medeniyetin diğer unsurlarından ayrılamaz ve medeniyet taklit edilemez. Yapılması gereken ölü kurumların tasfiye edilmesi ve İslâm medeniyetinin ruhundan ilham alınarak yeni kurumların ihdas edilmesiydi.[42]

Karakoç İslâm ve medeniyet arasındaki ilişkinin özgün olduğu düşüncesini taşımaktadır. İslâm kendine has özellikleri olan bir medeniyet yaratmıştır. Vahyin temel ontolojik ve epistemolojik öncüllerinden şekillenen siyasal, ekonomik ve kültürel yapılar/oluşumlar üretmiştir. Karakoç'a göre Hıristiyanlık ve Budizm'in aksine İslâm insanın varoluş sorunu ile devlet ve toplum sisteminin yaratılması konusunu aynı anda ele almaktadır. İslâm'ın insan ve toplum görüşünün, metafizikle maddi hayat arasındaki sentezinin tabiat ve tarihle karşılaştığı noktada İslâm medeniyeti denilen kültür ve medeniyet ortaya çıkmaktadır. Halbuki Hıristiyan ya da Budizm medeniyetinden bahsedilemez.[43]

İslâm'ı tüm insanlığa ait kelimelerle ifade eden Karakoç, ilhamını vahiyden alan bir tür evrensellik üretir: İslâm Arap düşüncesine açılmak değildir; tüm insanlığın malı olan ve ilk insanla başlayan en mükemmel hakikat medeniyeti formudur. Kimi zaman İslâm'ın evrenselliği ve özgünlüğü Karakoç'ta net ve sert cümlelerle ifade edilir:

> "İslâm Medeniyeti, bugünkü görünümü ne olursa olsun, özü, teorik yanı, halklardaki saf yaşantısı ve insandaki etkisiyle, medeniyet olma özelliğini taşıyan tek medeniyettir. Bu yüzdendir ki, ona "Ölmeyen Medeniyet" diyorum. Ölmeyecek olan Medeniyet de diyebiliriz. Ölümsüzlük Medeniyeti de. Çünkü o aydınlık medeniyetidir, ezeli ve ebedi Tanrı'ya inanış medeniyetidir."[44] Karakoç,

40 Karakoç, *İslâmın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1986, 6. Baskı, s. 21-47.

41 Karakoç, *Fizikötesi Açısından I*, s. 75-80.

42 Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, s. 191.

43 Karakoç, *Çağ ve İlham II*, s. 119.

44 Karakoç, *Çağ ve İlham IV*, s. 28.

İslâm'ın dirilişinde medeniyet nosyonuna büyük bir önem atfetmektedir. İslâm dünyasının bütünleşmesinin ancak medeniyetin dirilişi ile olacağını öne sürer zira ancak böylece düşünceler birleşecek ve yaşamak için bir ortam ve dayanak bulacaktır: "Yoksa, medeniyet olmaksızın, inançlar ve düşünceler askıda kalır, havada erir, kaybolur. Onları yaşatacak olan bilim, düşünce ve sanat eserleri, ideal hayatı ve tümüyle medeniyettir." [45]

Karakoç'un İslâm medeniyetinin dirilişi fikri Batıcı aydınların Batı algılamasına alternatif yeni bir Batı tanımlaması ile yakından ilişkilidir. Bu yönüyle İslâmcı aydınların kendisinden neler öğrenileceği konusunda üretilen "gerçek Batı" tasvirlerinden birisini de Karakoç yapmıştır.

Karakoç'un Batı Algısı

Batı algısı İslâmcılardan solculara ve Kemalistlere kadar Türkiye'deki rakip fikir akımları arasında bir mücadele alanı olmuştur. Her ideolojik pozisyon hem bir modernleşme projesi önerme hem de alternatiflerini eleştirme noktasında öncelikle Batı'nın üstünlüğünün kaynakları konusunda bir açıklama yapma zorunluluğu hissetmiştir. Bu açıklama Batı'dan nelerin alınıp nelerin alınmayacağını da gösteren bir malzemeyi ürettiği kadar Doğu'nun hatta İslâm'ın ne olup olmadığına ilişkin de bir algı yaratmıştır. Böylece her ideolojik pozisyon hem reddedeceği bir Batı algısına ve hem de istifade edeceği "gerçek Batı" algısına sahip olmuştur. Batıcı aydınlar Avrupa'daki pozitivist akıma (dolayısıyla terakki, akıl ve bilim) bu medeniyetin gücünün kaynağı olarak bakarken İslâmcılar, bazı muhafazakâr aydınlar gibi, Avrupa'daki spiritualist düşünürlere önem atfetmişlerdir.[46] Batı medeniyetinin tabiatı hakkında değerlendirmeleri de içeren bu farklı Batı algıları Oksidentalist bir literatür oluşturmaktadır. Batı'nın meydan okumasına cevap arayan İslâmcı aydınların ve Karakoç'un bu literatüre önemli katkıları olmuştur.

Karakoç diğer İslâmcı aydınlar gibi Batı dediğinde Avrupa'yı kastetmektedir; Amerika ise bir uzantı olarak görülmektedir. Ayrıca Hıristiyanlığın ahlaki öğretilerinin modern Batı'nın oluşumunda sınırlı bir etkide bulunduğu kanaatine sahiptir. Karakoç'a göre Hıristiyanlık modern Batı'da artık alelade bir gelenek haline gelmiştir ve medeniyet dirilişinde bir kaynak olarak görülemez. Batı emperyalizminin Hıristiyan insan sevgisi ile hiçbir ilişkisi yoktur.[47] Karakoç'un Batı medeniyetinin kimliğine ilişkin tanımlamalarında bu medeniyetin kendini üstün görmesi ve Yunan-Roma geçmişinden modern döneme insanlığı sömürdüğü iddiası önemli bir yer tutmaktadır. Batı'nın materyalist ve güç düşkünü olduğu ve dünyanın diğer kısımlarındaki halkları sömürmeyi medeniyet kurmanın tek

45 Karakoç, *Düşünceler I*, s. 20-21.

46 II. Meşrutiyet İslâmcıları, Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi başta olmak üzere, spiritüalist felsefeyi Batıcılığın pozitivist modernleşmesinin ölümcül etkilerine karşı dini ve kültürel değerleri korumak için seferber etmişlerdir bakınız Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritualizm)-İlk Temsilciler* Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 9, 23, 320.

47 Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, s. 130-132.

yolu olarak gördüğü değerlendirmesi İslâmcıların sıklıkla tekrar ettiği argümanlar arasındadır.[48]

İslâm ile Batı arasında özcü bir fark gören İslâmcılar İslâm'da gerçek medeniyetin (vahyi) temsilini görürken Batı'nın tabiatını materyalist ve kolonyalist olarak teşhis ederler. Karakoç bu Oksidentalist argümanı daha da ileri götürerek insanlığın dirilişi ile Avrupa'nın üstünlüğü arasında negatif bir ilişki görür. O'na göre Avrupa kendi iç çatışmalarına döndüğü zamanlarda insanlık nefes almaktadır. Zaten Avrupa Roma'dan bu yana üstünlük duygusunun etkisi altında insan dediğinde Avrupalıları kastetmektedir.[49] Batı medeniyetini "tehlike medeniyeti" olarak niteleyen Karakoç'a göre, medeniyetler tarihi içerisinde ilk defa bu medeniyet kendi yıkımının şartlarını bünyesinde taşımaktadır. Dış bir tehdit olmaksızın bu medeniyet kendi iç sorunlarından dolayı intihar etmektedir. Zira bu medeniyette pozitivist ve materyalist yön ruhçu yön üzerinde hâkimiyet kurmuştur.[50]

Karakoç, İslâm ile Batı arasındaki karşılaşmayı sıklıkla çatışma şeklinde ele alır. Bu çatışma kimi zaman ak ile karanın iyi ile kötünün ezeli mücadelesine benzer.

Batı'nın kendine özgü yanlarını tarif ederken Oksidentalist bir söylem üreten Karakoç'a göre Batı duyulara bağlı, bir "görüntü" medeniyetidir. Bilimsel keşifler ve televizyon ve telefon gibi teknik buluşlar bu görüntü medeniyeti olmanın tezahürleridir.[51]

Karakoç doğu, batı ve İslâm arasında (yer yer Oryantalist yer yer Oksidentalist) özcü ayrımlar yaparken İslâm'ı doğudan da ayrıştırır. Batı insanı duyulara, akla, tabiata, objelere ve bu dünyaya önem verirken doğu insanı içe dönüktür ve tabiata karşı ilgisizdir. Batı müdahaleci ve değişim yanlısı olmasına rağmen Doğu pasif ve barış yanlısıdır. Orta yol olarak İslâm ise bu iki yaklaşımın sentezini temsil eder; aktivist olmasına rağmen mücadeleyi hayatın ana prensibi olarak görmez. Tabiat üzerinde kurulacak hâkimiyet insanlığı arındırmak için hedeflenir.

Doğu-Batı üzerine yapılan bu özcü ayrımlar İslâm'ın üstün ve eşsiz yönlerini tarif etmek için kullanılır. İslâm doğunun sentez, Batının analiz yaklaşımını alarak yeni bir yaklaşım ortaya koyar:

> "İslam ruhu, genellikle sanıldığı gibi, doğu ruhuyla özdeş değildir. Batı ruhuyla da özdeş olmadığı gibi. Tek yanlı, ne sırf sentezci, ne de sırf analizcidir. Belki bu iki ruhun da üstünde, sentezi ve analizi de yapısında bulunduran bir başka düzeydedir. Mutlaktan yola çıkar, sonra kimi yerde sentez, kimi yerde analizle, Tanrı bağışı gerçeği dünya realitesine uygular."[52]

48 Aydın ve Duran, "Arnold J. Toynbee…"; Karakoç, *Çağ ve İlham II*, s. 29-30, 139-140.

49 Karakoç, *Sur*, s. 51-52; *Sütun*, s. 384.

50 Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, s. 56-59.

51 Karakoç, *Sur*, s. 81.

52 Karakoç, *Çağ ve İlham II*, s. 142-144, *Fizikötesi Açısından I*, s. 81-83.

Türkiye İslâmcılığının genel kabullerine uygun olarak Karakoç da Batı medeniyetinin İslâm medeniyetinden Ortaçağ'da öğrendiklerinden yola çıkarak modern dönemdeki gücüne kavuştuğu görüşündedir. Ancak bunu Batı ile İslâm arasında medeniyet anlamında bir ortaklık tespit etmek için zikretmez; aksine "egoist" Avrupa'nın İslâm'dan aldığı bilimi insanın tabiatına aykırı olarak sanayileşmeyi ve maddi terakkiyi üretmek için kullandığını vurgular. Bu maddi başarı aynı zamanda insanlığın ruhi ve ahlaki anlamda düşüşüne sebep olmuştur.[53] İlginç bir şekilde Karakoç Müslümanların bilinçli bir tercihle sanayileşmeyi gerçekleştirmediklerini iddia eder. Avrupalıların aksine Müslümanların sanayileşmeyi ahlaki ve insani görmedikleri için üstünlüğü Avrupalılar kaybettiklerini öne sürer.[54]

Medeniyetler arası etkileşim konusunda da eski medeniyetlerin eserlerini müzelerde korumasına rağmen Batı'nın tarihinin savaş, kölelik, sömürü, işkence, ekonomik eşitsizlik ve ırki kibir duygusuyla dolu olduğu kanaatindedir. Modern Batı'nın başlangıcı olan Rönesans, Yunan'ın serüven duygusu ile Roma'nın eşyaya ve insana hâkim olma duygusunun birleşmesinden oluşmuştur. Yeni Batı'da serüven duygusu icatları ve keşifleri doğururken hâkimiyet duygusu da eşya gücüyle eşyayı, evreni ve insanları egemenliği altına alma duygusuna dönüşmüştür.[55] Karakoç'a göre Rönesans akla yaptığı vurgu ile ayrışırken (ki Hıristiyanlık bunu Ortaçağ'da ihmal etmişti), bu aşırı vurgu (aklın putlaştırılması) maddi gelişmeyi beraberinde getirse de aynı zamanda ruhi düşüşe (doğaüstü ve doğaötesinin ihmali) sebep oldu. Böylece "Akla inanışın doğurduğu tabii hukuk nazariyesi ve onun ekonomideki yansıması liberalizm, insanları köleleştiren emperyalizm bataklığına saplanıp kaldı."[56] Karakoç, Batı'yı tarif ederken sıklıkla İslâm'a referansla, bağlantı kurarak ve kıyaslama yaparak açıklar. Sözgelimi Rönesans aslında Batı'nın İslâm karşısında savunma amacıyla Yunan ve Roma medeniyetlerine dönüşüdür. Korku ve gurur, tarihi egosentrizm Batı'nın İslâm'ı kabul etmesini engellemiş ve böylece Rönesans'ın insanlığa getirdiği tek ilerleyiş teknik alanda olmuştur. Bu da, Karakoç'a göre "gizli bir şekilde İslâm'dan alınmış bir araştırma ve ilim metod ve temellerine" dayanmıştır.[57] Ayrıca, Batı Medeniyetinin diğer medeniyetlere ve tabiata karşı egoist davrandığını iddia eden Karakoç, bu eleştiriyi gerçek Medeniyet olan İslâm'ın Batı'nın bu yıkıcı özelliklerinden azade olduğu ve insanlığın en ileri aşamasını temsil ettiği argümanına bağlar.[58]

İkinci Meşrutiyet dönemi İslâmcıları modern Batı medeniyetinin İslâm medeniyetinden ödünç aldıklarıyla oluştuğunu kabul etme eğilimdeydiler. Karakoç ise Batı'nın üstünlüğünün İslâm'dan öğrendikleriyle bağlantılı olduğunu kabul et-

53 Karakoç, *Çağ ve İlham I*, s. 83; *İnsanlığın Dirilişi*, s. 21; *Sütun*, s. 393; *Sur*, 30; *Fizikötesi Açısından I*, s. 109-110.

54 Karakoç, *Fizikötesi Açısından I*, s. 119-120.

55 Karakoç, *Çağ ve İlham I*, s. 63-64.

56 Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 37.

57 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, s. 24-25.

58 Karakoç, *Çağ ve İlham III*, s. 22-24.

mesine rağmen İslâm ve Batı arasındaki büyük farklara vurgu yapar. Karakoç'un gözünde Batı medeniyeti metafizik, ahlak, erdem, sanat ve edebiyat alanlarında İslâm medeniyetinden daha üstün değerler üretememiştir. Batı'nın üstünlüğü Müslümanların İslâm'dan uzaklaşmaları sebebiyle içine düştükleri derin bir buhran dönemine denk gelmiştir. Batı İslâm'dan öğrendikleri sayesinde dünyanın diğer kısmı üzerinde hâkimiyetini kurduysa da ruhi ve ahlaki krizi yüzünden bu hakimiyet kaybolmaya mahkumdur.[59] Karakoç'a göre Rönesans sonrası Avrupa tarihi bir antipati ile karşı karşıyadır. Kendinden önce gelen her medeniyet daha önceki medeniyetlerle bağdaşma yoluna gitmişken Avrupa gerçek bir hümanizmden yoksun olarak kendisine her müsbet alanda öğretmenlik yapan İslâm medeniyetini yok etmeye çalışmıştır.[60]

İslâmcı ve Muhafazakâr aydınlar Kemalizm'in taklitçi batıcılığını eleştirirken sıklıkla onu pozitivizmi, materyalizmi ve özellikle komünizmi entelektüel ve eğitim hayatına sokmakla suçlarlar. Buna paralel olarak Kısakürek'in *Büyük Doğu*'su da Karakoç'un *Diriliş*'i de İslâm'ı Batı kökenli kapitalizm ve komünizm karşısında alternatif ideoloji ya da medeniyet olarak sunmaktadır. Batı eleştirisi bağlamında komünizm konusu Kısakürek'in aksine Karakoç'un düşüncesinde önemli bir yer tutar. Soğuk Savaş döneminde yaşayan ve yetişen bir aydın olarak Karakoç, İslâm dünyasına meydan okuyan en büyük tehlikenin komünizm olduğu görüşündedir. Bu vurgudan daha önemlisi Karakoç'un medeniyet söylemindeki anti-kolonyalist unsurdur. Büyük Ortadoğu Devleti'nin kurulması çağrısını yapan Karakoç en büyük engelin Batı'nın İslâm dünyasındaki hâkimiyeti olduğunun farkındadır.

Karakoç'un medeniyet analizi Batı medeniyetinin insan ve tabiata materyalist bakışı ve vahyin doğru yolundan sapması sebebiyle oluşan ruhi krizine ve önlenemez düşüşüne sıklıkla vurgu yapmaktadır. Bu "Batı'nın kaçınılmaz düşüşü" teması İkinci Meşrutiyet İslâmcılarından bu yana çeşitli formlarda İslâmcı aydınlar tarafından dile getirilmiştir.[61] Karakoç'a göre İslâm medeniyetinin dirilişi de yıkılması kaçınılmaz olan Batı medeniyeti karşısında insanlığın kurtuluşu için bir alternatiftir. Varoluşa ilişkin Batı'nın verdiği maddeci cevaplar insanlığı vahiy ve metafizikten uzaklaştıran mahiyet kazanmışken bu ruhi temelleri İslâm'ın dirilişi temin edecektir.

Karakoç, Batı ve İslâm arasında kültürel etkileşimi kabul etmekle birlikte diğer medeniyetlerden kültürel unsurlar, sosyal ilişkiler ve kurumlar alanında melezlenmenin kabul edilmesini önermemektedir. İslâm medeniyeti geçmişte diğer medeniyetlerin iyi yanlarını almıştır zira herhangi bir medeniyetin kaynağı vahiydir ve insanlığın başarılarını benimsemek bir sorun teşkil etmeyecektir. Di-

59 Karakoç, *Sur*, s. 32.

60 Karakoç, *İslâmın Dirilişi*, s. 9-10.

61 Burhanettin Duran, *Transformation of Islamist Political Thought in Turkey From the Empire to the Early Republic (1908-1960)*, Basılmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2001.

ğer İslâmcı aydınlar gibi ilmin Müslüman'ın yitik malı olduğu nerede bulursa alacağı anlayışı Karakoç'ta da belirgindir. [62] Diğer medeniyetlerden öğrenme ve medeniyetin ortaklığı fikrini Karakoç İslâm medeniyetinin orijinalliğini savunmak için kullanmaktadır.

Modern dünyanın ahlaki ve ruhi krizi daha derindeki bir bunalımın sonucudur: ruhun ve anlamın kayboluşunun sonucu olarak medeniyet krizi ya da varoluş bunalımı. Bu bunalım da Batı medeniyetinin son varyasyonu olan modernitenin krizinden kaynaklanmaktadır.[63] Karakoç Batı'nın krizini XX. yüzyılda atılım gücünün son uçlarına varan Rönesans'a kadar götürmektedir. Rönesans temelinde iki eksiği taşıyordu: yeterli orijinal özün bulunmayışı ve İslâm'a olan ilgisinin zayıflığı. Batı medeniyetindeki "ilahi ve insani öz yoksunluğunu" insanlığın bu yüzyıla kadar hissetmeyişinin sebebi Avrupa'nın uygarlık olarak kendi sınırları içinde kalmasıydı. İki dünya savaşından sonra Avrupa medeniyetini dünyaya yayarken aynı zamanda krizini küreselleştirmiş oldu. Böylece bu küreselleşme iki olguyla sonuçlandı: Avrupa dışı dünyanın batılılaşması ve tüm insanlığın Batı'ya başkaldırışı.[64] Bu sürecin sonunda Karakoç, Batı sonrası bir dönem tahayyül etmektedir: "...insanlığın varacağı yeni yaşama ortamı, Batı uygarlığının bir açılımı veya genişlemiş adaptasyonundan ibaret olamaz. Gelmekte olan yeni bir uygarlık, yeni bir insanlıktır."[65]

İnsanlığın Avrupa'ya başkaldırısında antimakyevalizm, samimilik, doğruluk ve sabır gibi silahlar kullanılmasını önerir. Bunun kaba kuvveti yenecek tek yol olduğunu söyleyen Karakoç'a göre, "silah karşısındaki silahlarla güçlenir; karşıda silah olmayınca bir an gelir silah da ölür... Ya daha büyük bir kaba kuvvet, daha büyük bir hile yahut da tam tersi, hilesizlik ve kaba kuvvete tenezzülsüzlükle Avrupa'nın karşısına çıkılabilir."[66] Çin'in birincisini denediğini başarılı olması durumunda insanlığın başına daha büyük bir bela olacağını savunur. Batı'ya karşı direnmenin savunma olduğunu düşmanlık olmadığını ve Avrupa'nın kötü etkilerinden ancak bu şekilde arınmanın mümkün olduğunu ileri sürer. Batılı ideolojilerle, yani Batı'da oluşmuş gerekçe ve sebeplerle ona karşı olmanın yeni bir batıcılık olacağını belirtir.[67] Batılı ideolojilerin çağdaş insanın ideoloji ihtiyacını giderirken din ihtiyacını karşılayamadıklarını söyleyen Karakoç'a göre insanlığın hem din hem ideoloji ihtiyacını karşılayacak evrensel görüş İslâm'dadır: "... hem inanışı, hem hayatı düzenleyen.. hem kadim, hem çağdaş olan, hem geçmişi değerlendiren, hem geleceğe bakan İslamdır."[68]

62 Karakoç, *Düşünceler I*, s. 14-17; *Diriliş Neslinin Amentüsü*, s. 20.

63 Karakoç, *Gün Saati*, s. 64-65, *İnsanlığın Dirilişi*, s. 140, 13.

64 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, s. 14-21.

65 Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi*, s. 20.

66 Karakoç, *Sur*, s. 80-81.

67 Karakoç, *Sur*, s. 114-115, 144.

68 Karakoç, *Dirilişin Çevresinde*, s. 31-32.

İslâm ve Batı arasındaki farka işaret ederek Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliğine karşı çıkan Karakoç'un düşüncesinde bu iki medeniyet arasındaki tek ortak çizgi Akdeniz medeniyeti fikridir. Akdeniz'in insanlığın ortak medeniyetini çıkarmada en elverişli bölge olabileceğini savunan Karakoç, Avrupa'nın tekrar kendi egosunun duvarları içine kapanması sebebiyle bu medeniyetin ve insanlığın kurtarılma teşebbüsünün ancak Müslümanlar tarafından ve Akdeniz çevresinde başlatılabileceği görüşündedir.[69]

Sonuç Yerine: Medeniyet Perspektifinin Eleştirisi

Son iki yüzyıldır İslâm Dünyası'nın Batı'nın üstünlüğü ile karşılaşmasında kritik soru modernitenin kazanımları ile İslâmi yaşamın ve değerlerin nasıl bir araya getirilebileceğiydi. Genç Osmanlılardan bu yana İslâmcı aydınlar hem Batı'dan öğrenmeyi mümkün kılacak hem de İslâmi bir kimliği ve iddiayı koruyabilecek çerçeve olarak medeniyet söylemini kullandılar. Bu yönüyle Türkiye İslâmcılığında medeniyet söylemi zannedilenden daha dominant bir temadır. Cumhuriyet döneminde bu söylemi Necip Fazıl Kısakürek Büyük Doğu olarak yeniden üretmiş, daha sofistike ve alternatif bir çerçeve olarak ortaya koyan ise Sezai Karakoç olmuştur. Karakoç'un düşüncesinde medeniyet kavramı İslâm'ın dirilişi için ve İslâm ile Batı arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için bir platform, analitik bir araç teşkil etmiştir. Batı medeniyetinin evrensellik iddiasını kabul etmeyen Karakoç, dünya tarihini çok sayıda medeniyetin dünyası olarak algılar. İslâm medeniyeti de orijinal kaynaklarına dönerek ve insanlığın ortak mirasından öğrenerek kendini diriltmektedir. Müslümanların çağdaş krizine ve Batı'nın hâkim konumuna rağmen İslâm medeniyetinin dirilişi insanlığın gündemini oluşturacaktır.

İslâm medeniyeti söyleminin en çarpıcı yanlarından biri İslâmcı bir oksidentalizmi temellendiriyor olması ve Kemalist ya da solcu "batı" okumalarından farklı olarak "manevi kriz içinde olan bir medeniyet" tanımlaması getiriyor olmasıdır. Benzer şekilde, Karakoç da medeniyet söylemi etrafında bir tür Oksidentalizm üretmiştir. Karakoç'un düşüncesinde Batı ve İslâm medeniyetleri bütün tarihsel devinimlerine rağmen istikrarlı ve dışlayıcı kategoriler olarak kullanılmıştır. Batı ise sömürgeci ve ruhi bunalım içerisindeki bir medeniyet olarak resmedilmiştir. Ancak aynı zamanda vahyin ışığını taşıyan gerçek medeniyet İslâm'ın dirilişini beklemektedir.

Karakoç'un entelektüel dünyasının başat kavramı olan medeniyet bütün tarihi, siyasal, sosyal ve kültürel analizlerin temel referans noktasını oluşturmuştur. Ancak tartışmalı bir kavram olarak medeniyet Batı'nın kendi üstünlük algısını ifade eden bir kavramdır. Son iki ya da üç yüzyılda Batılı toplumun kendini dünyanın diğer toplumlardan üstün/farklı gördüğü ve övündüğü özelliklerini

69 Karakoç, *Sur*, s. 146-147.

özetleyen bir ideolojik kavramdır.[70] İslâmcı medeniyet söylemi bazı kültüralist öğeler taşımakla birlikte Oryantalizmden farklı olarak İslâm algısı tarihselliğe açıktır. Oryantalizm İslâm'ı Kur'an ve Sünnet'in normatif metni tarafından tanımlanan, homojen ve zamanla değişmeyen bir olgu olarak sunarken İslâmcılar İslâm medeniyeti kavramıyla insani ve tarihsel değişimi orijinal kaynakların farklı yorumları şeklinde İslâm mirasına eklemlemektedirler. Ancak İslâmcılar aynı zamanda İslâm dünyasının farklı kültür ve coğrafyalardaki tecrübelerini birleştiren bir medeniyet özü öngörmektedirler. Daha da önemlisi Oryantalizme benzer olarak İslâm ve Batı arasında ontolojik ve epistemolojik farklılığa ve hatta polarizasyona işaret etmektedirler. İslâm medeniyeti söyleminin farklılık temelinde İslâm'ı ve batıyı özcü yaklaşımla monolitik entitelere çevirdiği söylenebilir. Farklılık algılamasının İslâm'ı oryantalize etme durumuna çabucak düşebiliyor olması ve otantisite arayışının aslında Aydınlanma ve Sanayi devrimine tepki olarak Avrupa'da ortaya çıkmış olması[71] bu medeniyet söyleminin sınırları ya da zaafları olarak belirtilebilir. İslâm'ın bir medeniyet olarak kavramsallaştırılması da eleştiriye açıktır. İslâm'ın çoklu medeniyet düzlemini içeren unsurlar taşıdığı ve birden fazla medeniyete katıldığı argümanı da yabana atılmamalıdır.[72]

70 Norbert Elias, *The History of Manners: The Civilizing Process*, vol. 1, çeviren Edmund Jephcott, Pantheon Books, New York, 1978, s. 3-4. İslâm medeniyeti kavramının Batı'ya karşı kullanılmasının sorunlu yönleri için bakınız İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* Hil Yayınları , 1995, s. 16-17.

71 Robert D Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Westview Press, Boulder, 1997, s. 25.

72 John Obert Voll, "The Mistaken Identification of the West with Modernity," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Cilt 13 no. 1 (Bahar 1996), s. 3 ve "The End of Civilization is Not So Bad," *MESA Bulletin*, Cilt 28, no. 1 (Temmuz 1994), s. 4.

İSLÂMCILIĞA MUHALİF BİR İSLÂMCI: İSMET ÖZEL

ERCAN YILDIRIM

BİLDİRİ BAŞLIĞI olarak, "İslâmcılığa Muhalif Bir İslâmcı: İsmet Özel" seçilmesinin nedeni İsmet Özel'in İslâmcılık hareketine olan rezervi, eleştirisi, mesafeli tutumu değil, İslâmcı olduğunu söyleyen kesimlerin İslâmcılık tezleriyle ilgilidir. İslâmcılık hareketinin özellikle 1990'lı yılların ortasından itibaren belli başlı tezlerinden ve metodolojisinden vazgeçmesi, onları eleştiriye tabi tutması ve dünya sisteminin liberal ve neoliberal dünya görüşünün egemenliği altında yepyeni bir paradigmaya evrilmesinin İsmet Özel'in, bu İslâmcılığa muhalefet etmesine hatta karşı duruş geliştirmesine neden olmuştur.

Muhalefet yapmak, muhalif olmak İsmet Özel'in terminolojisinde yürürlükteki sisteme "karşı gelmek/karşı durmak" ve onu tamamen alaşağı ederek yeni bir anlayış getirmek manasında değildir. İsmet Özel için muhalefet sistemin eksiklerini, yanlışlarını, aksaklıklarını gidermeye yönelik; onları rehabilite edecek, düzeltecek eleştiriler getirmektir. Dolayısıyla muhalefet ederek sistemin daha iyi işlemesi sağlanır. Hâlbuki İsmet Özel ne dünya sistemine ne de Türkiye'deki sisteme muhaliftir. Hatta İslâmcı paradigmanın kendisine de muhalif değildir. Bunların karşısında, onların yerine yeni teklifler getirecek denli kökten ayrı düşünür. Son dönemdeki Türklük fikriyatı bir bakıma İslâmcılık hareketinin yeni versiyonunu oluşturur. Türklük ile ilgili konuşmaları ve yazıları nedeniyle kendisine bazı röportajlarda "İslâmcı mısınız?" diye sorulduğunda "hem de nasıl!" cevabını vermesi, onun İslâmcılığının ve İslâmcılık anlayışının gereğidir.

Son dönem İslâmcılığı ile İsmet Özel'in üzerinde "titrediği" İslâmcılık arasında "temel" farklılıklar bulunur. Bunların da en başında İslâmcılığın amaçları gelir. İsmail Kara'nın Türkiye'de *İslâmcılık Düşüncesi* çalışmasının başında verdiği uzun tarifi İsmet Özel biraz daha kısaltır ve İslâmcılığı, "Türkiye'nin İslâmi bir dönüşüm geçirmesi" olarak şekillendirir. Buradaki İslâmi dönüşüm, hukuktan, yönetim sistemine, iktisat anlayışından gündelik hayatın işleyişine kadar her türlü düzenlemenin İslâmi esaslara göre yapılması anlamına gelir.

Liberalizm, küresel politikalar ve diğer her türlü yönetim biçimi, iktisadi metot ya da dünya görüşünün geçerliliğini reddeden bu tavır, son yıllarda İslâmcılar

tarafından önce “esnetilmiş” ardından da İslâmcılığın omurgasına yerleştirilmiştir. İsmet Özel, barış içinde bir arada yaşamaktan, öteki, hoşgörü gibi kavramların üzerine bina edilen ve İslâm dışı unsurlarla bir arada var olmayı hedefleyen İslâmcılığı reddetmiştir. İsmet Özel son dönemde İslâmcı hareketten ve İslâmcılardan bu yönelim nedeniyle ayrılmıştır.

İsmet Özel'in İslâmcılığa olan eleştirisinin karşı duruşunun nedeni, hâkim İslâmcılık algısına, İslâmcı olduğunu dile getirenlerin yönelimlerine, faaliyetlerinedir; zaten bu eleştirinin kendisi de İslâmcılığın bir unsurunu oluşturur. Böylece Özel İslâmcılığa yeni bir yorum, tarihi bir bağlam, uluslararası planda geçerliliği olan bir yaklaşım getirmiş, yön vermiştir.

Üçüncü Yol Mümkündür

1. İsmet Özel'i İslâmcılara muhalif kılan, onu öncü ve dönüştürücüler içerisine yerleştiren fikirlerin kökeninde “köklü”, “kendilik bilgisi” içeren, kendine özgü, bize özgü olanı öne çıkarması yatar.[1] İsmet Özel, genellikle Marksist diyalektikte uygulandığı gibi, olan bitene katılma ile ona karşı çıkma arasında başka tercihte bulunamayan, bulunmak istemeyen ve bunu akledemeyen İslâmcılığın karşısına üçüncü *yol*un mümkünlüğünü göstererek çıkmıştır. Konjonktürel olarak siyasal ya da kültürel bağlamda, içeride ya da dışarıda meydana gelen gelişmeler karşısında tavır alan, taraf tutan, fikir beyan eden İslâmcılar ile olan bitene muhalif duran ama daha çok retorik karşı çıkışlarda bulunanlara karşı her zaman 3. Yol'un bulunduğunu, bunun da ancak İslâmi tutum ile ortaya çıkabileceğini belirtmiştir. Bu bakımdan hem öncü, hem dönüştürücü hem de İslâmcıların karşısında yer almıştır. Modernite/Batı/Kapitalizm ve dünya sistemi karşıtlığı buradaki temel belirleyeni oluşturur.

İsmet Özel'in fikirlerinin oluşumunda, İslâmi olan her türlü yaklaşımlarında ve Türkiye'nin, İslâmcıların olay, fikir ve gündemlerinin belirlenip tartışılmasında bu ana temel üzerinden bakış açısı geliştirir. ABD dünya sisteminin varlığı, Amerikan kültürünün[2] etkinliği, liberal ve neoliberal politikalar; Müslümanlar

1 İsmet Özel Almanların meşhur “sonderweg” kavramını burada Türkiye'ye getirmiş, fikrinin merkezine yerleştirmiştir. Heidegger'in de bir yazısının başlığı olan “bize özgü patika” yani yol, İsmet Özel'in düşüncesinde çok önemlidir. Buradaki sonderweg İsmet Özel düşüncesinde iki manada kullanılır. Birincisi, yürünebilecek yol. Millet ve toprak olarak bizim değerlerimiz, bizim potansiyelimize özgü bir yolda yürümek.
İkincisi onun hususen Amerikancılık - Amerikan dünya sistemi karşıtlığı genel olarak kapitalizmi reddeden yönüyle bağlantılı olarak kullanılır. Almanlar İngiltere ve Fransızlar gibi Batı Avrupa ülkelerinden çok geç birliklerini sağlamışlar ve liberal - demokrat dünyaya yetişememişlerdir. Bu yüzden antiliberalisttirler. Ama o ülkelere yetişmek ve onları geçmek, hızlı kalkınmak için farklı bir yolu takip etmek zorundadırlar. Devletçi, idealist, yönlendirmeci ve zorlayıcı bir metot takip etmek, Almanların patika yoludur. İsmet Özel Almanların bu kalkınmacı yöntemlerini değil kavramın kendisini yani “bize özgü yol”u kullanır. Yazıları, tarihi manada bu yolun nerelerde olduğunu göstermeye yöneliktir. Türklük bu bakımdan, Türkiye'nin “sonderweg”idir

2 Popüler kültür, tüketim toplumu olarak temayüz eden hazırcı, basit ve İslami olmayan kültür.

ve İslâm üzerindeki “denetim” sistemi, yönlendirme ve icat edilmiş İslâmi tezler, İsmet Özel’in bilhassa üzerinde durduğu konulardır. Bu yüzden İslâmcıların ilk elde desteklediği ya da karşı çıktığı fikirler ve olaylar ile bunlara karşı geliştirilen muhalif söylem, o konu etrafında oluşturulmaya çalışılan tutumlar sistemin tam da aradığı ve istediği yönlendirmelerdir.

İsmet Özel, dünya sisteminin beklentisini karşılamamak adına bu tür propagandist ve nümayişçi faaliyetler karşısında ya hiçbir tutum belirlememeyi ya da İslâmi olanın öne çıkarılmasını tercih etmiştir. Kafirlerin İslâm ve Müslümanlar üzerinde bir programa sahip oldukları ön kabulü ve bunu sürekli olarak diri tutmasından hareket eden İsmet Özel, düşünce yapısını bu hakikat üzerine inşa etmiştir.[3]

Türkiye Şartları, Türkiye Eksenli İslâmcılık

2. İsmet Özel “Türkiye şartları”nı erken dönemlerinden itibaren İslâmcılık, İslâmi Hareket tabirlerine yerleştirmiştir. Türkiye’nin kendine özgü yapısı tüm İslâmi tavrına yansır. Ancak İslâmcıların, Türkiye’nin kendi tarihine, kültürüne, İslâmi birikimine bu derece yatkınlıkları olmadığı gibi bilgileri de yoktur. Türkiye’deki İslâmcılık[4] dünyada hiçbir İslâmi harekete sahip olmadığı gibi, oralardan bir desteğe muhtaç değildir. Ayrıca başka İslâm ülkelerinin Türkiye’deki İslâmi hareketi desteklemeleri de onun için söz konusu dahi edilemez.[5] Aynen Dünya sisteminin hangi gerekçeyle olursa olsun İslâmcılığa destek vermesinin mümkün olamayacağı gibi: Çünkü Türkiye’deki İslâmi hareketin özü “sistem aleyhtarı”, dünya sisteminin muarızıdır. Belki başka İslâm ülkelerinde bu normaldir fakat Türkiye’nin varoluş koşullarına zıttır.[6]

Türkiye’deki İslâmcılarda, özellikle de İsmet Özel’in Türklük bahsini açtıktan sonra ona karşı geliştirdikleri eleştirilerin başında “Batı karşıtlığını”, “kafir” sistematiğini yerli yersiz kullandığı ve arkaik bir karşıtlık kurduğu yönündedir.

Hâlbuki İsmet Özel, bunu Türkiye’deki güçlü İslâmcı tezlerin bir devamı olarak yapar. Daha doğrusu Müslümanların en büyük alamet -i farikası olan bir söylemi onlar gibi bitirmez; sürdürür, güçlü bir sese büründürür, yönünü değiştirir: “Müslümanların en önemli, en güçlü tezlerinden biri, Türkiye’nin varolma savaşında en büyük engelin dış güçler tarafından konulduğu tezidir.”[7] 1987 yılında yazdığı bu yazıdaki tezleri Müslümanlar özellikle 11 Eylül 2001’den sonra

3 İsmet Özel, *Cuma Mektupları – 1*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998, s. 126 – 127.

4 İsmet Özel buna dönemin yapısına ve söylem tarzına uygun olarak zaman zaman İslâmi Hareket demiştir.

5 İsmet Özel’in burada kastettiği hareket genel İslamcılıktır. Bazı “proje”ler ya da etkilenmeler buradaki kasıttan farklıdır.

6 İsmet Özel, *Cuma Mektupları – 1*, s. 114.

7 İsmet Özel, *Tehdit Değil Teklif,* Şûle Yayınları, İstanbul, 2000, s. 59.

sonlandırdığı, İsmet Özel ise sürdürme kararlılığı gösterdiği için, İslâmcılar onu "kopuş" içinde olmakla suçlamaktadır.

İsmet Özel'in İslâmcılık hareketine katkılarının en büyüklerinden biri "her ne şart" altında olursa olsun, Türkiye'nin meselelerinin Türkiye içinden çözüm bulması fikrini getirmesi, belki bundan daha önemlisi onu sürdürmesi, bu inancını yitirmeyip yazmaya devam etmesidir.

Bu başlık altındaki bir başka önemli katkısı da, Müslümanlara yüklediği anlamdır. Çünkü Müslümanlar / İslâmcılar, Türkiye'nin meselelerini hal yoluna sokacak temel aktördür. İslâmcılar bu gerçeği hiçbir zaman tam manasıyla kavrayamamıştır. Kendi güçlerinin ve potansiyellerinin farkına varamama İslâmcılığın özellikle 27 Mayıs 1960 sonrasındaki genel karakteri ele alındığında sürekli bir dış destek arayışı hep kendini göstermiştir. Bu yüzden İsmet Özel, 1970'li, 80'li yıllarda dünya sisteminin akışına bağlı olarak ortaya çıkan aktörlere başvurmanın yersizliğini 2013 yılına kadar anlatmaya devam etmiştir. İnsan hakları konusunda Avrupa Konseyi'ne[8], işçi sorunları bakımından Rusya'ya, İslâmi konularda Tahran ve Riyad'a başvurmanın yersizliğini sonraki dönemlerde de açıklamıştır.[9]

Aktüel Hareketlerin Geçerliliği

3. İsmet Özel'in İslâmcılardan belirgin olarak ayrıldığı konuların başında konjonktürel olarak bulunduğu dönemdeki siyasal ve fikri hareketlere karşı her zaman bir rezerv koyarak, mesafeli davranmak gelir. Burada o kendi metodolojisini devreye koyar: İlk olarak dünya sistemi nezdinde Müslümanlara reçete olarak sunulan bu yönelimler, sistem için müspet midir değil midir? Kısa veya uzun vadede sisteme ne gibi menfi tesirleri vardır? Müslümanların bundan umduğu fayda, İslâmi usul olabilir mi? Bunlar kısa süreli tepkisel kalkışmalar mıdır yoksa temelli etkilerde bulunabilir mi? İslâmi yorumlar bakımından, mezhep olarak nerede yer alırlar?[10] Bu soruların belki de en önemlisi bu hareketler, fikirler, etkilenmeler Türkiye'deki yüzlerce yıllık geleneğe, bu toprakların ruhuna uygun mudur değil midir? Bu son sorudaki öze kabaca yerlilik demek meseleyi sınırlandıracağı için daha geniş, kapsamlı kültürel ve fikri bir deneyimi devreye sokar.

İsmet Özel özellikle İran Devrimi, Radikalizm, Özal ve 28 Şubat konularında İslâmcıların tam karşısında yer almıştır.

8 Barış İçinde Bir Arada Yaşama, Öteki, Tolerans / hoşgörü gibi kavramlar ekseninde.

9 İsmet Özel, *Tehdit Değil Teklif,* s. 59.

10 İsmet Özel, Hanefilik ve Sünniliğe ihtimam gösterir. Şiirinde olduğu gibi düşüncesinde de kendisini bu temellerle tanımlar. "Türkiye'de Müslümanların bağımsız bir siyasi güç olarak belirginlik kazanmalarından çok korkuluyor. Bunun sebebi ne olabilir? Anladığım kadarıyla bunun sebebi Türkiye'de toplumun çimentosunun Sünnî Müslümanlık olduğunun açıkça gözlenmesidir. Türkiye'yi bir ülke, bu ülkede yaşayanları bir millet yapan bir başka değerler manzumesi yoktur." İsmet Özel, *Cuma Mektupları – 4,* Şûle Yayınları, İstanbul, 1998, s. 173.

İran Devrimi'ne Karşı

İran Devrimi konusunda Türkiye'de en erken "şüphe" yazıları kaleme alan İsmet Özel, Yeni Devir'de yazdığı sıralarda Humeyni'nin öne çıkması nedeniyle onunla ilgili yapılan röportajlardan birkaç tanesini çevirmiştir.[11] İran Devrimi'ne ve dahası Şia'ya karşı hem itikadi hem de siyasi eleştiriler getirir. Şia'ya dolayısıyla İran'a karşı fikirlerini Hamid Algar ile arasında geçen bir muhavere özetleyebilir. Rasim Özdenören'in[12] Küçükesat'taki evinde Ersin Gürdoğan'ın davetiyle gelen Hamid Algar'ın sözleri İran'ın devrim ile İslâm dünyası içine girdiği, meşruiyet kazandığını gösterirken hem de itikadi yapısını gözler önüne serer: "İran'ı İslâm haritasında saymamak gerekir", sözlerine şöyle devam etti: "Onlar bana diyor ki: Madem Kelime-i Şahadet getirmişsin, aramıza (yani Şia'ya İ.Ö.) katıl da bari Müslüman ol". Geçen bunca zaman sonunda İran Devrimi'nin neyi temin ettiği sorulacak olursa, hepimizin ittifakla söyleyeceği cümle şu olurdu: "Devrim İran'ın İslâm haritasında olup olmadığı konusundaki bütün tereddütleri ortadan kaldırmıştır. İran'ın İslâm dünyasına mensubiyeti kesinlik kazanmıştır."[13] İsmet Özel'in İran eleştirilerine elbette 80'li yıllarda birçok tepki gelir. Özel *Milli Gazete*'deki "Humeyni Tasvirleri" yazısında (20.02.1986) bunları açıklayarak tereddütlerini tekrar eder. Ama arkasından yazdığı "Okuyucuya Dalkavukluk" (27.02.1986) başlıklı yazısında hakikat ile okuyucunun talepleri arasındaki dengeyi ele alır ve Kaddafi ve Said Nursî ile ilgili kanaatlerini de belirtir. Böylece "genel kanaat"in aksine düşündüğünü açıkça yazar.

İran Devrimi ile ilgili olarak mezhep açısından İslâm dünyasında her zaman belli bir mesafe bulunan İran'ın devrim ile birlikte Müslümanların gündemine girmesi, İslâmcıların etkilendiği en önemli hareketlerden biri olması onları meşrulaştırmıştır. İsmet Özel bunu "Artık Müslümanların da bir Moskova'sı var" şeklinde özetlemiştir. İran Devrimi ile ilgili kanaatlerini 80'li yıllarda sürdürdüğü gibi 90'ların ortasında da İran Devrimi'ne bakışını bu çerçevede devam ettirir.[14]

İslâm Ülkelerine Mesafeli

Sadece İran konusunda değil diğer İslâm ülkeleri[15] bakımından da hep mesafeli bir İsmet Özel vardır. İsmet Özel, İslâmcıların sık sık tekrar ettikleri gibi, Bosna, Çeçenistan, Açe, Somali, Cezayir gibi ülkelere atfen yaptıkları "romantik" yaklaşımlara karşı dünya sistemi tezleri ve oralardaki Müslümanların yaklaşımların-

11 İsmet Özel, "Bir Devrime Bakakalmak", 19.05.1995. *Yeni Şafak*

12 Rasim Özdenören böyle bir görüşmeyi hatırlamadığını hatta böyle bir görüşme olmadığını iddia etmektedir.

13 İsmet Özel, "Bir Devrime Bakakalmak", 19.05.1995. *Yeni Şafak*

14 *Milli Gazete*'de 20.02.1986 ve *Yeni Şafak* gazetesindeki 17.05.1995/19.05.1996 tarihli yazılarında olduğu gibi 2000'li yıllarda da röportajlarında da İran Devrimi eleştirisini sürdürür.

15 İsmet Özel İslâm dünyası diye bir dünya olmadığını son yıllarda özellikle röportajlarında tekrar eder. Eğer böyle bir dünya olsaydı, Filistin'de, Irak'ta, Afganistan'da bir Müslüman'ın burnu kanadığında, kanatanın dünyasını başına yıkarlardı, der.

daki sahiciliği sorgulayarak yaklaşır. Yani mesele o ülkelerdeki İslâmi hareketler olduğunda bunun sistemle ilgisi, ona bağlılığı veya muhalefetinin hangi düzeylerde olduğunu öne alarak görüşlerini bildirir. İsmet Özel'in "Türkiye şartları"nı ve "Türkiye'yi merkeze alan" yaklaşımını en doğru biçimde Bosna meselesinde görmek mümkündür. Hemen burada İsmet Özel'in Bosna ve Çeçenistan'daki direnişe karşı kayıtsız kaldığı manası çıkmasın. Tam tersi Özel, 09.03.1995 tarihli *Yeni Şafak*'taki "Bosna - Hersek ve Çeçenistan Bayraklarını Seviyor musunuz?" başlıklı yazısında orada yürütülen mücadeleye Türk devletinin gerekli desteği vermediğini ve yapabileceklerini yapmadıklarını vurgulamaktadır.

Bosna ve Çeçenistan'daki mücadelenin Slavlar ve Hıristiyan dünya karşısında verildiği için çok önemli olduğunu belirtir fakat bunların bayrakları karşısında hiçbir şey hissetmediği hatta menfi kanaatler beslediğini "al bayrak" altında yaşamanın çok farklı misyona sahip olduğunu ifade eder: "Dile getirdiklerimin yaygın hissiyata denk düşmediğini seziyorum. Hele Türk Bayrağına prim tanıyor gibi algılanabilecek yaklaşımım kendini etnik anlamda Türk saymayanların zihninde sorular uyandırabilir. Ben üzerinde yaşadığımız topraklarla ve birlikte yaşadığımız insanlarla çağımızı Müslüman siyasetinin içkin bağları olduğunu kabul ediyorum. Kendini etnik anlamda Türk saymayıp da bayrak konusunda duygusal karmaşa yaşayan Müslümanlara yüzyılımızın başında hilafeti esaretten kurtarmak isteyenlerin açtığı bayraklardan biri buydu, bir bayrağımız daha olsa gerek diyesim gelir."

Aynı şekilde radikalizm konusunda da benzer kıstasları kullanan İsmet Özel aşırı uçlardan ziyade "vasat ümmet"i önemsemekle birlikte radikallerin tezlerinin doktriner bir yaklaşımla sunulmasından rahatsızlığını dile getirir. Onların dile getirdiği kıstaslar esasında Müslümanların zaten şiarlarından olmalıdır. Radikal İslâm'ın sistem bazında bir dokunulmazlığı vardır. Çünkü devlet / sistem hükümetlerin sınırlarını çizmek için mutlaka radikalizme ihtiyaç duymuştur.

Ticanilerin Demokrat Parti ile bağlantısıyla 28 Şubat 1997 dönemine giden eylemler, Cuma namazı çıkışı gösterileri de bunlardandır.[16] Özel, 18.06.1979 tarihli *Yeni Devir*'deki "Radikalizm Nedir?" yazısında radikal kelimesinin kökeninden Avrupa'daki gelişimine kadar temel bilgileri verdikten sonra kavramın Türkiye'ye ve İslâm'a uygun olmadığını Batılı bir metodolojiyi karşıladığını belirtir. Radikalizm ile temellenen içinde bulunduğumuz toplumun bir cahili toplum olduğu, bütün değerlerin çarpık oluştuğu fikrinin yanlışlığını[17] vurgulayan İsmet Özel, Batılıların hem radikalizm hem de fundamentalizm ile Müslümanları istedikleri gibi kompartımanlara ayırdığı kanaatini sürdürür.[18] Fundamentalizm ve radikalizmin Müslümanları çok parçalı hale getirdiği düşüncesini her daim sürdürmüştür. Bu bakımdan 03.03.1995 tarihli *Yeni Şafak*'ta "Ilımsızı Var daI-

16 İsmet Özel, "Devletin İslâm Radikalleriyle Alışverişi." 02.10.1997. *Milli Gazete*

17 İsmet Özel, *Tehdit Değil Teklif,* s. 83.

18 İsmet Özel, *Cuma Mektupları 4,* Şûle Yayınları, İstanbul, 1998, s. 136.

lıştırılmışı Yok mu?" yazısıyla 24.08.1997 tarihli *Yeni Şafak*'taki "Radikal Deyince Aklıma Şalgam Gelir" yazısında hem bu ayrımı hem de kavramların kendisini parodize ederek ele alır.

İsmet Özel Gelenekçi mi?

Pek iyi radikalizme ve fundamentalizme karşı olan İsmet Özel "gelenekçi" midir? Hayır. Tam tersi o Müslümanların "İslâm savaşçıları"nın belli bir döneme sıkıştırılmasına razı olmaz:

> "İslâm savaşçısı geleneği değil, değişmez emir ve nehiyleri savunuyor. Eğer gelenek bu emir ve nehiylere uygun unsurları içinde barındırıyorsa onları kendine malediyor ve eğer gelenek içinde bu emir ve nehiylere aykırı davranış ve düşünceler yer almışsa onları reddediyor. Reddetmekle de kalmayıp onları sinsi ve en yakın düşmanlar olarak karşısına alıyor.
>
> Demek ki İslâm savaşçısı da bir mirasa sahip çıkma durumundadır. O Kur'an ve Sünnet'e uygun bir kültür hazinesinin, İslâm'ı yaşamaktan başka kaygusu olmayan insanların uzantısı olmayı seçiyor. Böyle bir seçmedir ki genel olarak Müslümanları ve bunların arasında seçkin yer tutan İslâm savaşçılarını muhafazakâr olmaktan alıkoyuyor. Onları mevcut toplum kurumları karşısında silik birer yurttaş olmaktan çıkarıp, o kurumları İslâm esaslarına göre değerlendiren, bu değerlendirmenin sonucu olarak da geleceğini kurma gayretinde insanlar durumuna getiriyor.
>
> Geleceği geleneğin değil de İslâm'ın perspektifiyle kurma teşebbüsü, Müslümanı halihazırdaki şartlara göre son derece radikal bir mevkie yerleştiriyor. Fakat Müslümanın bu radikal yeri şimdiki durumda mücerret bir mahiyet arzediyor. Çünkü henüz Müslüman yaşayışı ve ortaya koyduğu düşünceleriyle olduğu yer ile olması gereken yer arasındaki mesafeyi kapattığını, hiç olmazsa asgariye indirdiğini gösterebilmiş değil."[19]

İsmet Özel'in ömrünün geçtiği dönemdeki İslâmi hareket, İslâmcılık akımı içinde yaygın kanaatlerin hemen hepsine karşı belirgin bir fikri, kanaati ve karşı duruşu vardır. Bu açıdan "dengeleme" fikri gütmez. Sentez ve eklektik davranmaktan da kaçınır.[20] Öyle ki hem aktivizm hem de pür entelektüellik adına geliştirilen yargıların meşruiyetini "bu topraklar" zaviyesinden, tarihten ve İslâm'ın kendisinden aldığı gibi dünyadaki sistem ile ilişkisini de ölçer. Böyle olunca da tüm yönelimlerle ilgili kendi kıstaslarını belirler. "Niçin Sağcı Değiliz?" başlıklı yazısında Sağ ile sol kavramlarının Batılı paradigma açısından anlamını sorgular ve orada belirgin bir anlama kavuştuğunun altını çizer. An-

19 İsmet Özel, "Miras Almak ve Miras Bırakmak", 18.06.1977. *Yeni Devir.*

20 Bu konuda yazdıkları önemlidir: "Bütün sentez arayışlarının Türkiye'de İslam'ın kaçınılmaz etkinliğini sönümlendirmeye dönük olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. (...) Biz Müslümanlar olarak bu sosyal etkinliğimizi siyasi manevraların çarkı içinde eritmemekle yükümlüyüz. Bu yükümlülüğü yerine getirmenin de tek yolu, kendimizi sentezlerin hamalı olarak değil, kendi yükünü (başkalarının yükünü değil) kendi elleriyle taşıyabilecek reşit bir cemaat olarak görmekten geçer." İsmet Özel, *Tehdit Değil Teklif,* s. 148.

cak sağcılığın ya da solculuğun Müslümanlara aykırı olduğunu dile getirmenin ötesine geçerek, sağcılığın Müslümanların Batı medeniyetinin içinde yer almamalarından dolayı geçerli olmadığını söyler ve "Müslüman olarak bizler sağcı değiliz, çünkü solcu değiliz." mottosunu geliştirir.[21]

Hurafe ve bidat konusunda da sağlıklı bir değerlendirmeyi kendisi için erken denebilecek bir dönemde geliştirir. İsmet Özel sonraki yıllarda da bu kavramların modernlerin iddia ettiklerinin aksine Müslümanların yerleşik kültürleri olduğunu savunur ama hurafe ve bidatların artması konusunda suçu Müslümanlara yükler. Bunlarla zamanında mücadele edilmediği yaygın kanısını paylaşan Özel, *Yeni Devir*'de yayımlanan 27.08.1977 tarihli "Etki – Tepki" yazısında modernitenin ilerlemesi ve İslâmi değerlere olan ithamları neticesinde İslâmcıların, Müslümanların zorunlu olarak hurafeleri sahiplenmek zorunda kaldıklarının altını çizer.

Özal Karşıtlığı, Neoliberalizm, 28 Şubat ve Kariyerizm

İsmet Özel'in Özal ile ilgili kanaatleri de benzer yapıdadır. Özal dönemiyle ilgili olarak yapılan eleştirilerin, Müslümanlar ve İslâm üzerindeki etkisinin ötesine geçen İsmet Özel meseleyi Türkiye geneline yayar ve Türkiye'nin tarihi misyonu, kapitalizm ve neoliberal politikaların işleyip yerleşmesi konusunda öncü yazılar yazar. Müslümanlara ve cemaatlere verdiği desteğin ötesinde, Özal döneminin kapitalist eklemlenme üzerinde yoğunlaşan Özel, *Cuma Mektupları*'nda, bu iktisadi işleyiş ile Özal arasındaki münasebet konusunda İslâmcıları ikaz etmiştir. Sonraki dönemlerde etkisini ve yaygınlığını artıran liberal politikalar ile Müslümanlar arasındaki irtibatın, etkileşim ve dönüşümün ciddi boyutlara ulaşması, onun bu yazılarıyla belirgin bir öncülük ettiğini gösterir.

Aynen 28 Şubat süreci gibi. Postmodern darbeyi "takvim yapraklarından bir yaprak olarak" değerlendirmesinin ötesinde İslâmcıların bu süreçteki yerlerine yaptığı vurgu "hadiselerin yaşanması esnasındaki" dikkatini ortaya koymaktadır. 28 Şubat'ın İslâmcıları sistemin yamağı haline getirdiği, devletin / sistemin kendini restore ettiği, devletin kan tazelediği, İslâmcıları özellikle 11 Eylül 2001 sonrasındaki paradigmaya hazırladığı yönündeki kanaatleri tamamen haklı çıkmıştır.[22] Yazılar kaleme alındığında tabi ki birçok İslâmcıdan tepki görmüştü ama özellikle 2000'li yıllarda Özel'in bu tezleri başka ağızlara yerleşerek, referans gösterilmeye başlanmıştır.[23]

21 İsmet Özel, "Niçin Sağcı Değiliz?" 22.11.1978. *Yeni Devir*

22 Yayıma hazırladığım Şairin Devriye Nöbeti serisinin 8. kitabı *Hayatın Mânâsı versus Mânâlı Hayat,* bu içerikteki yazılardan oluşmaktadır.

23 Bu konuda ve özellikle İslamcılığın dönüşümüyle ilgili dikkatli vurgularını "herkesten" önce dile getirdiğini göstermek için bir yazı kaleme almıştım: "İsmet Özel ve İslâmcılık", *İtibar*, sayı: 17, 2013.

80'li yıllarda daha kısık sesle dile getirdiği 90'lı yıllarda çokça üzerine gittiği konuların başında, İslâmcıların "para ve kariyer" bakımından gelişkin bir hale gelmeleri meselesi olmuştur. Özellikle Refah Partisi'nin belediyeleri kazanmasından sonra İslâmcı kesimde burjuva değil ama bir orta sınıf doğmaya başladı. İslâmcılık her zaman "devlet bizim ama yönetenler değil" mantığında idi. Bu İslâmcıların çoğu zaman kendi renklerini devlete geçirme iştiyakı içinde oldukları anlamına geliyor şeklinde değerlendirildi. Özellikle 2000'li yılların ortasından sonra bunun böyle olmadığı ortaya çıktı. İsmet Özel, bu sürece en erken dikkat çeken isimlerin başında gelir.

Para, zenginleşme, tüketim, popüler kültür, giyim, kuşam, tatil, mal mülk edinme ve bunları çoğaltma, yaşam kültürünü dünyevi hale getirme şeklinde özetlenebilecek tavırlara[24] İsmet Özel hem dikkat çekti hem de eleştirilerde bulundu. Bu bakımdan "dindar orta sınıf"ın Lale Devri'nden başlayarak Abdülhamit dönemi, Cumhuriyet'in ilk yılları, DP ve Özal ile yükselen, AK Parti iktidarıyla güçlenmiş halini erken gören isimlerden oldu.[25] İsmet Özel dünya sisteminin / modernitenin Müslümanlarla etkileşimini, erken İslâmcılık tezlerinde olduğu gibi yine kültür ve medeniyet değerlerini kabul edip etmeme teorik tartışmaları üzerinden vermiştir ama artık sistemin tüm kaideleri bir şekilde Müslümanların temel yaşam standartları haline geldiği için "tartışılamaz" duruma geçmiştir. Bu durum, Müslüman'ın yaşam tarzı ile İslâmi yaşam biçimi arasındaki çelişki İsmet Özel için hayati önemdedir. Onun görüşlerinin evrilmesinde, İslâmcılara karşı geliştirdiği muhalefette bu durumun etkisi çok büyüktür.

Dünya Sistemi Teorisi

4. Dünya sistemi teorisi, kapitalizm üzerine İsmet Özel kadar duran ikinci bir İslâmcı yoktur. Ondaki bu "sistem takıntısı" özellikle 1980'li yılların ortasından itibaren artmış ve neredeyse kimliğiyle özdeşleşmiş, fikirlerinin tamamının ruhuna yerleşmiş, izahlarının, çıkarımlarının merkezine oturmuştur. Bu İsmet Özel düşüncesinde bir kopuş ya da evrim değildir. 70'li yıllarda daha Müslümanlıkla yeni tanıştığı dönemlerden sonra İslâm'ı Müslümanların nasıl yaşaması gerektiği, dünyada İslâm'ın varolması, Müslüman'ca hayatın nasıl kurulacağı yolunda ilk fikirlerini kaleme alan Özel, medeniyet ile Batıyı özdeşleştirerek İslâmcı gelenekte önemli etkilerde bulunmuştu.

Dünya sistemi teorisi Özel'in bu medeniyet - teknik ve yabancılaşma kuramının genişletilmiş, daha somut ve sistematize edilmiş halidir. Bilhassa *Cuma Mektupları*'nda hem dünya sisteminin işleyişi hem de Türkiye'deki idarenin ve devletin

24 Nilüfer Göle, öğrencileriyle yaptığı atölye çalışmalarında bilhassa *İslam'ın Kamusal Yüzleri*'nde bu tür örnekler üzerine gider. Hakan Yavuz'un *Modernleşen Müslümanlar* kitabını da belirtmek gerekir.

25 Kemal Haşim Karpat son yıllarda çıkan kitaplarında mutlaka dindar orta sınıftan bahseder ve bu konu üzerine çok detaylı durur ama derli toplu bir çalışması da yoktur.

bununla ilgisi üzerinde çok önemli dikkatler geliştirmiş, İslâmcıların buradaki yerleri konusunda çıkarımlarda, ikazlarda bulunmuştur.

İsmet Özel'in İslâmcılara uyarılarındaki, Türkiye'nin geleceğine yönelik hesaplamaları, öngörülerindeki başarının nedeni dünya sistemi teorisini tam manasıyla kavrayıp bunu dile getirmesindedir. Bunu nereden biliyoruz? En basitinden 1990'ların ortasında başlayıp 2000'lerde iyice belirginleşen dindar orta sınıfın ürettiği ahlak ve yaşam biçiminden. Kapitalizm ve onun çarkının işleyişi mevzuunda Özel sık sık o çarkın dişlilerinden biri olmama iradesini vurgulamıştır. Ama ona göre Müslümanlar bu talebe uymamış hatta aktif bir aktör olmuştur. Kapitalizm hayatta kalışını ortaya bir tüketim kültürü çıkarmasına borçludur. Yeryüzünde öyle "öteki" insanlar var ki yediklerinin helal olup olmadığı, yaşama biçimlerinin haysiyetlerini zedeleyip zedelemediği meselesini ciddiye almazlar. Onlar dünyanın neresinde bulunursa bulunsunlar, rahatsızlıkları hangi boyutlara varmış olursa olsun her biri verili, dayatılmış "kurulu düzen" şartlarında yaşadıklarının bilincindedirler.[26] Bunların İslâmcılar olmaması mümkün değil.

Yazmaya başladıktan sonra İslâmcılar, İsmet Özel'in üzerinde durduğu, oluşmasına çabaladığı tüm hassasiyetlerin, birlikteliklerin tam zıddını yaptı.

İsmet Özel'in ilk dönem üzerinde durduğu ve *Düşünce* dergisinde kaleme aldığı "cemaatleşme" yazısında olduğu gibi İslâmcıların / Müslümanların bir cemaat oluşturması yani birlik oluşturması gerektiği teklifi başka bir açıdan makes buldu. Müslümanların hepsi birer cemaat sahibi oldular. Medeniyetin kültürü ve tekniği meselesi, neoliberal politikaların etkisiyle Müslümanların nezdinde tamamen içselleştirilmiş oldu. RP'ye yüzde altılıklar nedeniyle destek veren İsmet Özel, bu yüzde 6'nın değerini, "nitelikli azınlığın" kıymetini ve istikamet üzere olmanın önemini belirtmesine rağmen siyasal olarak nicel çoğunluğu tercih eden siyasal İslâm'a da bu eleştirilerini göstermiştir. Sistemin çarklarına girmemeleri konusunda uyarılarda bulunan İsmet Özel'in Türklük fikrine ulaşmasında bu ikazların tam zıddının yapılmasının etkisi büyüktür.

Dünya sistemi üzerine yoğunlaşması, medeniyet bahsinin daha canlı ve ayakları basan bir temelini göstermeye yönelik olduğunu söylemek gerek. Çünkü Özel, medeniyet ile Batıyı dolayısıyla kapitalist dünya sistemini eşit görür. Sistem karşıtlığında ABD'nin büyük payı vardır. Doğum tarihi olarak müttefiklerin Alman hatlarını geçtiği zamanı alan İsmet Özel, büyük oranda ABD kültürüne karşı bir duruş sergiler. Özel'in dünya sistemi ya da kapitalizm karşıtlığı, İslâmcılarda evvelden beri zaten var olan Batı karşıtlığıyla aynı değildir. İslâmcılardan belirgin farkı da zaten budur. İslâmcılar hala kaba ve derinliksiz bir Batı karşıtlığıyla uğraşıp dünya sisteminin ürettiği ince siyaseti kavrayamadıkları için dünya sisteminin dişlilerinden biri haline gelmişlerdir.

26 İsmet Özel, *Henry Sen Neden Buradasın – I,* Şûle Yayınları, İstanbul, 2004, s. 88-89.

İsmet Özel'in sistem eleştirisi, basit ve düz bir Batı karşıtlığının ötesinde özellikle kapitalist iktisadi düzenin, hayatın, gündelik yaşamın tam içine sızacak derecede etkili güçlerine dikkat çekme şeklindedir. Çünkü sistem Müslümanları, Müslümanların tezleriyle kendisine çeker. Şimdiye kadar olagelen de budur zaten. İslâmcılar dünya sisteminin özelliklerini, işleyişini, kurumlarını, mali yapısını, ideolojisini, araçlarını vs. hiçbir şekilde incelememişlerdir. Bunda İslâmcıların hazıra konma ve sloganik endişelerin peşinden gitme karakterinin de etkisi büyüktür:

> "Bazıları dünya sisteminin işletilmesinden ve bu işletişin içinde birçok Müslüman'ın mağdur olmasından büyük bir rahatsızlık duymuyor. Dünya sisteminin gerçek dinamiklerinin neler olduğundan habersiz. Belki bir 'dünya sistemi' olduğunu bile umursamıyor."[27]

Bazıları biliyor ama işleyişten memnun oldukları için katkı bile sunuyor. İsmet Özel'in başarısı sadece Werner Sombart, Imanuel Wallerstein, Samir Amin gibi isimlerin üzerinde durduğu dünya sistemi teorisini sadece Türkiye'de tanıtmak değil, bunu öncelikle Türkiye özelinden incelemek, sonra İslâmcıların buradaki konumlarını, rollerini ve yapabileceklerini izah etmek ardından da sistemin işleyişiyle gelecek arasındaki bağı kurarak, gelecekle ilgili kanaatlerde bulunmak olmuştur. Özel'in üzerinde durduğu hususların sahihliği bir tarafa uygulanma aşamasındaki isabeti hayli önemli olmakla birlikte İslâmcılar için hala dünya sistemi teorisi "komplo" unsuru olma ile aşırı takıntı arasında değerlendirilmektedir. Türklük fikriyatını dillendirdiği dönemde de bunun üzerinde duran İsmet Özel, yorumlarını biraz daha ileri götürerek, dünya sisteminin / kapitalizmin çıkışının Türk / İslâm karşıtlığıyla birebir ilintili olduğu görüşünü paylaşır.

Derinlikli ve Çok Yönlü Bir Modernite / Medeniyet / Dünya Sistemi Eleştirisi

5. İslâmcılar II. Meşrutiyet döneminden itibaren Batı ile ilişkileri belirli bir düzleme oturtamadı. Çünkü İslâmcıların zihinlerinde Batı medeniyeti ile İngiltere, Almanya, Fransa gibi odakların oluşturduğu genel yekûn tam olarak birleştirilemedi. Bunda modernitenin sadece formel yapıda anlaşılması, siyasal bağlamda parlamento ve özgürlük ile ilişkilendirilmesi yatar. Modernitenin özellikle iktisadi düzeni, emperyalizmin farklı coğrafyalardaki anlamı ile Türkiye'deki / Osmanlı'daki bağlamı hakkında esaslı bir algılamanın geliştirilememesinin büyük etkisi vardır. Dolayısıyla Batı karşıtlığı basit bir medeniyet karşıtlığı ile Batı düşmanlığı arasında gidip geldiği için temelli bir eleştiri ve karşı duruş ortaya konamadı. Yakın dönemlerde bu daha da kaba, yüzeysel bir mahiyet arz etti.

27 İsmet Özel, *Cuma Mektupları – 1,* s. 11.

İsmet Özel'in dünya sistemi ve dolayısıyla modernite/medeniyet eleştirisi, basit bir eleştiri ve karşı duruşun ötesinde sistemin işleyişini, kaynaklarını, aktörlerini ve diğer unsurlarını öncelikle anlamaya, paradigmasını ve metodolojisini çözmeye, Müslümanlara ilişkin hesaplarını ortaya çıkarmaya ve konjonktür itibariyle Müslümanlarla sistemin ilişkisinin tespit edilip yanlışların ortaya konulmasına mündemiçtir.

Hem entelektüel bir çaba hem de bunun pratiğe yönelik çok fonksiyonlu ve çok yönlü algılamasını gerçekleştirme hâkimdir. Buradan rahatlıkla medeniyet ve kültür ayrımına geçebiliriz. İsmet Özel Üç Mesele'de medeniyet, yabancılaşma ve teknik üzerine düşüncelerini bir kitap bütünlüğü içinde sundu. Medeniyet ile kültür arasındaki Ziya Gökalp'e ait ayrımı[28] benimseyen Özel, İslâmcıların genel temayülünün aksine medeniyet ve kültür arasındaki bağlantısızlığın üzerine giderek, Batı medeniyetini daha da bütüncül kavramaya çalıştı.

Özetle ve artık motto halini alacak biçimde İslâmcılar batının tekniğini, üretim biçimini, alet edevatını yani onu güçlü kılan maddi değerlerini alıp manevi unsurlarını reddetmeyi yıllarca savunmuşlarken İsmet Özel, çağdaş anlamda böyle bir ayrımın hatalı olduğunu Batının maddi yapısının kültürüyle özdeş, türdeş olduğunu tekniği almakla zaten kültürü de getirmiş olunacağının altını çizdi.[29]

Medeniyet - Kültür Ayrımı

6. *Üç Mesele* bu bakımdan İslâmcılar arasında milat denecek kadar önemli bir ayrışmayı, farklılığı ortaya koyarak klasik ezberleri bozmuştu. İsmet Özel Üç Mesele de dâhil metinlerinde meseleyi derli toplu olarak tam anlamıyla ele alamamıştır. Bunda gazete günlük yazılarının etkisi büyüktür. Ama kimi metinlerinde kültür ve medeniyet arasındaki ayrımı Batı medeniyeti bahsi altında açmış, burada İslâmcıların konumunu açıklamıştır.

İsmet Özel, kültüre bir üretme biçimi, medeniyete de bir tüketme biçimi der. Batının çalışma, öğrenme ve ürün verme şartları onun kültürü, hayatı düzenleme, insan ilişkilerini yürütme, eğlenme ve mevcut ürünlerden yararlanma şartlarını ve durumunu da medeniyet olarak tanımlar. Müslümanlar Batının çalışma, öğrenme, ürün verme şartlarına yani kültürüne husumet beslemezken Batıya mahsus hayat biçimine insan ilişkilerine ve Batının benimsediği eşyaya tasarruf şekline soğukluk, yabancılık ve düşmanlık duymuşlardır. Batılı gibi eğlenmek, Batılı gibi tüketmek kısaca Batının medeni olduğu gibi medenileşmek ona zor

28 Ziya Gökalp'in bu ayrımının dışında yeni bir anlama biçimi geliştirilemedi. Batı medeniyetine ilişkin girişilen izahların tümü ne kadar farklı kulvarlar, yeni epistemolojik ve metodolojik unsurlar içerse de eninde sonunda kültür / medeniyet ayrımına takılıp kalmaktadır.

29 Erken dönemde Said Halim Paşa *Buhranlarımız* başlığı altında toplanan yazılarında benzer şeyleri söylemiş, maddi üstünlüğe vurgu yapmasına karşın Batıyı Batı yapan, Batıyı teknik anlamda üstün kılan temel saikin onun kültürü olduğunu ileri sürmüştü.

ve bazen da aşağılık geldi. Fakat Batı medeniyetinin ileri ucu olan ve her Müslüman ülkede varlığını kabul ettiren elit bir güç, Müslümanların Batının kültür kurumlarını almak için çabalamasını, Batının medeniyet unsurlarının yani yaşama biçiminin elde edilmesini, kültüre ait yapıların ise çok istenmesine rağmen getirilememesini sağlamıştır. Bunda dünya sisteminin Müslümanlar üzerindeki hesaplarının büyük payı vardır.

Yani İsmet Özel sistemin, Müslümanların kültüre ait unsurları almaması için çaba harcadığı kanaatindedir. Batı medeniyetine ait hayat biçimi çok rahat bir şekilde Müslüman ülkelerde yerleşirken, kültür kurumları kökleşememiştir. Modernleşme anlayışının tam zıddı bir sonuç doğmuştur. Modernin teknik ve maddi imkânlarını almak için yola çıkan İslâmcı proje, karşı çıktığı medeni unsurları yani yaşama ve ilişki biçimini devşirmiştir. Fakat İsmet Özel burada ekonomiperestlik yapmaz. Teknik ve maddi unsur taraftarlığına da gitmez. Çünkü ona göre Müslümanlar iktisadi olarak geliştikleri için kurtulamazlar tam tersi kurtuldukları için ekonomileri düzelir.[30]

Peki bu nasıl mümkün olacaktır? İsmet Özel için bu kendi medeni değerlerimizi hayata geçirmemizle mümkün olabilir. Çünkü İslâm'a özgü bir hayat biçimini kurarak, yaşadığımız ve tanıdığımız dünyaya İslâm'ın bize kazandırdığı ölçüler içinde bir anlam vererek Müslümanlar kurtuluşlarını sağlarlar. Bu açıdan İsmet Özel esasında medeniyet değerlerini yüceltir ve kültür kurumlarının varlığını medeniyete bağlar dolayısıyla da önceliği medeni değerlere verir. Bu yüzden de medeniyet karşısında yerini alır. Çünkü medeniyet denildiğinde bugün baskın bir tek medeniyet vardır; ilkelerini, yaşama prensiplerini insanlara kabullendirebilen yegâne medeniyet Batı medeniyetidir. Dolayısıyla kültür de yine medeniyet anlayışının türevi, bir unsurudur.

Medeniyet kolayca sömürge anlayışını meşrulaştırabilir. Çünkü medeniyette temel olan yaşam biçimi olduğu için medeni kurumlar putlaşabilirler. İki halde de medeniyet İslâm'a ve Müslüman'a uymaz: "Medeniyet kavramı eğer insanların kendi geliştirdikleri kurumların yaşayışlarına yön verecek dolayımlar olarak kabulüne yol açıyorsa Müslümanlar tarafından reddedilmesi gerekir. Çünkü medeni kurumlar kolayca put karakterine sahip olacak özelliktedir. Yok eğer medeni yaşayış demekle İslâm'ın eksiksiz ve fazlasız yaşanılmasını ifade ediyorsak, dilimize medeniyet kelimesini dolamakla gereksiz ve faydasız bir işe girişmiş oluruz."[31]

Özel, döneminin İslâmcılarından farklı olarak İslâm'ın bir medeniyet kurmak için yani çok kısa sürede kendilerini kurdukları üstün yapıların hayreti içinde bırakacak ve onları kutsayacak hale getirecek oluşumlardan uzak durduğu fikri-

30 İsmet Özel, *Taşları Yemek Yasak,* Şûle Yayınları, İstanbul, s. 28-36.
31 İsmet Özel, *Üç Mesele*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1996, s. 142

ni net, çekincesiz biçimde ifade etmiştir.[32] İslâmcılar biraz da tercüme hareketlerinin de etkisiyle, Osmanlı'ya duyulan romantik yaklaşım ile dünyada hâkim olma temasını ileri götürmüşler ve bunu adeta idealize etmişlerdi. Hâlbuki bu yapıların ne kadar İslâmi olup olmadığı muamma iken, İslâmcıların "kızıl elma"sına dönüşmesi ciddi bir problem doğuracaktır. Üstelik İsmet Özel, Abbasi, Endülüs, Osmanlı modellerinin Müslümanlar için örnek alınmaya değer olup olmadıklarını tartışır. Çünkü bu medeniyetler insana özgü hüner ve kuvvetleri ileri noktalara taşıdığı için yine insana özgü bozulma ve sapıklıkları barındırır.

Kur'an ve Sünnet insanlara nasıl yaşanması gerektiğini göstermiştir, nasıl medeniyet kurulması gerektiğini değil. Avrupa ile medeniyet yarışına girişmek sonunda Müslümanları eklektik bir anlayışa götürecektir. İsmet Özel'i İslâmcıları eleştirmeye götüren anlayış, "Müslümanlar da en az Avrupalılar kadar medeniyet kurmuşlar, hatta daha iyisini yapmışlar, Avrupa'nın oluşmasında bu medeniyetin unsurlarının önemli katkısı olmuştur." anlayışıdır. İslâmcılara muhalefetinin ve ilkesel anlamda bir yol çizmesinin en büyük nedeni bu "genel kanaattir."

İsmet Özel İslâmcılık hareketinin, Müslümanların tezlerinin, genel kabul görmüş fikirlerin hemen hemen hepsinin karşısında olmuştur.

7. Bunlardan bir tanesi de İslâmcıların ekonomi ile kurdukları ilişkidir. İslâmcıların, Müslümanların ekonomide ilerlemesi, o imkânlara kavuşması, sağlam bir ekonomiyle büyük siyasi başarıların ele geçirilebileceğini kanaatinin tam karşısına "dikilmiştir." İsmet Özel için aslolan İslâmi bir hayat yaşamaktır, Müslümanların büyük bir yapı kurmaları, büyük bir iktisadi nizam geliştirmeleri değildir. Bu amaçla yola çıkıldığında mutlaka Müslümanlar kendi modellerinin esiri olacaktır. Hâlbuki İslâmi bir yaşama biçimi için yola çıkmak, eninde sonunda siyasal, iktisadi ve sosyal olarak İslâmi bir tanzimi beraberinde getirecektir. Müslümanların hatası öncelikle kendilerini böyle bir model / medeniyet algısı içinde bulmaları olmuştur.

Bilim Eleştirisindeki Muhteva Zenginliği

8. Müslümanların veya İslâmcıların karşısında, onları eleştiren ve "genel kabul gören" görüşlerine muhalif tutum takınan İsmet Özel, bilim anlayışı hususunda da İslâmcıları eleştirir. İslâmcıların, Müslümanların bilim anlayışları, bilimin kendi mantığına yönelik, işleyiş ve amaçlarına yönelik entelektüel, temelli, analizci bir yaklaşımı bulunmamaktadır. Sloganik, yüzeysel ve romantik dini argümanlarla, "bilimin Allah'ı reddettiği", "Allahsız bilim" yapıldığı gibi umumi fikirleri ciddiye almamış ve bilimin kendi teori ve pratiği kapsamında kritik yapmıştır.

32 Sezai Karakoç'un "Diriliş" fikri ve "medeniyet" tezleri karşısında, İsmet Özel'in medeniyet karşıtlığı ürettiği görüşleri İslamcı kesimde yaygındır. Meselenin İsmet Özel ve Sezai Karakoç zaviyesinde bu kadar sığ bir şekilde ele alınamayacağı açıktır. Kaldı ki *Üç Mesele*'de Özel, medeniyet arayışlarının da halisane ama hatalı olduğu fikrindedir.

İsmet Özel için bilim bir kere insanın ontolojik yapısına uygun değildir.[33] "Ben Bilime Bayılırım" (14.05.1995, *Yeni Şafak*) başlıklı yazısında bilimin insanların siyasal faaliyetleri için bir araç olduğu konusunda kati fikirlidir:

> "Bir otorite kuran unsur olarak görüldüğünde bilim elbette bazıları için saygıya değer kabul edilecektir. Çünkü bilimin otorite alanı onların yaşama serüveninde kendilerine dayanak sağlamaktadır. Ya bilim böyle söylüyor diyerek hasımlarını altedecekler veya bilim böyle istiyor diyerek kazançlarını artıracaklardır. Karşı cephede bilimden nefret edenler vardır. Onlar yapmak istedikleri şeye engel olduğu oranda bilimle çatışacaklar; gelirleri bakımından kayba uğradıkları için de bilime kin duyacaklardır. Her iki tarafın da tutumu bilime insanüstü nitelikler atfetmeleri sebebiyle üzüntü vericidir."

İsmet Özel, İslâmcıların göklere çıkardığı bilimi, bilimsel usule istihza ile yaklaşır ve onun değersizliğini gözler önüne sererek bilimin de kendine özgü hurafeler ve batıl inançlar ortaya koyduğunu savunur. Özellikle *Zor Zamanda Konuşmak* kitabında bilim yönteminin hatalı, gayri İslâmi ve modern bir mitoloji halini aldığına dair yazılar kaleme alır. Çevre kirliliğinden, insansızlaşmaya, tabiatın tahribinden, bilimsel anlayışın yanlış devşirildiğine kadar birçok eleştiriyi arka arkaya sıralayan İsmet Özel, bilime yönelik temelli, yapıcı, onu yok edici eleştirileri sağlam epistemolojiyle yapması bakımından öncüdür.

Kendisinden sonra çok sayıda kişi bilim karşıtlığı yapmasına karşın aynı tutarlılığı, devamlılığı ve derinliği sergileyememişlerdir. İsmet Özel'in meseleye vukufiyetini ve kaynaklarla yakın ilişkisini gösteren belki de en çarpıcı örnek İslâmcıların / Müslümanların genetik ile ilgilenmedikleri, muhtemelen bundan haberdar bile olmadıkları bir dönemde bu meseleyi ele almasıdır. 1978 yılından 2000'lı yıllara kadar çeşitli zamanlarda yazdığı yazılarda genetik çalışmalarının insana ve İslâm'a karşı konumunu yazmıştır: "Uzay çalışmaları ve insanın genetik yapısı üzerine yapılan deneyler bir fayda istihsal etmekten çok doğrudan doğruya insan yığınlarını yıldırmak, onları zihnen zincire vurmak ve modern hayatın tek ve kaçınılmaz düşmanı olan ilâhî kaynaklı düşünce yapısını geçici bir zaman için olsa bile bozguna uğratmak amacını taşır. Uzay çalışmalarının ve insanın genetik yapısı üzerine yapılan deneylerin temel güdücü kuvveti Allah'a isyan duygusudur. Kendi payıma ben bu duyguya çanak tutmak için ve kâfirlerin kendi hazırladıkları tartışma çerçevesine girmemek için bu konularda elimden gelen ilgisizliği gösterme gayretindeyim. Çünkü inanıyorum ki ilgisizlik bu oyunu tezgâhlayanların tahammül edemeyecekleri bir tutumdur, onlar şiddetle karşı çıkılsa bile bilhassa bu konulara ilgimizi yoğunlaştırmamızı istiyorlar."[34]

33 Bazı kesimler İsmet Özel'in geleneksel bilgi kaynaklarımız, geleneksel düşünme biçimlerimizi reddettiğini de belirtir. Ama mesela Özel, Batılı anlamda bilimden çok bize özgü "ilm"i öne çıkarmış, onu hakikat olarak değerlendirmiştir. *Yeni Şafak*'ta yayınlanan Ben "Bilime Bayılırım" (14.05.1995) ve *Yeni Devir*'deki (19.19.1978) tarihli "Çok Tütün İçilir Her Şey Bilimsel" başlıklı yazılar ilgilenenler için kaynaktır.

34 İsmet Özel, "Tüpte Gagarin." *Yeni Devir.* 03.08.1978.

Teknikseviciliğe Karşı

9. İslâmcıların teknikseverliğine karşı İsmet Özel müthiş bir teknik eleştirisi geliştirir.

Akif'in Batı hayranlığı malumdur: "Sayısız mektep açılmış; kadın, erkek okuyor;/İşliyor fabrikalar, yerli kumaşlar dokuyor./Gece gündüz basıyor millete nâfi' âsâr;/Âdetâ matbaalar bir uyumaz hizmetkâr./Mülkü baştan başa i'mâr edecek şirketler; Halkın irşâdına hâdim yeni cem'iyyetler,/Durmayıp iş buluyor, gösteriyor, uğraşıyor;/Gemiler sâhile boydan boya servet taşıyor..."[35]

İslâmcılar Batının medeniyet değerlerine yani yaşam biçimine muhalif, teknolojik yönüne meftun oldukları halde tüm İslâm ülkeleri bu öykündükleri ve yerdikleri şeylerin tam zıtlarını memleketlerinde gördüler. Heidegger'in teknoloji eleştirisi, teknoloji ile *dasein* arasında kurduğu irtibatı, ontik durumlarla ontolojik konumlanmada teknolojinin ontolojik olana yani Varlığa karşı saldırıda bulunması Özel'i de büyük oranda etkilemiştir.[36]

Makine İsmet Özel'e göre tahakküm, güç ve sömürgecilik üretir. Çünkü buna kanıt olarak Batı medeniyetinin elinde tekel haline gelen tekniğin esasında Batı medeniyetini oluşturmamasıdır. Yani tekniğin ilerlemesinden ve dizginleri ele geçirmesinden önce de dünyada bir Batı medeniyeti vardır. Çünkü medeniyet yapısını ilahi olanın devre dışı bırakılması esasına felsefesine dayandırarak ortaya çıkmıştır. Zaten tekniği meydana getiren de bu ilahi sisteme karşı kurgulanan anlayış ve karşı çıkıştır.

İsmet Özel, İslâmcıların o döneme kadar sık sık sloganlarına yansıyan "ağır sanayi" gibi söylemleri karşısında teknoloji eleştirisine girişir. Başkaları da bu eleştiriyi getirdi ama İsmet Özel meseleye hem felsefi hem de İslâmi izah getirerek, tekniğin maddi boyutundan insanın ontolojik boyutuna ve ilahi irade ile arasındaki münasebete vurgu yaptı:

> "Bütün mesele tekniğin bizatihi bir moral değeri temsil edip etmediğidir. Teknolojinin kendine has bir mantığı ve işleyiş kuralları olduğunu daha önce belirtmiştim. Eğer teknik, çıplak bir alet-edevat imkânı olarak anlaşılacak olursa, bilinmeli ki bu kuvvet kendi ahlâkını peşin olarak yerleştirmiştir. Teknik, bir makinenin kendisi veya onun işleyiş kurallarından ibaret değildir. İnsanlar dört ayaklı hayvanlarla değil, dört tekerlekli araçlarla ulaşım sağlıyorlar; kullanılan enerji kas gücünden değil de buhardan, elektrikten, nükleer santrallerden elde

35 Mehmed Akif Ersoy, *Safahat,* Akçağ Yayınları, Ankara, 1994, s. 165.

36 Bu aşamada Nurettin Topçu'nun İsmet Özel'i ne kadar etkilediğini bilmiyoruz ama Topçu'nun da teknolojiye karşı buna benzer eleştirileri mevcuttur. Erken dönem Meşrutiyet İslamcılığında Hüseyin Kazım Kadri, "bize Hristiyan Avrupa'dan gelen tüm bilim / teknoloji (fen) ve sanayinizi de nefret ve tiksintiyle reddediyoruz." Hüseyin Kazım Kadri, (*İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü*. Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 152) sözleriyle teknoloji karşıtlığı yaparken Said Halim Paşa'da yanlış Batılılaşma ve taklitçilik bahsinde teknik karşısında duruş gerçekleştirir.

ediliyor diyerek işin içinden çıkamazsınız. Çünkü belli bir medeniyetin, belli hal ve şartlarda geliştirip o medeniyete has boyutlara ulaştırdığı bir teknikle karşı karşıyasınız. Batı medeniyetinin bağrında büyüyüp gelişmiş olan bu teknoloji, içinde doğduğu toplum için bir misyon yüklenmişti: Akıl ve varlık arasındaki bağları koparmak.

Tekniğe kendi anlamını kavramadan yanaşmak, onun tuzağına düşmek demektir. Yani teknik, teknoloji, sanıldığı kadar masum değildir. Siz onu kişiliksiz görüp gönüllü olarak çarkına kapıldınız mı, varacağınız nokta pek iç açıcı olmayacaktır. Bırakınız, tekniğin şimdi sahip olduğu özelliklerle İslâmî topluma hizmet etmesi, o kendi mantığını kabul eden küfür düzenine de huzur getirmekten uzaktır.

Teknik, ne idüğü yeniden, sarahatle anlaşılması gereken bir olaydır. Onu anlamak mümkün olmadan ne ona sahip olabiliriz ne de karşı durabiliriz."[37]

İsmet Özel, tekniğin Batılı hegemonyanın en iyi yayılma biçimi olarak görür. Dolayısıyla medeniyetin yayılmasında Batı kültürü yani teknolojisi iyi bir araçtır. Bu kaba manada teknik kültürüyle gelir demenin ötesinde tekniğin zaten bir kültür içerdiğiyle ilgilidir. Modernite eleştirisi de bununla paraleldir.

İslâmcılarda daha çok üstünlük - gerilik dikotomisi başlığı altında ele alınan modernite karşıtlığını İsmet Özel erken dönemlerden itibaren insan, putlaşma, şirk gibi İslâmi kavramların yanında felsefi olarak da incelemiş ve yermiş, insan insanın kurdudur, benmerkezcilik, ontolojik güvenlik sahası gibi temel parametrelerle ele almıştır:

"Bugünün dünyasında insanın insana kul olduğunun burjuva veya bürokrat (kapitalist-sosyalist) biçimleri çerçeveyi öyle karmaşık hale getirdiler ki düzenin bazı özellikleri bile ancak felsefe, iktisat yahut herhangi bir insanî disiplin yönünden dikkatle bakıldığında anlaşılabiliyor. İnsanlık çok çeşitli avunma ve mistifikasyon nesneleri ile sarılmış durumda. Öyle denilebilir ki insan insana kulluk etsin diye birçok değişik usullerle sarhoş ediliyor. Hayat büyüler, büyücüler, fallar, falcılar tarafından istilâ edilmiş, helâl ve haramı birbirinden ayırabilecek ölçüyü kullanma yeteneği insanların elinden alınmıştır. İnsan kendisine zekâ ürünüdür diye sunulan birçok herze ile güngüne hamakat sahibi kılınmaktadır. Evet, biz bugün bir ortaçağ yaşıyoruz. Hem öyle bir ortaçağ ki bir öncekinden çok daha aşağı seviyede. Birinci ortaçağdan çıkılırken Avrupa düşüncesinin öngördüğü bütün varsayımlar iflâs etmiştir. İnsanın üstün insana dönüşmesi bir yana, ademoğlu mevcut seviyesini koruyamaz hale düşmüş, toplumlar yeni ve hakkaniyete dayalı bir düzenlemeye kavuşmak yerine gittikçe teknokrat-bürokrat despotluğuna boyun eğer hale düşürülmüşlerdir. İçinde bulunduğumuz ortaçağın belirgin özelliği düş kırıklığı ve insan ruhunun tıkanıklığıdır."[38]

Modernitenin ve tekniğin işleyiş biçiminin insan ontolojisine karşı olduğu, çalışma sisteminin de yine aşırı mekanik olduğu kanaatinde olan Özel, modern

37 İsmet Özel, *Üç Mesele*, s. 149.

38 İsmet Özel, *Üç Mesele*, s. 44-45.

kapitalist örgütlenmenin iş bölümü, uzmanlık, tek tip üretim gibi fabrikasyon, seri üretim, tüketim ve popüler kültür yönleriyle de karşı duruş sergilemiştir.

Aynen yabancılaşma kavramında yaptığı gibi İslâmcıların modernite, Batı medeniyetine karşı oluşturdukları karşıtlığı daha entelektüel, ayakları basan ve insan merkezli bir konuma iten İsmet Özel'in çağdaşı olsun olmasın İslâmcı düşüncedeki öncü vasıflarının başında "Teknik, teknoloji, bilgi, bilim, sanayi geçmişte bizdeydi şimdi de en iyisine Müslümanlar sahip olmalıdır" yargısının karşısında durması gelir.[39]

Böylece sadece modernite eleştirisi ya da İslâmcıların idraklerindeki problemlere değil aynı zamanda teknik ve modernite ile dünya sisteminin örtüştürülmesini de yapmış ve bu öğeleri sistemin yayılma mantığı içinde düşünmüş, yaygınlaştırmıştır. Onu belki de öncü ya da dönüştürücü, İslâmcılara muhalif kılan vasıf Müslümanların bu görüşün hatalı sonuçlar doğurduğunu görmelerine rağmen hala bu fikri inatla savunmalarıdır.

Milli Görüş'e Yüzde Altı Desteği

10. İsmet Özel İslâmcıların RP'ye / MSP'ye destek verdiği ya da eleştirdiği dönemlerde, İslâmi dönüşümün hareketlendiricisi olarak gördüğü Milli Görüş'e hep "iyimser" bakmıştır. Tamamen onu desteklemiş ya da yok saymış değildir ama milli görüşün bir şekilde İslâmi dönüşüme belirgin katkı sağladığını düşünmüştür. Tâ ki 28 Şubat sürecine kadar. Bu süreçte ve onun öncesinde RP'nin kendinden olmayanlarla, Batı ile diyalog geliştirme, bir arada yaşama deneyimi

39 İsmet Özel bu konuda, "İmdi, müslümanlar hem o müesseseleri reddedip hem de o müesseselerin ürünü olan teknik ve bilimsel yapıyı nasıl kendi hayatlarına adapte edeceklerdir?" diye sorar ve "Açıkça ve şuurla kavramamız gereken nokta, Batı'nın inancı, felsefesi, bilimi ve tekniğiyle bir bütün olduğu ve reddedilecekse tümden, kabul edilecekse yine tümden kabul edilmesi gerekeceğidir.
Yani ne yapalım, diyecektir bazıları, adam atom reaktörleriyle dev bir endüstriyi harekete geçirmişken bunca uydu ile dünyanın çevresini saracak bir teknolojiyi geliştirmişken biz savunmasız, güçsüz maddî teçhizatı Batı'nınkinden geri bir İslâm Devleti'ni nasıl ayakta tutabiliriz? Bu tekniği onlardan almayalım mı? Herşeyden önce şunu kafamızda iyi tutalım ki bir İslâm Devleti'nin sözkonusu edilebilmesi için müslümanların birçok önemli imtihanı başarıyla vermiş olmaları gerekir. Bu imtihanlarda başarılı olmak da teknolojik üstünlüğü gerektirmeyecektir. Müslümanların tek tek ve topluca kendi kalitelerini yani İslâm'a has kalitelerini geliştirmiş olmaları gerekecektir. Bütün bu çabaların sonunda varılacak İslâm Devleti veya herhangi bir İslâmî toplum yapısı, kolaylıkla kendi hayat tarzına uygun maddî kuvveti üretecektir. Bu kuvvet, Batı'nınkine benzer bir teknik gelişim sonucunda elde edilmeyecektir. Ama hiç şüphesiz ki Batı'nın silâhlarını tesirsiz kılacak özelliklere sahip olacaktır. Daha açıkcası müslümanca bir hayat tarzının uzantısı olan teknolojik bir teçhizat sahibi olunacaktır.
İslâmî mücadele, peşin uzlaşmanın uzantısı olarak yürütülmemelidir. Batı'nın bilimsel kapasitesinin üstünlüğünü kabul ederek girişilecek savaş bizi nereye kadar götürebilir? Hem sonra senin tekniğin üstün ve iyi, benimse inancım üstün ve iyi diyebilecek kadar saçmalamamız mümkün mü? Esas meselemiz, her yönüyle müslümanca bir hayatı göze alıp sonuna kadar götürebilecek inanç kuvvetini elde bulundurmamızdır." cevabını verir. İsmet Özel, "Müslümanca Bir Dünyayı Göze Almak", *Yeni Devir.* 10.07.1977

gösterme ve tezlerinden vazgeçme eğilimi gördükten sonra Milli Görüş'e yönelik sert eleştiriler getirmiştir.[40]

1977 yılında Attila İlhan'ın bir yazısı üzerine verdiği karşılıklarda İsmet Özel, kendisinin ve MSP'nin nasıl bir İslâmcı Parti olduğunu, nasıl bir sanayi hedefi olduğunu açıklar. Attila İlhan MSP'yi taşra burjuvazisinin partisi olarak değerlendirerek, bunların kesinlikte şeriatı talep etme gibi bir dertlerinin olmadığını, asıl kaygılarının sanayi olduğunu belirtir.[41] İlhan'ın, "MSP, sanayileşmeyi gerçekleştirirse ortaya çıkan toplum yapısı şer'i esasların uygulanabilmesine elverişli olur mu?" sorusuna İsmet Özel'in verdiği cevap onun sanayileşmeyi istediği ama kendine özgü kriterleri nedeniyle uygulanmasının zor olduğunu anlatırken aynı zamanda MSP'ye karşı müspet yaklaşımını da anlatır:

> "Elvecap: sanayileşmiş toplumdan murat, güçlü kapitalist iktisada sahip bir toplum ise elbette olmaz. Ama MSP sanayi kurmak deyimini kapitalistleşmek anlamında kullanmıyor ki! İslâmi bakışın hedef aldığı sanayileşme israfın haram olduğunu kabul eden, faizi iktisadi hayattan silmeyi öngören tarzda bir sanayileşme Müslümanların eliyle gerçekleştirilecek olursa sanayi toplumuna varıncaya kadar içtimai bünye adım adım İslâm'ın umdelerine kendini uyarlayacaktır. (Adapte edecektir.) Dolayısıyla sanayi toplumunun iktisadi zaruretleri belli bir yaşama tarzına insanları mahkûm etmeyecek, tersine kurallarını İslâm'ın getirdiği bir yaşama tarzı iktisadiyatı güdecektir. Denilebilir ki bu tarz sanayileşme dünyada gerçekleştirilmiş değildir. Doğru, henüz dünya İslâm'ın çağdaş teknolojinin verileriyle hesaplaşmasına tanık olmamıştır. Ama hayatın her alanına İslâm'ın hakim olacağı bir bekleyişin insanlarıyız biz. Külli bir uygulama sonunda ortaya çıkacak toplum yapısı kendine has özelliklerini gözle görülür hale getirecektir. Kısacası, amaçlanan başıboş bir sanayi toplumu değil, İslâmi toplumdur."[42]

İslâm'ı İslâmcılar Gibi İdeoloji Malzemesi Olarak Görmeme

11. İsmet Özel'in 1977 yılından itibaren başladığı gazete yazıları dikkatli biçimde okunursa, yazıların gündelik hayatı, siyaseti, İslâmcıların ya da solcuların ve diğer grupların aktüalitesini çok yakından takip ettiği halde doğrudan olaylar üzerinden yazılmadığı anlaşılır. Olayların arka planından, fikirlerden ya da başka fikir veya gelişmelerden hareketle değerlendirmeler yapıldığı görülür. Bunun yanında günlük yazılarında İslâmcılarda olduğu gibi sadece siyasi ve teorik yazılardan çok İslâm'ın manevi boyutları, yaşanan kısmı, gündelik hayat içinde karşılaşılan sorunlar, ibadet ve itikat konuları üzerinde de durulur.

40 Hatta Milli Görüş'ün, -kendisi siyasal İslam der-, Türkiye'de İslami dönüşümün engellenmesi amacıyla bizzat sistem tarafından ihdas edildiği kanaatini özellikle İstiklal Marşı Derneği'ni kurduktan sonra dile getirmeye başlamıştır.

41 Attila İlhan'ın bu tespitlerinin ne kadar haklı olduğu bugün daha da net bir şekilde görülmektedir. İslami Burjuva kavramı, bu burjuvanın daha doğrusu orta sınıfın ürettiği ahlak, İslamcıların dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Kemal Karpat çalışmalarında Lale Devri'nden itibaren bu kesimin yükselişini ele almış ve Dindar Orta Sınıf kavramıyla tanımlamıştır.

42 İsmet Özel, "Sanayileşme Tehlikeli mi?" *Yeni Devir.* 18.05.1977

Kulluk, iman, itikat, nefis, yaradılış gibi konular hayli derinliğine incelenir. Bunlar Batı felsefesi ya da başka dinlerle karşılaştırma yapılarak, felsefi bağlamıyla ele alınır. Dolayısıyla klasik tekrardan kaçıldığı gibi orijinal çıkarımlar yapılır. Çünkü İsmet Özel, dini, itikadi meseleleri menşeini merak edip, "hikmet"ini öğrenek inanmak ister. Bu açıdan sorgulayıcı, kritik edici ya da eleştirel değil, bilakis meselelerde, olaylarda, abdestte, namazda Allah'ın hikmetini ya da Müslümanların, bu bahislerdeki yerini düşünür. Dolayısıyla İslâmcılarda olmadığı kadar Batinî, tasavvufi bakış açısına sahiptir.

İslâmcılar, namazı, namazdaki kıyamı ya da abdesti "sistem karşısında direniş" gibi yorumlarken, İsmet Özel daha varlığı, teslimiyeti öne alan yazılar yazmıştır. İslâmcılar dinin bu tür temel kaidelerini ve ritüellerini kendi ideolojik alanlarında malzeme olarak kullanır, oluşturdukları sentetik dile monte ederken İsmet Özel bunları İslâm'ın bağlamı içinde değerlendirir. İslâmcılar modern siyasal ideolojik çıkarımlar için kendilerini zorlarken[43], İsmet Özel geleneksel anlayışı takip eder. Bu açıdan İslâmcıların modern yapısına uzak durur.

İslâmi Dönüşüm Fikrini Net Biçimde Ortaya Koyma

12. Az sayıdaki İslâmcının haricinde genellikle İslâmcılar hedeflerinin ne olduğunu dile getirmekten çekinmişlerdir. Örtük ve simgesel bir dil ile sisteme karşı İslâmi taleplerinin olmadığını Müslümanlara karşı da İslâmi talepler peşinde olduklarını kanıtlayacak denli ikircikli bir dil kullanan İslâmcılar bunda muvaffak da olmuşlardır. Bunların haricindeki İslâmcılar Maide Suresi 44. ayeti slogan gibi kullanmışlar ama bunu klasik bir devrimci edaya büründürdükleri için etraflı bir sonuca gidememişlerdir. İsmet Özel iki İslâmcı kesimden de farklı olarak "Türkiye'de İslâmi dönüşüm" hedefini, yazıyı bıraktığı 2003 yılına kadar savunmuş, Müslümanlardan bu yöndeki umudunu hep diri tutmuştur. Bunu örtük bir ifade olmaktan çıkaran, Türkiye'de eğitimden hukuka kadar her türlü karar mekanizmasının İslâm'a göre işlemesi gerektiği fikridir.

Boş Zaman Etkinliği Olarak Aktivizm

13. İsmet Özel Marksist bir gelenekten gelmesinden, profesyonel bir eylemci olmasından dolayı fikriyat ile aktivizmi örtüştüren bir yönü vardır. Erken dönem yazılarında Müslümanlardan cemaatleşme beklentisi, sisteme diri bir yekpare gövdeymiş görüntüsü altında direniş gösterme amacını taşır. Bu düşüncesini hala devam ettirir.

Onun hem İslâmcılardan hem de başka eylemcilerden, aktivistlerden farkı bu işi "nümayiş"ten ayırmasıdır.

Tüm fikir hayatına yansıdığı gibi söylediklerinde kesinlikle boş ve gevşeklik bulunmaması, her zaman her mevzuyu ciddiye alması onun dikkatli ve ihtiyatlı

43 Mevdudi'nin *Kur'an'a Göre Dört Terim* gibi kitapların büyük etkisiyle.

olmasını getirmiştir. Başörtüsü ve diğer konularda İslâmcılara getirdiği eleştiri yerindedir. Çünkü İslâmcılar eylemlerini genellikle tatil yani pazar günleri yapmaktadırlar.

Boş zaman etkinliği halindeki eylemler sistemi rahatsız bile etmez. Hâlbuki işinden feragat ederek, üzerine titrenilen, eylem yapılan konu birincil mesele olsa çözüm çok daha çabuk ve sahici olur.

Özel, İstiklal Marşı Derneği'ni kurduktan sonra üzerinde "Amerikalı değilim, olmayacağım" sloganının da bulunduğu birtakım tişörtler giyerek çeşitli eylemler gerçekleştirmeye devam eder. Bu bakımdan şiddet çağrısı, en basit aktivizm onda gözlenmez.

Üstad Olmak, Doktrin Sahibi Olmak

14. Bu bakımdan doktriner olmamayı seçmemesi de önemli bir tercihtir. İsmet Özel kadar üne sahip (üstelik sol-sağ-İslâmcı-milliyetçi-muhafazakâr kesimlerin hepsinin tanıdığı) bir başka İslâmcı isim olsaydı, muhtemelen yeni bir hareket başlatır, ideoloji teşkil eder yani doktrin oluştururdu. Kendisine sık sık sorulan "peki ne yapalım" sorusuna, beklentilerin aksine "gündelik", nefisleri tatmin edici, kısa vadeli ve insanların "heves"lerine hitap eden kestirme söylemler oluşturmaktan kaçınır.[44] Müslümanların, İslâmi kaideleri yaşayıp, İslâmi metodolojiyi kimliklerinin bir parçası haline getirmesiyle ancak Türkiye'de İslâmi dönüşümün gerçekleşebileceğini kaydetmesi uzun ve zahmetli ancak sağlam temelli yolu seçtiğini gösterir.

İslâmcıların Kurduğu Yabancı Dil

15. İslâmcı söylem 1970'lerin sonları ve tüm 1980'li yıllarda kendine has bir dil kurdu. Bu dil ne tercüme yapıldığı ülkelerin diline ne de bizim geleneksel anlayışımıza dayanıyordu. İslâmcıların kaba hatlarıyla Batıya ve diğer dinlere olan mesafeleri aşılarak Türkiye'de kendilerinden olmayan herkese karşı düşmanca bir tutuma gidilmişti.

Devlet bir düşman olarak görülmekteydi.[45]

İsmet Özel İslâmcıların bu yaklaşımlarını da kabul etmedi. Çünkü bu topraklarda İslâm ile devlet bir arada gelişmişti. Dolayısıyla devlet düşman olamazdı. Kemalizm ve Kemalistler İslâm'a karşı yapıp ettikleriyle eleştiriyi ve karşı duruşu hak ediyorlardı ama devlet için bu söz konusu olmazdı. Zira İsmet Özel

44 Türklük çıkışından sonra, İstiklal Marşı Derneği'ni kurmasıyla bu vasfı değişti. Türklük çıkışını bir felsefi, fikri, pasif söylem olmaktan çıkarıp, Türkiye'nin ufkuna, Türk siyasetine yerleştirme kaygısı içine girdi. Bu da tam anlamıyla bir doktrinerlik değildir.

45 Çok enteresandır, bu hareketlerin sisteme bağımlılığı ile düşman görüntüleri çelişik gibi dursa da bunu İsmet Özel açıkça yazmış, İslamcıların ve özellikle aktivistlerin devlete bağımlılıklarını 80'lerden 2013 yılına kadar söylemiştir.

dış etkileri bariz olan bu yaklaşımla Müslümanların "karar mekanizmaları"ndan dışlanmak, millet ile olan irtibatlarının kesilmek amacında olduğunu fark ettiği için yazılarında sürekli olarak inisiyatifi hep Müslümanlara vermiş, orada tutmuş ve devleti onun karşısında değil yanında düşünmüştür.

16. İsmet Özel belirli bazı konular haricinde yazılarında sürekli olarak İslâmcıları eleştirmiştir. Hatta konuları, kendi tezleri İslâmcıların fikri ve eylemleri neticesinde doğmuştur. Bir anlamda kendi yazdıkları aslında İslâmcıların eksiklerini gidermek, hatalarını göstermek ve tutulan yanlış yolun önünü kesmeye dönüktür. Doktriner olmamasının bir nedeni de yapılan hataların çokluğu, onları tamir etmede gösterilen zaman kaybıdır. İsmet Özel kendi tezlerini ancak bu eleştirilerin peşinden sıralamak zorunda kaldığı için, yazılarında hep bir karşılaştırma bulunur. Dolayısıyla müstakil bir kitap yazmamasının nedeni biraz da bundan kaynaklanır.

Tabii birkaç yabancı dil bilmesi, çok kitap okumamasına rağmen doğru kaynaklara başvurması, dünya sistemini çok iyi takip etmesi onun başarılı öngörüler geliştirmesini sağlamıştır. Barış içinde bir arada yaşama, İslâmofobi, Medeniyetler Çatışmasının sonundaki süreç yakın zamandaki örneklerdir. Fakat İslâmcılar ve Müslümanlar Özel'in bu tespitleri ve öngörüleri karşısında "takdir etmek"ten başka hiçbir şey yapmamışlardır. [46]

Ahlak, Ödev, Disiplin

17. İslâmcıların hemen tümünde olduğu gibi İsmet Özel'de de ahlak önemli bir konudur. Ancak İslâmcılar için ahlak; örtünme, giyim kuşam, kadın - erkek ilişkileri gibi meseleler üzerinden yürürken İsmet Özel için ahlak daha çok Kant'ta görülen "ödev ahlakı" şeklindedir.

Özel, bu vazife bilinci, ödev ahlakı, tutarlılık, eylem - söylem birlikteliği, İslâm'ın kaidelerine birebir uyma, gevşekliğe müsaade göstermeme, müsamahaya izin vermeme, sahicilik gibi kavramlar üzerinden Türkiye'de İslâmi dönüşümün yaşanması bahsinde tavizsiz bir konumu savunmuştur.

En ufak bir sapma Özel için kesin ve mutlak bir dönüşe neden olur.[47] Dolayısıyla ondaki ahlak fikri, disiplin, otorite gibi kavramları arka planda hissettiren "hareket" olma vasfının bir sonucudur. Grup (İsmet Özel için cemaat) içindeki hatalı bir ahlaki düşüklük yani vazifesinde gevşeklik, tüm grubu etkiler. Marksist örgütlenmelerdeki dil, işleyiş İsmet Özel'de İslâmi düşünceye, cemaat yapısına bu şekilde geçmiştir. Çünkü sonuçta sisteme yem olma tehlikesi vardır.

46 Aksine onun söylediklerinin tam tersini, sistemin gösterdiği yolun aynısını yürümekten gizli bir zevk almışlardır.

47 Nitekim Türklük aşamasında bu yargısını daha da netleştirmiş ve İslamcıları da bu sınıfa sokarak ahlaki davranmadıkları sonucuna varmıştır. "Nöbette uyuyan askerin kurşuna dizildiği bir Türkiye" görmek istediğini söylemesi de bu tavizsiz ahlakı gösterir.

Batılı Düşünceyi Dönüştürebilme Yeteneği

18. İsmet Özel'in Türk fikir hayatında yaptığı en önemli işlerden birisi Avrupa'daki ve Türkiye'deki bazı fikirleri, içinde yaşadığı siyasal konjonktüre, fikri platforma taşıyabilmesidir. Dünya sistemi ve modernite hususunda bunu çok etkili olarak kullanan Özel, bilhassa Türklük mevzuunda Alman idealistleriyle, Anadolucuların görüşlerini meczedebilmiştir.

Fichte, Hegel, Kant ve Schelling gibi isimlerle sonradan Nietzche ve Heidegger'i, "millet olma" kavramını, "Alman milleti" yapısını Türkiye'ye taşımış, neoliberal politikaların İslâmcılar tarafından savunulması ve Türkiye'nin dünya sistemine alternatif olabilecek tüm dinamiklerinin ortadan kaldırılması karşısında "Türk milleti" fikriyatını geliştirmiştir.

Burada tabii ki tarihi, bir kaynak olarak kullanmış[48] ve tarih okumalarını bu felsefi yaklaşımla örtüştürmüştür. Çok zengin bir tarih okuması yapan Özel, kendi tezi çerçevesinde önemli anekdotları kullanmıştır.

Fakat bazı hususlarda tezini kuvvetlendirmek için tarih yorumlarında aşırılıklara gitmiş[49], detayların ve olayların etkisiyle umumi manzarayı gözden kaçırmış ve hadiseleri bağlamından koparmaya çalışarak, her tarih okuyan öncü gibi "gerçek tarih" arayışıyla genel kanıları ters yüz etmeye çalışmıştır.

Tabi bu idealizmle birlikte tarih algısı modern dönemlerdeki ulus inşasından farklı boyutlara ulaşmıştır. Bunda onun Anadolucuları da modernize etmesinin payı büyüktür. Çünkü Özel için Türklük, Türk kavim, ırk olmadığı millet olduğu için İslâm'la ortaya çıkmış ve Anadolu'da kendini göstermiştir. Türklerin Asya içlerinden geldiği tezleri de uydurmadır.[50] Anadolucuların Türk milletini 1071'de başlatmalarını İsmet Özel aynen kabul eder. Dolayısıyla Akif'te hatta Mustafa Kemal'de bile görülen, Anadolu'nun son İslâm yurdu dolayısıyla dünyada İslâm ülkelerinin

48 Paul Wittek'in kült kitabı *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*'nu eksene alarak tezini geliştirmiştir.

49 Osmanlı'nın ihanet kültürü ürettiği ve Türkleri yönetimden uzaklaştırdığı hatta Türklük karşısına geçtiğini savunur. Mohaç, Haçova gibi savaşları Türklerin verdiğini, bunların Türklüğün başarısı olduğunu söylerken, Osmanlı'nın hiçbir katkı sağlamadığını iddia etmektedir.

50 Bu konudaki temel tezi de Burdur'da yapılan kazılarda, 5 bin yıl önceki insan kemikleriyle bugünküler arasındaki genetik benzerlik. Irk Türklük için belirleyici değildir söylemi genetik bilimiyle desteklenmektedir!
Türklük ile ilgili görüşlerini bu minvalde geliştirmiştir de. Türklüğü ırk anlamından çıkaran Özel, erken dönemlerde Türklerin Orta Asya'dan geldiği, Turanî kavimlerden biri olduğu fikrindedir. Mikyas Farkı yazısında şunları yazar: "Türkiye'de yaşayan insan ise büyük çoğunluğu itibariyle Turanîdir. Bu kavmin birlikte hareket etmeye arilerden çok daha yatkın olduğu herkes tarafından bilinir. Çoğunluğa uyma ve bir "baş"a itaat Turanî kavimlerin bütünle kaynaşmalarını kolaylaştırmıştır. Türkler Müslüman olduktan sonra da kendilerini büyük Müslüman kitleden kavmiyetçi veya bölgeci tavırlarla ayrı tutmaya gayret etmiş değiller. Ordu-millet tavırlarını son asra kadar sıkıca muhafaza etmişler. Medeniyetin unsurlarına ferdi kararlarıyla adapte olmamışlar, ancak 'baş' onları bazı şeylere rıza göstermeye zorladığı zaman bunları bir tüzük değişikliğinin gereklerini yerine getirmek tarzında uygulamışlardır."

merkezi olduğu tezini İsmet Özel de sürdürür. Türk milletinin, Türklüğün tekrar aslî, tarihi kimliğinde yeniden ortaya çıkması, İslâm'ın da güçlü bir şekilde dillendirilmesi demektir.

Türk Düşüncesine Katkısı

19. Türk düşüncesine İsmet Özel'in en büyük katkısı, zor zamanlarda, fikrin siyaset karşısında sıkışıp tıkandığı dönemlerde "yeni - ucube" fikir ve ideolojilere başvurmadan, köklerden alıp yeniden dönüşüm yapabilmesidir. Türk düşüncesinin metodolojik problemlerini aşabilmesi, Batılı ya da İslâm ülkelerinin Batı kaynaklı bize yabancı fikirlerinden korunmak için önemli bir yol göstermiştir.

Sözlerindeki, yazılarındaki geçerlik ve yaygınlık, entelektüellerin her kesiminin bir şekilde İsmet Özel'e temas etmesi, katılmasa bile görüşlerini merak etmesinin nedeni yine İslâmcılardan ayrılan yönünü oluşturur: üstad mertebesi geliştirip, etrafında insanlar bulundurup belirli bir cemaat yapısı kurabileceği halde kurmaması fikirlerinin devamlı olarak başvurulabilir olmasını, yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.[51]

İslâmcı Geleneklerin Hiçbirisinde Yer Almadı

20. İsmet Özel'in İslâmcı camia içindeki saygınlığı fikirlerindeki ve istikametindeki düzgünlük ve şiirleri dolayısıyladır. Fakat ona karşı oluşan bazı gruplaşmalar da bulunur. Özellikle Türklük fikrinden sonra İslâmcı düşünce içindeki etnik oluşumların belirgin tepkileri olmuştur. İsmet Özel, yürürlükteki İslâmi oluşumların hiçbirisine müspet yaklaşmamış onların içinde yer almamış ve onların yazı ve düşünce - sanat geleneğinin içinde bulunmamış, eserlerini onlara göre dizayn etmemiştir. Özellikle Müslüman olduktan sonra kendisiyle görüştüğü Sezai Karakoç ve Necip Fazıl silsilesine girmemiştir. *Büyük Doğu-Diriliş-Edebiyat-Mavera* dergilerinde yer almamıştır.[52]

Uzun yıllar içinde bulunduğu *Dergâh* camiasında ve Dergâh dergisinde de yazıları yer almış sonradan yazılarını da, bağlantısını da kesmiştir.

Metodoloji - Aforizma - Formül

21. İsmet Özel'in İslâmcı düşünmeye en önemli katkılarından, öncü ve dönüştürücü vasıflarından biri metodoloji üzerindeki sürekliliği, vurgusu ve tekrarıdır.

51 Bu demek değildir ki, çeşitli gençlere nüfuz etmemiştir. Etmiş, etrafında hep bir "halka" bulunmuştur. Bunu da fonksiyonel ve konjonktürel olarak değerlendirmiş, işlevi biten halkaları dağıtmıştır. Ancak Türklük fikriyle birlikte bu tavrında değişikliğe gitmiş ve dernek örgütlenmesi adı altında, bir halka daha teşekkül ettirmiştir. Bunda Türklük görüşlerinin eleştiriyle karşılanmasının büyük etkisi vardır. Eğer genel bir kabule erişmiş olsaydı bu fikirler muhtemelen dernek / siyasal bir örgütlenmeye gitmezdi.

52 *Mavera*'nın kuruluşunda yer almadığı halde kendisinden habersiz anons edildiği için yazmayı bırakmıştır.

Genel kabuller karşısındaki aforizmalara benzer söyleyişleri bile metod üzerine düşünmelere sevk edebilmektedir. Bazı konulardaki formülasyonları, “güçlü bir devlete dönüşüp İslâm’a mı gidelim, İslâmi gelişim gösterip güçlü bir devlete mi ulaşalım” fikriyatı, bana dokunmayan yılan bin yaşasın inancı, kandilleri vs. Hıristiyanlaşma olarak görmesi, “denedik olmadı demek hayvanlara özgüdür”, “kafirin hiçbir şeyi İslâmileştirilemez” gibi yargılar bunlardandır:

> “İslâmi hareket yürürlükteki mekanizmanın sadece gardiyanlarını mı değiştirecek? Amaç bu değilse, acaba yürürlükteki mekanizma yerini başka bir mekanizmaya mı bırakacak? Yoksa İslâmi hareket mekanizma kavramından uzak bir toplum anlayışının örneğini verme çabası mı gösterecek?”[53]

Şeklindeki sorular İsmet Özel’in yazılarında sıklıkla yer alır. Bunlar can alıcı sorular olduğu gibi İslâmcılara yön veren, yol gösteren, paradigma belirleyen ve metot tavsiye eden fikirlerdir.

Enteresan olan buna benzer soruların hemen her yazısında bulunduğu halde, bunları okuyan nesillerin bu yargıları önemseyip tekrarlamalarına rağmen, güçlü konuma ulaştıklarında bu fikirlere hiçbir zaman müracaat etmemiş olmasıdır. Bu durum, İsmet Özel’in fikirlerinin çağa zaman uymadığını mı gösterir, İslâmcıların İslâmi hedeflerinin bulunmadığını mı? İsmet Özel’in teorik kalıp, pratik karşısında çaresiz kaldığını mı anlamalıyız yoksa İslâmcıların İsmet Özel’in yazdıklarını önemsemediklerine, saygı duyup kullanışlı bulmamalarına mı bağlamalıyız?

Şiiriyle mi Fikriyle mi Önde

22. İslâmcı gelenek içinde ve genel olarak Türkiye’de düşünce üzerinde edebiyatçıların etkisi büyüktür. İsmet Özel de bu geleneğin bir temsilcisidir. Fakat enteresan olan İsmet Özel’in fikriyatıyla şiirinin bir arada ve bütüncül olarak değerlendirilmemesidir. Başka isimler bu bütünlükle ele alınır, üstadlık konumuna yükseltilirken, Özel, ya düşüncesiyle ya da şiiriyle öne çıkmıştır. Türklük fikrinin tezahürüyle bu çok daha ciddi bir ayrışmaya neden olmuş, Türklük çıkışını kabul etmeyenler Özel’i yalnız şiirine hapsetmişlerdir. O yüzden olacak İsmet Özel, İstiklal Marşı Derneği’nin sitesinden yayınladığı şiirlerinde çok farklı bir dil tercihinde bulunmuş ve okurunu sınamaya tabi tutmaya başlamıştır. Böylece şair İsmet Özel’i tercih edecekler de kolaya razı olamayacaklardır.

İsmet Özel’i İslâmcıların algılama tarzı genellikle *Düşünce* dergisi üzerinden entelektüel yapısıyla bağlantılıdır. Erken dönemlerde 29 yaşında ihtidasından sonra yazdığı yazılarda Müslümanlara tavizsiz bir itikat tavsiyesinde bulunan yazıları, Müslümanların birlikte sergileyebilecekleri davranışlar ve karşı duruşları, medeniyet ve modernite karşısındaki tezleriyle İslâmcıların dikkatini çekti. Bu açıdan *Düşünce* dergisi alt yapısının büyük etkisi oldu.

53 İsmet Özel, *Cuma Mektupları – 1,* Şûle Yayınları, İstanbul, 1998, s. 127.

Sonraki yıllarda gazete yazıları yüzünden dikkate değer bulunurken, edebiyatıyla İslâmcıların gündemine çok az girdi.

Tuhaf biçimde şiirleri çok okunmasına rağmen düşüncesiyle irtibat kurmaktan kaçınıldı. Bunda İslâmcı kesimin şiir anlayışındaki düzeyin etkisi büyüktür. Necip Fazıl ve zaman zaman Karakoç'un doğrudan mesaj içeren şiirlerinin yanına İsmet Özel'in yazdıkları girmedi. İslâmcıların İslâmi mücadeledeki şairleri arasına İsmet Özel girmedi. Çünkü onun şiirleri, böyle bir söyleyişe müsaade etmiyordu.

Bireysel macerasıyla fikri yapısını ve Türkiye'nin gidişatını aynı şiirde buluşturması İslâmcılar bakımından makbul karşılanmadı. 90'lı yıllardan sonra şiirlerine ilgi biraz daha artmaya başladı. 80'li yılların söyleminin, İslâmcı dilinin terk edilmeye başlanmasında, İslâmcıların birey olma yönlerini keşfetmeleriyle birlikte İsmet Özel şiiri daha ilgi çekmeye başladı. Solun İsmet Özel şiiri üzerine büyük ilgisi, onların bu tür sorgulamaları 80'lerde yapmaya başlamalarındandır. 90'lı yıllar, bilhassa 2000'lerden sonra onun şiiriyle düşüncesini ayrı tutma ameliyesi gittikçe geniş kesimlere yayılmaya başladı.

Yitirilen hassasiyetler onun şiirinde temayüz ettiği için İslâmcılar, kaybettikleri İslâmi hedeflerini ve vicdani yönlerini orada bulmaya başladılar.

Kendi dönüşümlerini İsmet Özel'in şiirlerinde görmeye başladılar. İsmet Özel bireysel gücenik macerasını İslâm ve Türkiye üzerinden örtüştürmenin, ihtida etmiş olmanın sonunda bir yol bulma arayışlarını şiir ile doğrularken İslâmcılar, elden çıkarmaya çalıştıkları İslâmcılıklarını onun şiirlerinde görmeye, belki de hayıflanmaya başladılar. Sonuçta beğense de beğenmese de İslâmcılar okudukları şiirlerde ters taraftan kendilerini bulmaya başladılar.

Söz söyleme gücünün yüksekliği, mottolara varan dizeleri, sahici tutumu ve fikirlerini kendisi üzerinden estetik olarak dile getirmesi nedeniyle İslâmcıların okudukları şair İsmet Özel'in söyledikleri, hem şiirde hem de yazıda üzerinde durduğu görüşler İslâmcılar tarafından makul, makbul ve hakiki olarak kabul edilse bile peşinden gitmeyi gerektirecek gibi bulunmadı. "İsmet Özel haklı ama" ile kurulan cümleler, Türkiye gündeminin, fikir ve sanat hayatının çok çok önünden giden görüşleri takdir toplasa bile takip edilmedi. Ne tam olarak içselleştirildi ne de dışlandı. Bunda İsmet Özel'in de büyük katkısı oldu.

İslâmcıların Necip Fazıl, Sezai Karakoç gibi üzerinde tartışma götürmeyecek kişilikleri arasında yer almayı Özel reddetti.[54] İslâmcılarla İsmet Özel'i aynı camiada tutan, birbirlerine karşı red ve kabul içinde sürekli getirip götüren tek

54 Türklük fikriyle birlikte İslamcıların meşruiyet kaynaklarına karşı sert eleştiriler geliştirerek, reddiyeler gerçekleştirdi. Akif'ten, Karakoç'a kadar geniş bir kaynak Özel'in nezdinde reddedildi. Hatta çok etkilendiği Heidegger bile eleştirilerinden nasibini aldı.

unsur, İslâm oldu. İslâmcılar ile İsmet Özel tutkulu ama uyumsuz âşıklar olarak tarihteki yerini aldılar.

İslâmcıların İsmet Özel'i şiiri üzerinden ya da fikrini merkeze alarak okumaları, sözlerinde onu övmeleri, "bir tek İsmet Özel var / kaldı" sözleri, kendi yapamadıkları, söyleyemediklerini İsmet Özel üzerinden gerçekleştirmeleri özellikle 2000'li yıllardan sonra sıkça gerçekleşmeye başlamıştır. İslâmi düşüncenin belli bir yöne evrilmesi, iktisadi olarak kapitalizmin İslâmcılarda etkin karşılık bulması ve iktidar ile birlikte İslâmcılar İsmet Özel üzerinden sistemi eleştirmeye ama kendileri de orada yer almaya başladılar. İslâmcılığın belki de en önemli sorunlarından biri bu idi ve hala aynı geleneği sürdürmektedir. Ne bir dönüşüm gerçekleştirebiliyorlar ne de bunun için adım atabiliyorlar.

Bir başka kesim ise İsmet Özel'in görüşleri üzerinden zamanın ruhunun ne kadar doğru olduğunu, sürecin, neoliberal medeniyetin gidişatının haklılığını kanıtlamaya çalışıyorlar. Bu açıdan Özel'in yazdıkları herkesin tezlerine mutlaka bir şekilde dokunur. Dolayısıyla İsmet Özel herkes tarafından okunmaya devam eder. Özel bunu bildiği için yazılarında sertliği, hakarete varacak aşağılamayı kullanarak bugün dili sert şekilde eleştirir.

İsmet Özel'in Üç Dönemi

23. Bütün bunlardan sonra İsmet Özel'in düşüncesinin devamlılık içerip içermediğini, bu açıdan da İslâmcılık içindeki öncülüğü ve dönüştürücü vasfını ortaya koymak mümkündür. İsmet Özel sık sık komünist, Müslüman / İslâmcı ve Türklük fikrini savunurken bile düşüncesinde kesinti olmadığını savunur. Hatta Türklük üzerinde durduğunda bile komünist olduğunu dile getirir. Özel'deki devamlılık tavır devamlılığıdır. İtikat, dünya görüşü bakımından tabi ki farklı yönelimlere geçmiş olmasına rağmen kendilik bilgisi, bağlı bulunduğu millet bütünlüğü, dünya görüşü ve itikadi yapı karşısındaki sürekliliği ile bunların karşısında yer alma konusundaki katı tutumunu sürdürür. Bu açıdan tavizsizdir. Dünya sistemi, modernite, Amerikan merkezli medeniyet ve onun her türlü farklı versiyonları karşısında yer almayı varoluşsal kabul eden İsmet Özel, İslâmcıların / Müslümanların sistemin değişik yaklaşımlarına karşı geliştirdiği her türlü eklektik görüşe, hoşgörüye de karşıdır. Bu açıdan Özel İslâm'ın biricikliğini siyasal, fikri ve dünya görüşü platformlarına da taşır.

Tutum olarak sürekliliğini sürdürmesine rağmen İsmet Özel'de kabaca üç dönemin bulunduğunu söylemek mümkündür. Üç Mesele'nin çok erken bir kitap olması, görüşlerinin sonraki yazılarında daha rafine haline gelmesi ve dünya sistemi teorisiyle ilişki kurarak görüşlerini açıklaması bu bölümlendirmede etkilidir.

İsmet Özel'in birinci dönemi, ihtida ettikten sonra İslâm'ı, Müslümanları tanıma, tanımlandırma dönemidir. Bu dönemde ihtidasında da etkili olan Heideggerci

düşüncenin etkisi büyüktür.[55] Bu erken döneminde Muhammed Hamidullah'ın İslâm kitabından dinini öğrenmeye başlarken Seyyid Kutup gibi isimlerden de İslâmi hareket / İslâmcılık hususunda temel yaklaşımlarını oluşturur.

Cahiliye toplumu, İslâm toplumu gibi iki keskin ayrımı da[56] İsmet Özel büyük oranda Seyyid Kutup tarzı düşünme ve okumasına borçludur. Bu dönemdeki kaynakları Türkiye dışındandır. Sadece felsefe ya da İslâmi kitaplar okumaz aynı zamanda ekonomi - politik kitapları da okur. İlk dönemde İslâmcılara görüş beyan etse de daha İslâmi ve camiayı tanıma aşamasındadır. İslâmi kavramlarla içinde bulunduğu zamanı yorumlama çabaları geliştirir.[57] Yazıları aslında İslâm'ı ve Müslümanları öğrenme ve siyasal, fikri konjonktürdeki yerlerini kavrama ameliyesidir. Burada enteresan olan yön ise yazılarındaki derinlik, meseleleri ele alışındaki çeşitlilik ve vukufiyet uzun yıllar bu meseleleri yazanlardan çok daha etkileyicidir.

İkinci döneminde İsmet Özel tam anlamıyla kendini bulmuş ve geniş bir kesimin okuduğu isimler arasındadır. Bu dönemde fikrinin temellerini oluşturan "dünya sistemi" teorisi ve Türkiye'nin meseleleri, Osmanlı, Cumhuriyet ve İslâmcılık üzerine düşünmeleri farklı okumalar yapmasını sağlar. Wallerstein, Braudel gibi isimlerin yanında Sombart'ın bu teorideki etkisi büyüktür. Bu dönemde bilhassa yoğun bir Yahudi algısı da muhtemelen Sombart'a bağlıdır.

Türkiye ve Osmanlı'nın iktisadi, siyasi temelleri üzerine yazdığı geniş bir yekûnu kapsayan yazılar nedeniyle de yerli kaynaklara yönelmiştir. Dolayısıyla bu dönem daha karmadır fakat bunları Türkiye'de konjonktürle birleştirdiği için

55 Felsefi görüşleri, fikrini ve şiirini doğrudan etkilemiştir. Felsefi görüşleri büyük oranda Heidegger'e dayanır. İslâm düşüncesinin ürünlerini okumadığı erken döneminde çok bellidir. "Yalnız insanlar ölür, geri kalan telef olur." yargısını Heidegger'den tevarüs ettirmiştir. İbn Arabi okumuş olsaydı: "İnsan ölmez" derdi. Bu, İsmet Özel felsefesine, şiirine ve düşüncesine daha yakındır.

56 Beyaz veya siyah vardır, gri yoktur fikrini savunur, İsmet Özel.

57 Bu dönemi içeren genel tavrı için *Yeni Devir'*deki (23.06.1977) yazısından (Dön Geri Ya Ebu Hureyre) örnek bir yazıdan bir pasaj: "Başlangıç kelime-i şahadettir. Ama sonuç da odur. Bu yüzden de Müslümanın mevcudiyeti başlıbaşına kavranılması gereken bir meseledir. Çözülmesi gereken meseleler ise insanlığın, toplumun, ferdin meseleleridir. Müslüman, kavranılması gereken meseleyi yüklenmiştir, yüklendiği mesele öteki arîzi meselelerin çözülmesine yarayan usulleri zaten getirir. İnsanların İslâm'ı kavramakta göstermeleri mümkün olan zayıflığı dün de bugün de bu çözülecek meselelere ağırlık verilmesine yol açmıştır. Aşağıdaki alıntı bir çok şeyi daha iyi anlatacaktır sanırım:
"Ömer - Anam babam sana kurban olsun ey Allah'ın Rasûlü, sen ayakkabılarınla, Ebû Hüreyre'yi bütün kalbiyle Allah'tan başka hiçbir Tanrı olmadığına şehadet eden kime rastlarsa, onu cennetle müjdelemesi için mi gönderdin?' dedi. Rasûlullah: - 'Evet' diye cevap verdi. Ömer: - 'Ey Allah'ın Rasûlü böyle yapmayınız. Zira ben insanların buna güvenerek salih amel işlemeyi terk etmelerinden korkarım. Bırakın salih amel işlesinler.' dedi."
Bugün çoğumuz Hz. Ömer'in endişesini paylaşıyoruz anlaşılan. Çünkü İslâm'ı savunmak isterken çoğu kez insanların kafalarında kalıplaşmış değerlere uygun ve onlara sığabilecek biçimlendirmeler peşindeyiz. Bu yapılanın yanlış olduğunu söylüyor değilim, ama içimde bunun biraz tehlikeli olduğuna dair bir duygu var."

yazılarını çeşitlendirmiş ve ülkenin meselelerine, tarihe geçiş yapmıştır. Fakat İslâmcılar için, Türkiye için öngörülürde, tavsiyelerde bulunmasına, özgün bir dil tutturmasına rağmen, hala dünya sistemine, moderniteye, batıya karşı gelebilecek bir teze ulaşamamıştır. Sisteme dişli olmamanın yolları üzerinde çok durmasına rağmen, bunun maddi temellerini, somut verilerini göstermemiştir.

Üçüncü ve son dönemde İsmet Özel, aydın geleneğimiz içinde müstesna bir yere sahip olmuş ve hem Türkiye'nin hem de Müslümanların "çıkış"larını gösteren fikri tezlerini vermeye başlamıştır. Türklük birinci ve ikinci dönemlerdeki gibi durum tespiti olmasına karşın dünya sistemi karşısında varolma mücadelesinin yöntemi, maddi ve somut yolunu göstermektedir.

Bu dönemde İsmet Özel yine ve en etkili biçimde Alman kaynaklarını kullanmış, yabancı kaynaklardan felsefi temeller devşirmiştir. Heidegger başta yer alırken, Nietzsche, Kant, Hegel, Fichte gibi Alman İdealizminin önde gelen isimlerini okuyarak, onlardan "Alman milleti" kavramını uyarlayıp "Türk milleti"ne ulaşmıştır. Türk milleti, ırktan, her türlü kavim ve soy bağından azade, ontolojik kimliği yüksek, "üstün millet"[58] kavramı çerçevesinde bir oluşuma gitmiştir.

Bu, dünya sistemine karşı gelmek[59] dünyada bir milletin kendini ve tarihini bulması, varoluşunu gerçekleştirmesi demektir. İsmet Özel bu dönemde yalnızca Alman idealistlerinden değil, aynı zamanda Türk kaynaklarından da hayli yararlanır. Okumalarını tarihe kaydırır, gaza ideolojisinin temel metinlerini dikkate alır. Fakat ikincil kaynaklar da olsa yerli damarı öne çıkarır. Anadolucuların görüşlerine çok yakındır. Onun söylemleriyle Nurettin Topçu ve Yahya Kemal gibi bir çok ismin arasında bir farklılık neredeyse yoktur.[60] Bu dönem İsmet Özel'in en yerli olduğu dönemdir.

İsmet Özel'in İslâmcılık düşüncesine, yalnızca İslâmcılığa değil aynı zamanda Türk düşüncesine en büyük katkısı eleştiri, tespit, öğüt gibi temel fonksiyonların yanında kurucu, inşa edici bir yöntem ve fikir de getirmiş olmasıdır.

İsmet Özel'in üç devresi adeta onun kendi kendini yeniden oluşturması, kurması, inşa etmesidir. Türklük de bu inşa faaliyetinin meyvesidir. Çünkü bu görüş İslâmcı düşüncede olmadığı kadar yerli, köklere bağlı, Anadolu'nun kurulmasında etkili tek dünya görüşü, metodoloji olması nedeniyle ayrışır. Bu yüzden İsmet Özel'e karşı oluşturulan tepki ve karşıtlıkta, Türklüğün sağlam temeller barındırması yatar. Geçici bir ideolojik yönelim olmadığı, daha önce kendini kanıtlamasındandır.

58 "Allah Türk milletini üstün yaratmıştır." sözü ile.

59 Almanlar iki kere bunu denemiş başaramamıştır. İsmet Özel ABD dünya sistemi karşıtlığını göstermek bakımından doğum tarihi olarak "Müttefiklerin Alman hatlarını geçtiği sıralar" olarak belirler. Dolayısıyla sisteme muhalefetini bu tarihi olayla simgeleştirir.

60 "Kafirle çatışma" teması aralarındaki en büyük farktır.

Bu yönüyle İsmet Özel İslâmcılığa yeni bir açılım getirmiş yön tayininde bulunmuştur. Sıkça eleştirilmesi, zamanın ruhuna uygun bulunmaması Türklüğün geçersiz olduğunu göstermeyecektir. İslâmcılık, içinde bulunduğu kanaatten daha öncekilerde olduğu gibi vazgeçecektir. Türklük bu açıdan İslâmcılığın önündeki tek alternatif olarak İsmet Özel'in hazırladığı şekliyle tebarüz edecektir.

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi
ve Hareketi
Sempozyum
Tebliğleri

BEŞİNCİ BÖLÜM

TERCÜMELER VE ETKİLERİ

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIK VE TERCÜME FAALİYETLERİ

YÜCEL BULUT

Giriş

YAKLAŞIK İKİ yüzyıllık bir geçmişe ve ciddi bir birikime sahip Türkiye İslâmcı hareketinin çeşitli boyutları pek çok araştırmaya konu edilmiştir. Ancak, bu çalışmaların İslâmcılığı toplumsal ve kültürel bir hareket olarak ele almaktan ziyade, büyük ölçüde, adlî, polisiye ve bir güvenlik meselesi olarak irdeledikleri görülmektedir. Dahası, mevcut çalışmaların pek çoğu birbirini tekrar eder niteliktedir. Kapsamlı anlama ve yorumlama çabalarının yokluğunun ötesinde, ciddi bilgi yanlışlıkları da yapılmakta ve bazı genel geçer yargıların tekrar tekrar zikredilmesiyle yetinilmektedir. Dolayısıyla da, İslâmcılık üzerine yapılan tartışmalar bir suçlama-savunma polemiklerinden öteye pek geçememiş ve toplumsal ve siyasal bir düşünce akımı olarak İslâmcılığın gerçekleştirmek istediği hedefin ne olduğunun, bu amacını hangi araçlarla gerçekleştirmek istediğinin, farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda gösterdiği düşünce ve eylem zenginliğinin analizi -İsmail Kara'nınkiler ve benzeri birkaç çalışma hariç- pek fazla yapılmamıştır.

Türkiye İslâmcılığına ilişkin genel geçer yargılardan bir tanesi, ortaya çıkışı ve gelişiminin, genellikle, tercüme faaliyetlerine bağlanmasıdır. Bu kanaati haklı çıkaracak pek çok işaret bulunabilir. Ancak bu tercüme faaliyetlerinin hangi ihtiyaçlardan ve zorunluluklardan kaynaklandığı, nasıl bir süreç takip ettiği, tercüme edilen eserlerin gösterdiği özellikler ya da bu eserlerden nasıl yararlanıldığı, tercüme edilecek eserlerin hangi kıstaslara ya da hangi özelliklerine göre seçildiği, tercüme faaliyetinde bilinçli bir iradenin olup olmadığı, tercüme faaliyetlerinde rol alan kurum ya da kişilerin kimler olduğu, tercüme edilen eserleri hangi toplumsal tabandan insanların okuduğu vb. gibi konular ciddi bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Dahası, İslâmcılığın *-tercüme bir düşünce akımı* olarak değerlendirilmesine bağlı olarak- Türkiye'nin toplumsal, kültürel ya da düşünsel koşullarıyla nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğu da görmezden gelinmiştir. Söz konusu eksikliğin, her şeyden önce, Türkiye İslâmcılığının geçmiş dönemlerine ilişkin inceleme yapmak isteyen araştırmacılar için birçok yönden aşması gerekli ciddi zorluklar yarattığı aşikârdır.

Türkiye, özellikle de Cumhuriyet sonrası dönem İslâmcılığındaki tercüme faaliyetlerinin kısa bir değerlendirmesini yapma amacı taşıyan bu yazı, söz konusu faaliyetleri Türkiye'nin genel toplumsal, kültürel ve düşünsel özelliklerinin bir parçası olarak değerlendiren bir perspektifle kaleme alınmıştır. Bu yazıda, özellikle de 1950 sonrası İslâmcılık akımının gelişiminde önemli bir etki yapan tercüme faaliyetlerinin, -kamusal ve özel, İslâmcılık içinde değerlendirilebilecek pek çok farklı ekol ve İslâmcılık haricindeki tüm ideolojileri kapsayan- bir bütün olarak düşünce hayatımızın temel özellikleriyle birçok açıdan uyumlu bir tarzda gerçekleştiği gösterilmeye çalışılmıştır.

İslâmcılık Tarihine Dair Kısa Bir Değerlendirme

İslâmcılık, yaklaşık iki yüz yıllık bir geçmişe ve hatırı sayılır bir birikime sahiptir. İslâmcılığın ne olduğuna, hangi süreçlerden geçtiğine, ne tür özellikler gösterdiğine ve prensiplerine ilişkin ciddi tanımlama denemelerine karşın[1] "İslâmcılık" denildiğinde aynı ya da birbirine yakın şeylerin anlaşıldığını söylemek hâlâ çok güçtür. Üzerinde ayrıca durulması gereken çeşitli nedenlerle, İslâmcılık literatüründe yapılan tanımlarla, bu tanım kapsamında değerlendirildiği için örnek olarak verilen hareketler ve düşünce akımları arasında ciddi boşluklar ve çelişkiler mevcuttur. Ayrıca, İslâmcılığın farklı dönemleri ya da "İslâmcılık" kategorisine dâhil edilen hareketler arasındaki farklılıklar göz ardı edilerek yapılan aceleci genellemeler de düşünsel bir karmaşa doğurmaktadır. Bütün bunlar, ister istemez, İslâmcılığı, bütünlüğü kavranamaz, doğası belirsiz ve içeriği muğlak bir kavram haline sokmaktadır.

İslâm ülkelerinde XVIII. yüzyıldan itibaren başlayan ve halen sürmekte olan batılılaş(tır)ma/modernleş(tir)me çabalarının, tüm iddialarına rağmen, henüz nihaî ve kesin bir başarı elde edemeyişi, söz konusu belirsizliğin nedenlerinden biri olarak gösterilebilir. Başka bir deyişle, modernleş(tir)meci politikalara başından itibaren öyle ya da böyle karşı çıkan, birçok farklı rengi olmakla birlikte son kertede İslâm'a referans vermekte ortaklaşan İslâmcı akımlar, varlığını günümüze kadar bir şekilde sürdürmeyi başarabilmiş görünüyor. -Avrupa'nın sömürgeci yayılımı ile alakalı gördüğü için- modernleştirmeci politikalara karşı çıkan İslâmcı düşünce ile Batılılaştırma taraftarları arasındaki mücadele yüzyıllardır sürmektedir. Tarık Zafer Tunaya'nın, İslâm*cılık Akımı* adlı eserini "Savaş bitmemiştir." cümlesiyle bitirmesi de bu mücadeleye işaret etmektedir.[2]

Bu meseleye başka bir açıdan bakacak olursak, söz konusu çeşitliliğin, İslâ*mcılık* olarak adlandırılan ideolojinin, aslında kapsadığı düşünce ve eylem biçimlerinin zenginliğine işaret ettiği de düşünülebilir. Özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *modern* ve *sömürgeci* Batı uygarlığıyla eşit olmayan koşul-

1 Kapsamlı bir İslâmcılık tanımı için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, c. 1, 2. Baskı, Risale Yayınları, İstanbul, 1987, s. XV.

2 Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, Simavi Yayınları, 2. Baskı, 1991, s. 33.

larda karşılaşmak zorunda kalan İslâm dünyasında, “kadim düşmanın bu yeni görüntüsüne” nasıl bir cevap verilmesi gerektiği sorusuna farklı cevaplar verildi. Nihaî noktada, tartışmaların dinî referanslar bağlamında yapılıyor olması, farklı çözüm ve davranış önerilerinde bulunan grupları birbirlerine karşıt duruma getirdi. Bu çeşitlilik de, İslâmcılığın tanımındaki ve muhtevasındaki muğlâklığı besleyen bir diğer sebep olarak gösterilebilir.

“İslâmcı” olarak adlandırılan kesimin kendi içindeki farklılaşmasına ek olarak, kavramın, Türkiye’de, ülkenin batılılaşma politikaları doğrultusunda yeniden biçimlendirilmesi çabalarına “İslâm ve İslâmî gelenek”ten hareketle muhalefet eden bütün kesimleri kast edecek tarzda ve içeriğini kaba ve karikatürize edilmiş bir biçimde doldurmak suretiyle kullanılması sözünü ettiğimiz belirsizliği besleyen bir diğer etmendir.

Çok uzun bir süre, ortalama Türk aydını ve okumuş eliti için, İslâmcılık “gericilik” ile eş anlama sahip oldu; geçen zaman içinde bu algının ne ölçüde değiştiği ise ayrı bir tartışma konusudur. Bu noktada İslâmcılığı konu edinen eserlerden birkaçının ismi bile yeterince açıklayıcıdır: Çetin Özek’in *100 Soruda Türkiye’de Gerici Akımlar* (1964)[3] ve *Türkiye’de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü* (1964)[4], Çağlar Kırçak’ın *Türkiye’de Gericilik: 1950-1990* (1993)[5] ve *Meşrutiyetten Günümüze Gericilik* (1989)[6] ve Neşet Çağatay’ın *Türkiye’de Gerici Eylemler (1923’den Bu yana)* (1972) başlıklı eserleri vd. Cumhuriyet tarihinde İslâmcılık ile eş anlamlı olarak kullanılan bu “irtica ve mürteci” mitinin en başarılı kurucu ve anlatıcıları olarak Tarık Zafer Tunaya’nın ve Çetin Özek’in adlarını zikretmek sanırım yanlış olmaz.

İslâmcılık, Avrupa’nın tüm dünyada ve özelde de İslâm dünyasında sömürgeci yayılımı sonrasında ortaya çıkan siyasî, toplumsal, kültürel, ekonomik ve askerî sorunlara ilişkin bir yorum ve çözüm denemesidir. Napolyon’un Mısır’ı işgal girişimi, bu bağlamda, önemli bir dönüm noktasıdır. İşgal girişimi, her şeyden önce, Müslüman ulema ve ümeranın Avrupa medeniyeti karşısındaki zayıf durumlarının daha fazla farkına varmalarına yol açmıştır. İslâmcılık düşüncesinin temel meselelerinin ve tartışma konularının, bu olay sonrasındaki gelişmeler çerçevesinde formülleştirildiği ve zamanla İslâmcılık denildiğinde ilk elde akla gelen ilkelerin ve özelliklerin bu süreçte oluştuğu görülür.

İslâmcılık; Müslüman devlet adamlarının, ülkelerinin Batı medeniyeti karşısında güçsüz ve savunmasız kalması, başka bir deyişle, devletlerinin bekası adına, ülkelerinin refahını ve kalkınmasını sağlamak üzere giriştikleri reformların belki istenmeyen fakat kaçınılmaz bir sonucudur. Bu yönüyle İslâmcılık, modernleş-

3 Çetin Özek, *100 Soruda Türkiye’de Gerici Akımlar*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1964.

4 Çetin Özek, *Türkiye’de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1964,

5 Çağlar Kırçak, *Türkiye’de Gericilik: 1950-1990,* İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1993.

6 Çağlar Kırçak, *Meşrutiyetten Günümüze Gericilik,* Bilar Yayınları, Ankara, 1989.

me döneminin bir ürünüdür ve düşünme ve eyleme tarzı itibariyle de birtakım modern niteliklere sahip bir düşünce akımıdır.

İslâmcılığın, Asr-ı Saadet uygulamalarına ve ilk kaynaklara dönüşü savunması, içtihat kapısının açılması talebi, yaşanan kötü gidişatın ve geri kalışın sorumlusu olarak görülen bidat ve hurafelere dayalı anlayışlardan İslâm'ı arındırma çabaları ve nihaî olarak da, İslâm ümmetinin yaşadığı sorunlardan tümüyle kurtulabilmek için güç birliği yapmanın [İttihâd-ı İslâm siyasetinin] bir zorunluluk olduğu şeklindeki temel tez ve iddiaları da yine bu koşullar göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir.

İslâmcılık; (a) kalkınmacı, (b) içsel aydınlanmacı [püriten], (c) devrimci, ümmetçi ve özgürlükçü bir ideolojidir. Kimi zaman birbirinden ayrı olarak değerlendirilen bu üç farklı İslâmcılık yorumunun birleştiği temel düşünme biçimini şu şekilde özetleyebiliriz: İslâm dünyası [İslâm ümmeti] bir kalkınma ya da geri kalma sorunu ile karşı karşıyadır. Bu durum, Müslüman ülkelerin gelişmiş ve sömürgeci Avrupa uygarlığının işgal ve sömürüsüne maruz kalmalarının sebebidir. Müslümanlar, bu sıkıntılardan, ancak akla ve bilime önem veren İslâm'ın, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in sahih sünneti -başka bir deyişle, Asr-ı Saadet dönemi uygulamaları- ışığında anlaşılmasıyla kurtulabilirler. Fakat geçen süre içinde, gerek Müslüman idareciler, gerekse -onlara yol göstermesi ve Müslüman halkın haklarını ve menfaatlerini mevcut iktidarlar karşısında savunmaları ve korumaları gerekirken, bu iktidarların meşruiyetini sağlamakla kendilerini sorumlu sayıp dinî gerekçeler üreten- ulema kesimi, bu çözümün önünde ciddi bir engel oluşturmaktadırlar. İslâmcıların yaptıkları bu durum tespiti, onların çözüm önerilerini ve programlarını da ortaya koymaktadır. Dinin *sahih* bir şekilde nasıl anlaşılabileceği İslâmcılık için önemlidir. İslâm'ın inanç ilkelerinin nasıl anlaşılması gerektiği ve bunların sahih olup olmadıklarının nasıl test edilebileceği, İslâmcılığın temel meselelerinden biri olmuştur. "İslâm terakkiye mani midir?" sorusu ile formülleştirilen İslâm'ın çağdaş bilim ve düşünceler karşısındaki durumunu ve yaklaşımını ortaya koyan tartışma gündemi de, İslâmcılık denildiğinde ilk elde akla gelen bir diğer önemli meseledir. Fakat bu kuramsal ve düşünsel tartışma konularının yanı sıra, Müslüman ülkelerdeki yönetim ve özgürlük sorunları ve uluslararası bağlamda Müslüman ülkelerin emperyalist işgale karşı etkili bir cevabı nasıl geliştirebilecekleri sorunu da İslâmcılığın bir diğer temel uğraşı olmuştur.

Dolayısıyla, İslâmcılığı birbiriyle bağlantısını kurmak zor gibi görünen birçok farklı yanıyla birlikte ele almak gerekir. Ancak, İslâmcılığın tüm bu özelliklerinin herhangi bir düşünür tarafından geliştirilip bir bütün olarak ortaya konulduğunu söylemek de mümkün değildir. Aynı şekilde, İslâmcılık denince akla gelen tüm özelliklerin, İslâmcılığın kurucusu olarak değerlendirilen isimlerin her birisinde bütünüyle ve tutarlı bir biçimde bulunduğunu düşünmek de yanıltıcı olacaktır. İslâmcı düşüncenin özelliği olarak görülen ilkelerin her biri, İslâm

dünyasının çeşitli coğrafyalarında, farklı zamanlarda ve farklı isimler tarafından geliştirilmiştir. Tüm bu anlayışların nesilden nesile aktarılması, yeniden yorumlanması, eleştirilmesi ve geliştirilmesi suretiyle, XIX. yüzyılda geniş bir etki yapan –"İslâmcılık", "İttihâd-ı İslâm" ve "Panislâmizm" gibi farklı isimlerle adlandırılan- bu hareketin genel özellikleri oluşmuştur. İslâmcılık olarak adlandırılan bu anlayışın oluşumu ve şekillenmesi, Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh kadar Seyyid Ahmed Han, Rifa'a Rafi et-Tahtavi, Tunuslu Hayrettin Paşa, Şâh Veliyullah Dihlevî gibi İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde, üstelik farklı dönemlerde yaşamış ve dahası İslâm'ı birbirlerinden oldukça farklı yorumlayan çok sayıda şahsiyetin önemli katkılarıyla gerçekleşmiştir. İslâmcılığın tarihsel kökleri, en azından etkilenme ve beslenme kaynakları, İslâm tarihinde karşımıza çıkan tecdid ve ihya hareketlerine, Vahhabî hareketine, İbn Teymiyye ve Ahmed b. Hanbel'e kadar geriye götürülebilmektedir.[7]

Son dönemlerde, İslâmcılığın yabancı menşeine dikkat çekilmiş ve İslâmcılık bu yönüyle eleştiri konusu yapılmıştır. İslâmcılığın, İstanbul dışında ortaya çıktığı, daha doğrusu bir çok farklı merkezde yoğunlaşarak ve güçlenerek geliştiği bir gerçektir. Kuzey Afrika bölgesindeki Müslüman ulema ve aydınların, Hint alt-kıtası Müslümanlarının, Mısır kaynaklı İslâmî faaliyetlerin ve Orta ve Güneydoğu Asya Müslümanlarının gayretlerinin, eylemlerinin ve fikirlerinin İslâmcılığın oluşumundaki etkisi açıktır. Bu bağlamda, Tarık Zafer Tunaya'nın, "modernizm ya da reform" olarak adlandırdığı -Batı'da yanlış olarak Pan-İslâmizm, Türkiye'de de yine yanlış olarak İslâmcılık olarak adlandırıldığını düşündüğü- hareketlerin "Hint", "Arap" ve "Türk" kolları olmak üzere üç kol halinde geliştiğinden söz etmesi bir yönüyle makul bir yaklaşım gibi gözükmektedir.[8] Bu farklı coğrafyalarda ortaya çıkan hareketler arasında, Mekke ve Medine merkezli doğal bir etkileşimin varlığından da söz edilmiştir.[9] Müslümanlar için merkezî öneme sahip bu iki mukaddes şehir, dünyanın çeşitli bölgelerinden hac veya eğitim için gelen Müslüman âlimler için eğitim gördükleri, birbirleriyle tanıştıkları, düşünce alışverişinde bulundukları ve ülkelerine döndüklerinde de icraya koyacakları bir sorumluluğu yüklendikleri merkezler olmuştur.

Yerlilik ve Yabancılık Arasında Türkiye İslâmcılığı

İlk dönemi itibariyle Türkiye İslâmcılığının bir yerlilik ya da yabancılık sorunu yaşamadığı görülmektedir. Ancak Birinci Savaş sonrası dönemde yaşanan gelişmeler ve İslâmcı düşüncenin aldığı yeni biçim için aynı şeyi söylemek pek müm-

7 Fazlurrahman, *İslâm*, trc.: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1981. John O. Voll "İslam Tarihinde Tecdid ve Islah", *Güçlenen İslam'ın Yankıları.* John L. Esposito (ed.), Yöneliş Yayınları, 1989, s. 45-62. Ebu'l Ala el-Mevdudi, *İslam'da İhya Hareketleri*. trc.: A. Ali Genç, Pınar Yayınları, İstanbul, 1986.

8 Tarik Zafer Tunaya, *a.g.e*, s. 234-249.

9 Mümtaz'er Türköne – Ümit Özdağ, *19. Asırda Batı'nın Gözüyle Siyasi İslam ve Pan İslamizm*, Rehber Yayınları, Ankara, 1993.

kün gözükmüyor. Birinci Savaş sonrası İslâmcılık düşüncesi, ilk dönem İslâmcılığından muhteva ve tarz itibariyle farklılaşır. Bu durumun elbette anlaşılabilir sebepleri vardır. Öncelikle, tartışma zemini değişmiştir. Osmanlı Devleti'nin hukuken sona ermesi, hilafetin ilgası, Osmanlı bakiyesi topraklarda çok sayıda ulus devletin oluşturulması gibi siyasal gelişmeler, savaş sonrası dönemin İslâmcılığını da yakından etkilemiştir. İslâmcıların siyasi yapıda meydana gelen gelişmeler karşısındaki tavırları, ister istemez, daha bir reddiyeci ve tekfirci olmuştur. Aynı şekilde, toplumla ilişkileri de zamanla daha bir gerilimli hal arz eder.

İslâmcılar artık, İslâm kurallarının hâkim olmadığı, başka bir deyişle, İslâmî olmayan bir siyasî yapı içerisinde yaşadıklarını düşünmektedirler. O nedenle, amaç, bu yapıyı *yeniden İslâmîleştirmek* olarak belirlenmiş gibidir. İslâmcılığı, *Müslüman toplum*a yabancılaştıran nokta tam da burasıdır: İslâmcılar, ulus-devlet şeklinde örgütlenmiş mevcut siyasî yapıya ilişkin değerlendirmelerini zamanla Müslüman topluma da teşmil etmişlerdir. Onlara göre, devlet İslâmî değilse; bu siyasî yapıyı kabullenen, böyle bir devlete itaat eden toplum da İslâmî olmamak durumundadır. Zira, bu düşünce için "bir toplum, ancak hakkettiği şekilde yönetilmektedir." Bu doğrultuda, böyle bir sistemi toplumun gözünde meşrulaştıran, halkın ona bağlanmasına vesile olan dinî yaklaşımlar da İslâm-dışı olarak değerlendirilmeye başlandı. Artık, yabancı düşmana, işgalciye karşı bir direnişten *iç düşmana* yönelik ve *halkı yeniden ve bu sefer bilinçli Müslümanlar haline getirme* amaçlı bir mücadele tarzı benimsenmiştir.

Elbette, bu düşünme biçiminin doğrusal bir çizgi halinde sürekli kuvvetlenerek gelişmedi, Birinci Savaştan günümüze dek tüm İslâmcılık düşüncesine hâkim de olmadı ve İslâmcılık akımı içerisinde değerlendirilen her ekol ya da kişi için geçerli de değildir. Burada, yalnızca, Savaş öncesi ile sonrası arasında değişen siyasî koşulların, İslâmcıların kavramlarını, ilgi alanlarını ve düşünme biçimlerini ciddi ölçüde farklılaştırdığı vurgulanmak istenmektedir.

İslâmcıların bu yaklaşım biçimi ile yani toplumu yeniden Müslümanlaştırma, başka bir deyişle, "Müslüman Türk toplumunu 'İslâm'ın gereklerine uygun olarak yeniden kurma" gayretleri ile Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki dönemde Cumhuriyet elitlerinin Türk toplumunu "her ne pahasına olursa olsun çağdaş uygarlığın gereklerine uydurma" uğraşları arasındaki paralellik ilgi çekicidir. Benzer bir paralellik, 1960 sonrası sosyalist hareketin anti-emperyalist mücadelesinin –birçok başka faktörle birleşerek- kapitalist sömürü sisteminin destek ayağı olarak değerlendirdikleri halkın değerleriyle mücadele etmeye yönelmeleri ve bu çerçevede de adına savaştıklarını iddia ettikleri *halk*la savaşan bir konuma düşmeleri örneğinde de görülebilir. Bu durum, her şeyden önce, bir yönüyle *yerli* olarak görülmeyen İslâmcılığın bir yönüyle de ne denli *yerli reflekslere* sahip olduğunu göstermektedir.

Netice itibariyle, İslâmcılığın, İslâm dünyasının *belli* bir bölgesinde doğduğunu, orada temel düşünüş prensiplerini ve eylem biçimlerini kazandığını ve daha son-

ra da İslâm dünyasının diğer merkezlerine yayılmış bir hareket olduğunu varsaymak son derece yanıltıcıdır. Bu satırların yazarı, İslâmcılığı, oldukça geniş bir coğrafyada ve farklı zamanlarda ortaya çıkmış bir İslâm-yönelimli hassasiyetler bütünü olarak görmektedir. İslâmcılık hem *yerli*, hem de *yabancı* bir harekettir. Başka bir deyişle yabancılığını yerlileştirmeyi başarabilmiş bir harekettir. Son üç yüzyıllık zaman diliminde İslâm dünyasının ürettiği en somut, en gerçekçi ve –her şeye rağmen- toplumla en sıkı bağlara sahip harekettir.

Çağdaş Türk Düşünce Hayatının Bir Özelliği Olarak Tercüme Faaliyetleri

Ülkemiz İslâmcı geleneğinde karşımıza çıkan tercüme faaliyetlerini, Türkiye'nin düşünce hayatının gösterdiği genel özelliklerden bağımsız olarak ele almak eksik bir değerlendirme olacaktır. Batılılaşma sürecinin başından itibaren, Türkiye'de düşünce hayatının tercüme faaliyetleri üzerine oturmuş olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. Hilmi Ziya Ülken, medeniyeti 'sürekli bir yürüyüş' olarak tanımlar ve sürekliliği sağlayan şeyin ise 'tercüme' olduğunu vurgular.[10] Batılılaşma döneminin ilk icraatlarından bir tanesinin, bir "tercüme kurulu" oluşturmak oluşu, konumuz açısından ilgi çekicidir. Bu bağlamda Lale Devri'nde oluşturulan heyetin ve Hasan Âli Yücel'in Maarif Vekilliği döneminde klasiklerin tercüme edilmesi faaliyetleriyle adından çokça söz ettiren Tercüme Encümeni'nin faaliyetlerinden söz edilebilir.[11]

Eğitim kurumlarımızda, özellikle Batılı dilleri bilen bürokrat-aydınların yetiştirilmesine önem verilmesi de bu açıdan üzerinde durulması gereken bir durumdur. Dahası, Osmanlı Devleti'nin son döneminden başlayarak, hukuk sistemimizin Avrupa ülkelerinin hukuk metinlerinin tercüme edilerek değiştirilmek istendiği, fakat bu arayış ve isteğin, ancak, Cumhuriyet döneminde hayata geçirildiği de herkesin malumudur. Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişimi irdelendiğinde ise, konumuz açısından çok daha zengin örneklerle karşılaşılmaktadır.

Modern Türk aydınının oluşumu ve sahip olduğu tüm birikim, baştan sona Avrupa ile girişilen ilişkilere ve Batı'dan yapılan tercümelere dayalıdır. Muhafazakârlığın ve geleneğin kendisini formüle etmesi, büyük ölçüde, yine Batı kaynaklıdır. Sonuç itibariyle en yerli olması gerektiği varsayılabilecek bir düşünce akımı olarak Türkçülüğün ortaya çıkışında ve şekillenmesinde Batılı araştırmacıların etkisini ve belirleyiciliğini unutmak mümkün müdür? Dahası geleneğe vurgu yapan birçok aydınımızın düşüncelerinin şekillenmesinde Batı dünyasında yaşadıkları tecrübelerin ve Batılı filozof ve sanatçıların etkisi yadsınamaz. Cemil Meriç, kendisine Hind'i sevdiren kişi olarak, "Batının en aydınlık kafalarından

10 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1997, [İlk baskısı: İstanbul: Vakit Matbaası, 1935], s. 5-6.

11 Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki tercüme çalışmaları için bkz. Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul,1998.

biri" şeklinde övdüğü Romain Rolland'ı gösterir ve "Tasavvuf, Rama Krişna'yı okuyuncaya kadar mavi sakalın kırkıncı odasıydı yazar için" diye de ekler.[12] "Bütün inançlarından soyunmuş olarak gittiği" Paris'ten çok farklı bir adam olarak dönen Yahya Kemal'i, Beşir Ayvazoğlu, "Eve Dönen Adam" olarak nitelemiştir.[13] Örnekleri çoğaltmak mümkün.

Bütün bu örnekler, gerek Osmanlı döneminde ve gerekse de Cumhuriyet döneminde Türk bürokrat ve aydını için tercüme faaliyetlerinin yabancı bir uğraş olmadığı ve herhangi bir sakınca oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Ancak burada bir hususa da dikkat çekmek gerekmektedir: Herhangi bir alanda uğraş veren düşünürlerimizin tamamı, aynı Batılı düşünce kaynaklarından beslenmemişlerdir. Ele alınacak herhangi bir alandaki düşünce çeşitliği ve farklılıkları, düşünürlerimizin kendi meşreplerine ve ihtiyaçlarına göre farklı Batılı kaynaklarla irtibat kurabilme becerisi gösterdiklerine işaret ediyor. Bu da, netice itibariyle, tercümenin ve aktarmacılığın belli bir *bilinç* dâhilinde yapıldığının bir işareti olarak yorumlansa gerektir.

Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Tercüme Faaliyetleri: 1923-1960

İslâmcı düşüncenin oluşumu ve gelişimi bağlamındaki tercüme faaliyetlerinden bahsederken, yapılan tercümelere ilişkin -bir iki istisna hariç- elde kapsamlı bibliyografik çalışmaların bulunmayışının önemli bir zorluk ve eksiklik oluşturduğu belirtilmelidir. Dahası, tercüme edilerek yayınlanan eserlerin tirajları, bu eserleri ne tür özelliklere sahip insanların okudukları, eserleri tercüme eden ve yayınlayan kişi ve yayınevlerinin hangi niteliklere sahip oldukları, tercüme edilen eserlerin hangi alanlarda yoğunlaştığı, bu eserlerin hangi kriterlere göre seçildiği, bu eserlerde dile getirilen düşüncelerin Türkiye düşünce hayatına nasıl yansıdığı vs. hakkında dişe dokunur bir çalışmaya rastlamadık. Özellikle 1960'lı yıllardaki dinî canlanışı konu edinen Ahmet N. Yücekök'ün[14], Ali Yaşar Sarıbay'ın[15] , Tarık Zafer Tunaya'nın[16] ve Şerif Mardin'in[17] çalışmaları da bu ihtiyacı giderecek muhtevalara sahip değiller.

Sözünü ettiğimiz bir iki istisna eserden birincisi, Cumhuriyetin ilk elli yılında yayınlanmış eserlerin künyelerini veren *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan* İslâm*i*

12 Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, 2. Baskı, Ötüken Yayınevi, . İstanbul, 1976, s. 43.

13 Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, 2. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995, s. 39.

14 Ahmet N. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971. Ahmet N. Yücekök, *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset,* 3. Baskı. Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1983.

15 Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: 'Milli Selamet Partisi Örnek Olayı.* Alan Yayıncılık,İstanbul, 1985.

16 Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, Simavi Yayınları, 2. Baskı, 1991.

17 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 1993.

Eserler Bibliyografyası (1923-1973) başlıklı kitaptır.[18] İkincisi ise, İsmail Kara'ya ait, daha dar kapsamlı, fakat ele aldığı dönemin yayın faaliyetlerini belli ölçüde yorumlamaya da çalışan bir makaledir.[19] Bu iki kaynağın dışında, bu yazıda değerlendirilmeye çalışılan tercüme eserlere ilişkin bibliyografik bilgiler, -Milli Kütüphane Kataloğu, İSAM Kütüphane Kataloğu vb. gibi- belli başlı kütüphane kataloglarının yazar ve eser ismine göre yapılmış taramalarından elde edilmiştir. Ancak bu tür bir taramanın büyük ölçüde tesadüfî olduğunu da belirtmek gerekir; zira, söz konusu işlem, geçmiş dönemde etkili olduğu ve sıklıkla okunduğu *düşünülen* yazarların ve eserlerinin künyelerinin belirlenmesi şeklinde olmuştur. O nedenle, Türkçede yayınlanmış İslâmcı eserlerin, bu yazıda belirtilen eserlerden ibaret olmadığı akılda tutulmalıdır.

Dankwart A. Rustow, ülkedeki İslâmî geleneğin boyutlarının ve gücünün sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi gereğinden bahisle, Türkiye Cumhuriyeti'nin dinî değer ve sembollerin hâkim olduğu bir kurtuluş savaşının akabinde kurulmuş bir devlet olduğu gerçeğinin altını ısrarla çizer.[20] Ona göre bu gerçek, yalnızca, İstiklal Marşı'nın 10 kıtası bütün olarak okunduğunda bile görülebilir. Daha pek çok kaynakta, Millî Mücadele içerisinde çok sayıda İslâmcının yer aldığı, Birinci Meclis'te çok sayıda ulemadan insanın bulunduğu, Kurtuluş Savaşı'nın dinî motifler eşliğinde gerçekleştirildiği ve Mustafa Kemal'in Balıkesir Hutbesi'nden söz edilir. Ancak savaşın bitiminde kurulan yeni devlet; harf inkılâbını gerçekleştiren, hilafeti ve saltanatı kaldıran, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nu çıkaran ve medreseleri kapatan, önce anayasadan "Devletin dini İslâm'dır" ibaresini kaldıran, sonraki süreçte de laikliği anayasaya sokan, kılık kıyafet kanunu çıkaran bir devlet olmuştur.

Birinci Savaş sonrası dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığının hukuken sona ermesi ve yerine laik bir cumhuriyetin kurulması, İslâmcıların, kendilerini, değişen koşullara yeniden uyarlamalarını zorunlu kılmıştır. Fakat cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştirilen reformlar ve İslâmî muhalefet üzerinde uygulanan sıkı baskı politikaları, bu dönem İslâmcılarını, sahip oldukları düşünce ve projelerini açıkça dillendirme imkânlarından yoksun bırakmıştır. İslâmcılar, II. Meşrutiyet döneminde açıkça dillendirdikleri "İslâmî bir siyasal rejim" talepleri yerine, "imanı kurtarma" ve "Kur'an alfabesinin unutulmasını engellemek" şeklindeki çalışmalarla yetinmek durumunda kalmıştır.

Her şeyden önce, harf inkılâbı ciddi bir iletişim kopukluğu yaratmıştır. Dolayısıyla, yalnızca yeni koşulların değerlendirilmesi değil, bir de yeni iletişim

18 Osman Öztürk, ve Bekir Topaloğlu, *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslami Eserler Bibliyografyası (1923-1973)*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1975.

19 İsmail Kara, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not." *Toplum ve Bilim*, sayı: 29/30 (Bahar-Yaz), 1985, s. 153-177.

20 Dankwart A Rustow, "Türkiye'de İslam ve Politika: 1920-1955.", *Türkiye'de İslam ve Laiklik*. İnsan Yayınları, 1995, s. 57-90.

araçlarının ve kanallarının üretilmesi gerekmiştir. Ancak belirtildiği üzere, dinî hayat üzerinde uygulanan politikalar, İslâmcı aydınların siyasal ve entelektüel sahnede görünür hale gelmelerine ciddi şekilde engel oluşturmuştur. Elmalılı Hamdi gibi bir kısım İslâmcı ulemanın evlerinden dışarı çıkmamaları, kerhen ya da isteyerek, yeni kurulan cumhuriyet için meal ve tefsir çalışmaları yapmaları, Akif gibi bir kısım İslâmcı aydının rejimin aldığı yeni biçim ve uyguladığı politikalar karşısında tam bir hayal kırıklığına uğrayarak gönüllü bir sürgünü tercih etmeleri bu öneri/çözüm geliştirememenin bir diğer sebebidir. Bir kısım İslâmcı aydın ise, M. Şemseddin Günaltay örneğinde olduğu gibi, yeni cumhuriyetin kadrolarına dâhil olmayı tercih etmiştir. Bu koşullarda, bir kısım İslâmcı aydının faaliyetlerini gizliden gizliye devam ettirdikleri ve daha çok "imanı kurtarma" ve "Kur'an alfabesinin unutulmamasını hedefleyen" çalışmalara yöneldikleri de gözlemlenmiştir. Bu bağlamda örnek verilebilecek iki isim, Said Nursî ve Süleyman Hilmi Tunahan'dır. Her iki isim de, Türkiye İslâmcılığının tarihi açısından göz ardı edilemeyecek -kendi adlarıyla anılan- iki önemli geleneğin yaratıcısı olmuşlardır. İdam edilen ya da vefat eden ulema da bu listeye eklenince, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılığının, 1924-1948 arasında sosyal hayata yansımasının gözle görülür bir biçimde azalmasının sebepleri belli ölçüde açıklığa kavuşur.

İsmail Kara'nın, tek parti dönemindeki İslâmcı muhalefetin sessizliğine ilişkin değerlendirmeleri meseleyi yeterince açıklamaktadır:

> "(...) İslâmcıların batılılaşma hareketleri sürecinde ve özellikle Cumhuriyet döneminde uyguladıkları siyasetler, geliştirdikleri mekanizmalar hiçbir zaman siyasi merkezinkilerden geride olmamıştır. Söylenenlerin aksine Cumhuriyet döneminde din kaynaklı aktif bir siyasî muhalefet hareketi yoktur. Bu bazı İslâmcıların da iddia ettikleri gibi Müslümanların pasif ve pısırıklıklarından değil, böyle bir zeminin olmayışını tesbit etmiş olmalarından kaynaklanıyor. Bu tesbite dayalı olarak birbirini takip eden veya birbirine paralel giden iki tür davranış hakim olmuştur: ilki, kapıların açık olmadığı dönemlerde kapıları zorlamak değil, fakat dini ve geleneksel ögeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek. İkincisi, şu veya bu sebeple, -çoğunlukla zaruretler dolayısıyla- kapılar aralandığı zaman bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak. Bu iki davranış tarzında da şiddet ve aktif muhalefet ögesi yoktur, fakat netice alınmıştır."[21]

Cumhuriyetin ilk yıllarında ve tek parti iktidarı döneminde dinî eser yayımcılığının çok hareketli ve bereketli bir alan olmadığı peşinen söylenebilir. İsmail Kara'nın belirttiği gibi, "1950 yılına kadar bir vakıa olarak dinî yayıncılıktan bahsetmek mümkün değildir."[22] (Kara, 1985: 154). Devletin, bu dönem içerisinde, dinî yayıncılık alanında izlediği siyaset, 1943 yılında Dahiliye Vekaleti Matbuat Umum Müdürlüğü'nün bir yazısında "Bizler ne şekil ve ne surette olursa olsun

21 İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Kitabevi Yayınları, 1998, s. 258.

22 İsmail Kara, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not." *Toplum ve Bilim*, sayı: 29/30 (Bahar-Yaz), 1985, s. 154.

memleket dâhilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz." şeklinde ifade edilmektedir.

Fakat tek parti döneminde kurulan CHP hükümetleri dinî alanı bütünüyle de kendi haline bırakmış değildirler. 1928 yılında Darulfünun İlahiyat Fakültesi'nde Fuat Köprülü'nün başkanlığında gerçekleştirilen ve içeriğinde ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, ibadetlerin müzik eşliğinde yapılması ve ibadet esnasında oturulması için camilere sıraların konması gibi maddelerin bulunduğu "Dini Islah Beyannamesi" gibi girişimlerle, İslâm'ın, Türkiye'nin sokulmak istendiği radikal modernleşme sürecine sorun çıkarmayacak ve hatta destek olabilecek bir biçime sokulması amaçlanmış gibidir.

1924 ilâ 1950 arası dönemde yayınlanan dinî muhtevalı gerek telif ve gerekse de tercüme eserlerde, İslâm dinini rasyonel bir bakış açısıyla ele alma çabası gözlenmektedir. Bu çabanın ve faaliyetlerin, Türkiye Cumhuriyeti'nin dine ilişkin yaklaşımıyla bir tutarlılık arz ettiği açıktır. Aynı yaklaşım, 1950 sonrasında da sürdürülmüştür. Bu çerçevede daha çok oryantalistlerin ve modernist İslâmcı olarak bilinen bazı Müslüman düşünürlerin eserleri Türkçeye tercüme edilmiştir. Yazılan telif eserler de, çoğunlukla bu çerçeveye uygun eserlerdir.

Türkçedeki ilk fasikülü 1940 yılında yayınlanan İslâm *Ansiklopedisi*, Hasan-Âli Yücel'in bakanlığı döneminde başlanan klasik eserlerin tercüme faaliyeti kapsamında yayınlanan toplam 1100 cildi aşkın eser arasında, İsmail Kara'nın belirttiğine göre, Arap ve Fars edebiyatı (17 kitap), tasavvuf (14 kitap), siyasi ve kültürel İslâm tarihi (5 kitap) ve muhtelif konulardaki 3 kitaptan oluşan toplam 39 adet Şark klasiklerinin çevirisi bulunmaktadır.[23] Bu yayınların çok büyük kısmı da 1945-1966 yılları arasında yayınlanmıştır.

Ayrıca, bu dönemde, İslâm dinine ve İslâm dünyasına ilişkin bilgiler veren eserlerin de tercüme edildiğini görüyoruz. Bu eserler; yalnızca dinî konularla ilgilenenler ya da dindarlar için değil, aynı zamanda Türk milliyetçiliği, Türk edebiyatı tarihi gibi konularda araştırmalar yapanlar için de ciddi anlamda kaynak ihtiyacını gidermişlerdir. V. V. Barthold'un *Türk Medeniyeti Tarihi* isimli kitabının "Başlangıç" kısmında Fuat Köprülü, eseri Türkçeye neden kazandırdığını ifade ederken, "Bundan on-on iki sene evvel [Köprülü, "Başlangıç"ı 1940 yılında kaleme almıştır-YB] İstanbul Üniversitesi'nde *Türk Edebiyatı Tarihi* okuttuğum sırada, talebemin, İslâm medeniyetinin umumi tekamülü hakkında sağlam fikirler verecek, onların *tarihî görüşlerini* genişletecek, bu husustaki dağınık ve müphem bilgilerini muayyen kadrolar içine toplayacak, küçük fakat terkîbî bir kitaba muhtaç olduklarını hissetmiştim" diye yazmaktadır.[24] Köprülü'nün aynı

23 İsmail Kara, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not." *Toplum ve Bilim*, sayı: 29/30 (Bahar-Yaz), 1985, s. 169.

24 W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*. trc.: Fuat Köprülü. 6. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1984, s. xvi.

yazıda zikrettiği, fakat söz konusu ihtiyacı gidermek için yeterli görmediği İslâm tarihine ilişkin iki eser, Osmanlı'nın son döneminde tercüme edilerek -tabiatıyla eski harflerle- yayınlanmıştı: (1) Corci Zeydan, *Medeniyet-i* İslâm *Tarihi*, trc.: Zeki Megamez, (İstanbul: İkdam Matbaası, 1910). Toplam beş cilt olan eserin bu tercüme nüshasının yeni harflerle baskısının ilk cildi ancak 1971 yılında Doğan Güneş Yayınları, sonraki ciltleri de 1973 yılından itibaren Üçdal Neşriyat tarafından yapılabilmiştir. (2) Emir Ali, *Ruh-i* İslâm*: Müslümanlığın ve* İslâm *Mefkurelerinin Tarihi Tekamülü*, trc.: Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Sebilürreşad Kitaphanesi, 1922). Bu tercüme nüshanın, Mustafa Tan tarafından sadeleştirilmiş hali Ünsal Yayınevi tarafından sonraki tarihlerde yeniden yayınlanmıştır. Bu durumun her şeyden önce gösterdiği, 1 Kasım 1928 tarihinde kabul edilen kanunla gerçekleştirilen harf inkılâbının, özellikle din alanında -geçmiş dönemde yayınlanmış eserlerin kullanımını sınırlamış olması nedeniyle- ortaya giderilmesi gereken ciddi bir bilgi boşluğu çıkarmış olduğudur.

Cumhuriyetin kuruluşu ve tek parti döneminde, Ömer Rıza Doğrul'un tercümeleri dikkat çekmektedir. Bunlar arasında Mevlana Şiblî Numani'den *Asr-ı Saadet* (İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi, 1928), Muhammed Heykel'den *Hazreti Muhammed Mustafa* (İstanbul: Ahmed Halid Kitabevi, 1946), Mevlana Muhammed Ali'den *Peygamberimiz aleyhi's-selam* (İstanbul: Sebilürreşad Kütüphanesi, 1924), John Davenport'tan *Hazreti Muhammed ve Kur'an-ı Kerim* (İstanbul: Amid-i Matbaası, 2. Baskı, 1928), Lord Hardley'den *Garbda Müslümanlık Cereyanı* (İstanbul: Amid-i Matbaası, 1928) ve Ali Abdürrezzak'tan, İslâm*iyet ve Hükümet* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1927) başlıklı eserler bulunmaktadır. Bu eserlerin çoğunluğu eski harfledir. Ömer Rıza Doğrul'un, tercüme ettiği yazarların etkisinde kaldığı belirgin telifleri de mevcuttur. Doğrul'un tercüme ettiği eserlerin Hindistan'ın ve Mısır'ın modernist İslâm anlayışına mensup yazarlarına ya da oryantalistlere ait oluşu da ayrıca üzerinde durulması gereken bir durumdur.[25]

Çok partili hayata geçiş sürecinde CHP içinde yaşanan gelişmeler, tek parti döneminde din alanında gerçekleştirilen uygulamalardan farklı bir durumun ortaya çıkacağının işaretlerini vermekteydi. Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*'nde, çok partili hayata geçiş sürecinde çeşitli alanlarda ve bu arada din konusunda da ülkede yaşanan değişimlerin bir hikâyesini sunmuştur.[26] Karpat'ın da belirttiği gibi, demokrasi üzerinde yaşanan tartışmalar, dini de tartışma alanına sokmuştu. 1946'dan itibaren İslâm'ın rolüne ilişkin tartışmalar ülkede hızla yaygınlık kazandı. Bu süreç, 1950'li yıllarda daha da hızlanacaktı.

Medreselerin 1924'te kapatılmasını müteakiben kurulan İmam Hatip okulları "rağbet görmedikleri" gerekçesiyle 1929-1930 öğretim yılında lağvedilmişti. Bu

25 Hindistanlı yazarlar için bkz. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1990.

26 Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, 2. Baskı, Afa Yayınları, İstanbul, 1996.

tarihten 18 yıl sonra, 1948'de, "on vilayet merkezinde mevcut din adamlarına yeteri kadar bilgi vermek ve onları günün anlayışına göre yetiştirmek ve ortaokul mezunu olmak üzere Milli Eğitim Bakanlığı'nın İlköğretim Genel Müdürlüğü'ne bağlı kurslar açılması kararlaştırıldı. Bu kurslar on aylık olacaktı"[27]

1949 yılında, Başbakanlık makamına, II. Meşrutiyet döneminin genç İslâmcılarından biri olan M. Şemseddin Günaltay gelmişti. Aynı yıl ilkokulların 4. ve 5. sınıflarına ihtiyarî din dersleri konuldu ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasını mümkün kılan kanun kabul edildi. 1950 yılında, 1925'ten beri kapalı bulunan türbelerden 19'u ziyarete açıldı. Bu süreç, 1950 seçimlerinden Demokrat Parti'nin zaferle çıkması sonrasında daha da hızlandı. Ezanın yeniden Arapça okunmaya başlanması, İmam-Hatip kurslarının yetersizliği görülerek 1951'de yedi yıllık İmam Hatip okullarının, 1959'da Yüksek İslâm Enstitüleri açılması gibi olaylar ortaya yeni durumlar ve ihtiyaçlar çıkarmıştır.

Dinî meselelerin kamuoyunda konuşulması ve tartışılmasında bir rahatlamanın meydana geldiği bu süreçte, genel olarak, dinin ve manevi değerlerin, toplumsal hayat açısından işlevini ve önemini öne çıkaran eserlerin tercüme edildiği gözlenmektedir. Bu çerçevede; Alexis Carrel'in *Dua* (trc.: Nahid Tendar, İstanbul: Amerikan Bord Neşriyat, 1947), Henry C. Link'in *Dine Dönüş* (trc.: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1949) ve Joshua Loth Liebman'ın *Kalp Huzuru* (trc.: Sofi Huri, İstanbul: Amerikan Bord Neşriyat, 1952) başlıklı eserleri geniş bir ilgi görmüştür. Carrel'in 1937 yılında yayınlanan *Bilinmeyen İnsan* (trc.: Nasuhi Baydar, Ulus Gazetesi Tercümeler Kütüphanesi) başlıklı eserinin yeni baskıları yapılmıştır. Belli ölçüde, dönemin komünizm karşıtı havasının etkisinin gözlendiği bu yayıncılık faaliyetlerine, İslâmcılığın kurucuları arasında adından sıkça söz edilen Cemaleddin Afganî'nin *Tabiatçılığa Red* (trc.: Aziz Akpınarlı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1956) başlıklı eserinin de dahil edildiği görülmektedir.

Çok partili hayata geçişle birlikte yaşanan görece özgürlük ortamında, dinî hayat tarzını yaşamaya çalışan halkı bilgilendirmek üzere telifler kaleme alınmış, tercümeler yapılmış, hayatın değişik boyutlarına İslâm'ın nasıl baktığına ilişkin eserler sunulmaya çalışılmıştır. Bu uğurda, hem devletin kurduğu eğitim kurumları ve hem de bunların dışındaki eğitim merkezlerinde faaliyetler sürdürülmüştür. Gerek bu yeni eğitim kurumlarında okutulacak ders kitabına gereksinim duyulması ve gerekse de, -tek parti döneminden farklı olarak- gündelik hayata dinî kimlikleriyle birlikte daha fazla girmeye başlayan halkın çeşitli ekonomik, sosyal ve kültürel problemler karşısında dinen nasıl bir tavır takınmaları gerektiğine ilişkin bilgiler veren aydınlatıcı eserlere duyulan ihtiyaç, dinî neşriyat alanında bir canlanmanın yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bu ihtiyaçların hemen kısa bir süre içerisinde telif eserler aracılığıyla karşılanması mümkün olmayınca

27 Nahid Dinçer, *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998, s. 89-90.

da, ihtiyaçların karşılanmasında tercüme faaliyetleri önemli bir yer tutmuştur. Bu çerçevede, yalnızca Müslüman düşünürlerle yetinilmemiş ve İslâm toplumu ve tarihine ilişkin eserler vermiş kimi meşhur oryantalistlerden de tercümeler yapılmıştır.

Önceki dönemlerde yayınlanan eserlerde karşımıza çıkan İslâm'ın daha çok rasyonel ve modernist bir tarzda yorumlanması çabalarının bir devamı olarak da görülebilecek şekilde; 1950'lerde tercüme edilen eserlerin, İslâm'ın bilime karşı olmadığını, tam tersine İslâm'ın bilime verdiği önemi gösterir mahiyette olmalarına özen gösterilmiştir. Yine bu çabanın bir parçası olarak, Batı medeniyetinin İslâm medeniyetine neler borçlu olduğunu göstermeye dönük eserlerin yayınlanmasına gayret edilmiştir. Bu eserler, reforma tabi tutulmuş bir İslâm'ı ya da İslâm'ın modernist yorumunu tercih eden siyasî merkezin isteklerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Fakat onun kadar, bu yayınlar, Müslüman aydınların bir tür kültürel aşağılanmışlıktan kendilerini kurtarma ve hatta Batı uygarlığının değerlerine bir cevap verebilme kaygısıyla da alakalı olsa gerektir.

İlk baskısı 1930 yılında Maarif Vekaleti tarafından yapılan Emile Dermenghem'in *Hazret-i Muhammed'in Hayatı* (trc.: Reşat Nuri Güntekin, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), Carl Brockelmann'ın İslâm *Devletleri ve Milletleri Tarihi* (trc.: Neşet Çağatay, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Cilt I: 1954, Cilt II: 1964), Muhammed Hamidullah'ın *Hukuk İlmine* İslâmın Mühim Yardımları: Hazreti Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini (trc.: Kemal Kuşçu, İstanbul: Milliyetçiler Derneği Yay., 1958), Eşref Edip Fergan'ın derlediği *Garb Mütefekkirlerine Göre Kur'an: Kur'an'ın Azamet ve İhtişamı Hakkında Dünya Mütefekkirlerinin Şehadetleri* (İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı, 1958), Nuri Akay'ın yayına hazırladığı *Doğrudan Doğruya* İslâm*dan Alıp İlhamı/Asrın İdrakine Söyletmeliyiz* İslâmı (İzmir: Doğu Matbaacılık Kağıtçılık, 1959) ve De Lacy Evans O'leary'nin İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc.: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 1959) başlıklı eserleri bu bağlamda zikredilmesi gereken çalışmalardır.

Yine bu dönemde tercüme edilmiş iki eserden daha bahsetmek gereklidir: Birincisi, Mehmet Akif Ersoy'un tercüme ettiği *Hazreti Ali Diyor ki* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yay., 1954) adlı eserdir. İkincisi ise, *Fıkh-ı Ekber ve İzahı* (tercüme eden ve açıklayan: Sabit Ünal, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1957)'dir. Ali Ulvi Kurucu'nun Ebu'l-Hasan Ali el-Haseni en-Nedvi'den yaptığı *Büyük* İslâm *Şairi Dr. Muhammed İkbal* (Ankara: Hilal Yay., 1957), Mevdudi'den yapılan *Kelime-i Şehadet* (trc.: Hüseyin Atay, Ankara: Hilal Yay., 1957) ve İslâm *İnkılabı* (trc.: İlhami Ağar, Ankara: Hilal Yay., 1959) başlıklı tercümeler de, yavaş yavaş tercüme eserlerin hem tür, hem de muhteva itibariyle çeşitlenmeye başladığını göstermektedir.

Önceki sayfalarda, Hasan Âli Yücel döneminde başlayan klasiklerin tercüme edilmesi çerçevesinde Şark klasiklerinin de Türkçeye kazandırılmaya başlandı-

ğından ve bu eserlerin çoğunlukla 1945-1966 yılları arasında yayınlanmış olduğundan bahsedilmişti. Sadi-i Şirazi'nin *Bostan* (trc.: Hikmet İlaydın, 1950), Nasır Husrev'in *Sefernâme* (trc.: Abdulvahhab Tarzi, 1950), Ataullah İskenderanî'nin *el-Hikemu't-Ataiye* (trc.: Saffet Yetkin, 1950), Harirî'nin *Makemât* (trc.: Sabri Sevsevil, 1952), Muhyiddin Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* (trc.: Nuri Gençosman, 1952), Eflakî'nin *Ariflerin Menkıbeleri* (trc.: Tahsin Yazıcı, 2 cilt, 1953-1954), Mevlana'nın *Fihi mâ-fih* (trc.: Meliha Ülker, 1954), İbn Haldun'un *Mukaddime* (trc.: Zâkir Kadiri Ugan, 3 cilt, 1954-1957), Taberî'nin *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* (trc.: Zâkir Kadiri Ugan, 4 cilt, 1954-1958), Nizamî'nin *Husrev u Şirin* (trc.: Sabri Sevsevil, 1955), Farabî'nin *el-Medinetu'l-fâzıla* (trc.: Nafiz Danışman, 1956), Nasır-ı Husrev'in *Saadetnâme* (trc.: Meliha Ülker, 1958) ve Mevlana'nın *Divan-ı Kebirden Seçme Şiirler* (trc.: Mithat Bahari Beytur, 3 cilt, 1959-1965) başlıklı eserleri bu proje kapsamında tercüme edilerek yayınlanmışlardı. Adı geçen eserler, 1950'li yıllarda ve sonrasında, tasavvufî, edebî ve kültürel bir İslâm anlayışının gelişiminde önemli rol oynamıştır. Ahmet Ertürk'ün, Türkiye'de İslâmî hareketin gelişim sürecini ele aldığı makalesinde, 1960'lı yılların Müslüman aydınlarının ve halkın halet-i ruhiyesini ve fikri durumunu belirlerken kullandığı ifadeler, bu rolün önemsenmesi gerektiğini göstermektedir:

> "İslâm, vasat bir Müslüman için, tarihsel ihtişam, ferdi ibadetler, evliya menkıbeleri ve örf-adetlerden ibaret iken aydın Müslümanlar için tasavvufî doktrinler, fıkhî sistemler ve öteki İslâmî ilimlerden oluşmaktaydı. Her iki kesimde ortak olan çerçeve ise, milliyetçi/mukaddesatçı bir duyarlılık ve tavizci bir siyasi tavır idi."[28]

Yeni Bir İslâmcılık Söylemine Doğru: 1960-1980

Bir askeri darbe ile başlayan 1960'lı yıllar, Türkiye'de, sivil-asker bürokrat çevrenin devletin laik-pozitivist-aydınlanmacı ideolojik temellerini yeniden kurma çabalarına sahne olmuştur. 1960'lı yılları niteleyen özellikler, özgürlükçü bir anayasanın kabulü, bir özgürlükler ortamının doğuşu, rejimin çeşitli hukukî ve idarî tedbirlerle güvenlik altına alınması çabaları, birçok yönüyle ülkenin idarî ve eğitim alanlarının yeniden düzenlenmesi, ABD etkisinin Türkiye'de artması, gençlik hareketlerindeki artış ve özellikle çeşitli renkleriyle sosyalist düşüncenin Türkiye'de yaygınlık kazanmasıdır. 1960'larla birlikte, özellikle gençlik arasında başlayan ideolojik farklılaşmalar ve çeşitlenmeler, farklı özellikler ve biçimler kazanarak 1970'li yıllarda da devam etmiştir. 1960'lı yıllarda, dünyada da, ülkemizdeki gelişmeleri de yakından etkileyen olaylar meydana gelmiştir. Her şeyden önce, 60'lı yıllar Soğuk Savaş'ın en hararetli dönemleridir. 1950'li yıllardan başlayarak, Ortadoğu'daki bazı ülkelerde millileştirme hareketleri ve Baasçı akımlar ile karşılaşılmıştır. İran'da yaşanan Musaddık dönemi, Mısır'da Nasır

28 Ahmet Ertürk, "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar," *Dünya ve İslam*, sayı: 4 (Güz) 1990, s. 121.

iktidarı, Suriye'de ve Irak'ta peş peşe gerçekleşen askerî darbelerle gelen ve giden iktidarlar bu bağlamda verebileceğimiz birkaç örnektir.

Bütün bu gelişmeler, Türkiye'deki tartışma ortamı üzerinde de belirleyici olmuştur. Bu dönemde hem sol düşünceye mensup olanlar arasında, hem de dinî, milliyetçi ve muhafazakâr düşüncelere sahip kesimler arasında canlı bir tartışma ortamı mevcuttur. Sosyalist hareket mensupları arasında Türkiye'nin hangi toplumsal aşamada olduğunun tespiti ve sosyalizm ile İslâmiyet arasında bir sentezin kurulup kurulamayacağı gibi konular etrafında ciddi ve yaygın tartışmalar gerçekleşmiştir. Bu çerçevede, Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve* İslâm*iyet* (trc.: Doğan Avcıoğlu, İstanbul: Yön Yayınları, 1965), A. Cerrahoğlu'nun İslâm*iyet ve Sosyalizm Bağdaşabilir mi? İsa Sosyalist midir? Yeni Asrın Dini* (İstanbul: B. Kervan Matbaası, 1962) ve Hikmet Kıvılcımlı'nın *Dinin Türk Toplumuna Etkileri* (içerisinde, Kıvılcımlı'nın meşhur "Eyüp Sultan Konuşması" da bulunmaktadır [İstanbul: Diyalektik Yay., 1994])[29] ve *"Tarih Tezi" Işığında Allah-Peygamber-Kitap* (İstanbul: Bumerang Yay., 1979)[30] başlıklı eserlerinden bahsedilebilir. 1946 gibi oldukça erken sayılabilecek bir tarihte, Faruk Bercavi'nin kaleme aldığı ve "İslâmiyetin güttüğü ve neticeye ulaştırmak istediği beşeri gayelerle, sosyalizmin iddiaları arasında tam bir benzerlik" bulduğu İslâm*da Sosyalizm* başlıklı küçük hacimli eserini de bunlara eklemek gerekir (İstanbul: Işık Basımevi, 1946). Aynı konu, farklı biçimde ve farklı niyetlerle Müslüman aydınlar tarafından da işlenecektir.

Müslüman aydınların "sosyalizm" meselesi üzerinde durmaları, ilk planda akla, komünizme karşı manevi değerlerin sistem tarafından öne çıkartılması ihtimalini getirmektedir. Bu değerlendirmeyi haklı çıkaracak uygulamalarla, 1950'lerin ve 1960'ların Türkiye'sinde çokça karşılaşılmışsa da, meselenin üzerinde durulmayı hak eden farklı yanları da bulunmaktadır.

Türkiye'de ve Ortadoğu'da sosyalist hareketlerin gelişimine paralel olarak, 1960'lı yıllarda, sosyal adalet, kapitalizm eleştirileri ve İslâm-sosyalizm ilişkilerini konu edinen gerek telif ve çoğunlukla da tercüme eserlerin sayısında dikkat çekici bir artış gözlenmektedir. Bu çabada, sosyalist hareketlerin bağımsız bir Müslüman kimliği inşası için örneklik teşkil ettiği, Türkiye'nin ve dünyanın çağdaş sorunları, ekonomik ve sosyal adalet vb. gibi konularda İslâm'ın da bir cevabının bulunduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bütünüyle bu ilgiden hareketle verilmiş birçok eser bulunmaktadır. Bu eserlerde, İslâm'ın kapitalist bir kalkınma ve yaşam biçimini

29 "Dinin Türk Toplumuna Etkileri" 1967 yılında *Milliyet* gazetesinin aynı başlıkla açtığı bir yarışmaya katılmak üzere kaleme alındı. Araştırma, daha sonra, 1969 yılında yeniden gözden geçirilerek *Aydınlık Sosyalist Dergi*'nin 1970 Mart tarihli 17. sayısında yayınlandı.

30 Eserin kaleme alınması 1940'lara, hatta 1930'lara kadar geri gider. Kıvılcımlı'nın belirttiğine göre, Kur'an-ı Kerim'i satır satır okuyarak yaptığı incelemeleri içerir dokümanlar, üst üste yaşadığı birçok kovuşturma ve tutukluluk dönemlerinde kaybolmuş. Anlaşılan bu metin, bu çalışmaların arta kalanlarının sonraki tarihlerde yapılan derlemelerinden oluşmuştur.

benimsemediği, İslâm toplumunun "toplumcu" bir karakterinin bulunduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu uğraşının kaynağında, sosyalizm karşıtı bir düşünceden ziyade, kapitalizm ve sosyalizm kutuplaşmasının ötesinde İslâm'ın üçüncü bir tarzı oluşturduğunu gösterme çabası yer almaktadır. Yvonne Y. Haddad da, Seyyid Kutup'un, kitaplarında "Mısırlıların desteğini sağlamaya çalışan sistemlere alternatif olarak bir İslâm ideolojisi" sunduğundan bahsetmektedir.[31] Seyyid Kutup'un, Müslüman Kardeşler hareketine katılmadan önceki dönemde kaleme aldığı İslâm*'da Sosyal Adalet* (trc.: Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur, İstanbul: Cağaloğlu Yayınları, 2. Baskı, 1962) adlı eseri 1960'ların başında yayınlandı. Bu dönemde, İslâm ve sosyalizm ilişkisini ele alan bir diğer çalışma da, *Zummer* adlı dergide yer alan yazıları derleyerek çeviren Cevdet Kayalar'ın İslâm*i Sosyalizm* başlıklı eserdir (İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1966). Çok daha geç bir tarihte yayınlanmış olmakla birlikte, İslâmiyet ve sosyalizmin birbiriyle uyuşmadığını ispatlamaya ve İslâm'ın toplum ve iktisadî görüşünü vurgulamaya çalışan Mustafa Sıbaî'nin İslâm *Sosyalizmi* başlıklı eseri de bu çerçevede zikredilmesi gereken bir diğer önemli eserdir. (trc.: A. Niyazoğlu, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 1976 [1. Baskı: 1974]). "Dergâh Yayınları" imzasıyla yayınlanan 30 sayfa civarındaki "Sunuş" da, yayınevinin İslâm'ın iktisadî ve sosyal adalet alanındaki görüşlerini yansıtması açısından önemlidir. Burada, "Hareket dergisi iktisadî görüşünü ifade için zaman zaman sosyalizm kelimesini kullanmıştır. Mecburiyetten doğan bu kullanışı terkedip, *cemaatçilik* kelimesine tamamen iktisadî bir mana yükleyerek, sosyalizm kelimesi yerine kullanmak istiyoruz." denilmektedir.[32] Yine Abdülaziz Bedr'in *Sosyalizm ve* İslâm (trc.: A. K. Saran, İstanbul: Şamil Yay., 1970) başlıklı eseri de, bu çerçevede zikredilecek bir diğer çalışmadır. Bir telif eser olarak, Hüseyin Hatemi'nin İslâm Açısından Sosyalizm (İstanbul: Hareket Yay., 1967) adlı eserini de bu listeye dahil edebiliriz.

Bu dönemde, tercüme edilmek için, bütünlüklü bir toplumsal sisteme sahip bir İslâm anlayışına denk gelen eserlerin tercih edildiği anlaşılıyor. Dönemin tartışma gündeminin de belirleyici havasına uygun olarak, tercüme edilen eserler aracılığıyla, İslâm'ın yalnızca ahlakî buyruklardan ibaret olmadığı, bunun yanı sıra, sosyal adalet mekanizmalarına, bir iktisat sistemine, bir devlet idare anlayışına da sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

İslâm'ın kendine özgü bir iktisat sistemine sahip olduğu konusu üzerinde ısrarla durulmasında, yukarıda belirtildiği üzere, kapitalist modele alternatif kalkınma arayışlarının hâkim olduğu 1960'ların havasının etkisi bulunmaktadır. Müslüman düşünürler, İslâm'ın iktisadî sistemini ortaya koyarken, bu sistemin kapitalist ve sosyalist iktisadi ve toplumsal sistemden tamamen farklı bir sistem

31 Yvonne Y. Haddad, "Seyyid Kutup: İslami Güçlenişin İdeoloğu", *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, John L. Esposito (ed.), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 86.

32 Mustafa Sıbai, *İslam Sosyalizmi*. trc.: A. Niyazoğlu. 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976, s. 30. [1. Baskı: 1974].

olduğunu vurgulamaya özen göstermişlerdir. Bu çaba bağlamında, sömürücü özellikleri nedeniyle fakat özellikle modern düşünce biçimi ve ahlakı nedeniyle kapitalist sistem ciddi şekilde eleştirilmektedir. İslâm ise, hem bireysel mülkiyete izin vermesi, hem de toplumsal adaletin dağıtımına önem vermesi ve bunu sağlayacak mekanizmaları oluşturması nedeniyle, kapitalist ve sosyalist sistemlerden ayrışmaktadır. Meselenin bu boyutu hatırlandığında Seyyid Kutup'un bir eserinin, İslâm-*Kapitalizm Uyuşmazlığı*'nın tercümesinin de, kapitalizme dönük felsefî eleştirileriyle öne çıkan Nurettin Topçu öncülüğündeki Hareket Yayınları arasından çıkması (trc.. Abdurrahman Niyazoğlu, 1972 [bu eserin Türkçedeki ilk tercümesi, İslâm *ve Kapitalizm Çatışması* adıyla yapılmıştır (trc.: Mustafa Uysal, Konya: Dini Neşriyat Kitabevi Yayınları, 1967)] manidardır.

Bu çerçevede dikkat çeken bir diğer eser de, Maruf Devalibi'nin *Marksizm ve Kapitalizm Karşısında* İslâm (trc.: Sadık Özek, İstanbul: Özek Matbaası, 1970) başlıklı eseridir. 1970'lerin sonlarına doğru yayınlanmakla beraber, bu değerlendirmelere denk düşen Muhammed Bakır es-Sadr'ın meşhur eseri İslâm *Ekonomi Doktrini* (trc.: Sadettin Ergün ve Mehmet Keskin, İstanbul: Hicret Yay., 1978)'nin 976 sayfalık toplam hacminin 245 sayfasının sosyalist ekonomik sistemin, yaklaşık 50 sayfalık bölümünün de kapitalist sistemin tanıtım ve eleştirisine ayrılmış olması önemlidir. Aynı dönemde yazılmış bulunan telif eserlerde de benzer yaklaşımları görmek mümkündür. Örnek olarak, Nurettin Topçu ve çevresinin kaleme aldıkları kitaplar ile Sezai Karakoç'un hacmi küçük etkisi büyük İslâm *Toplumunun Ekonomik Strüktürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1967) başlıklı çalışması zikredilebilir.

Bu tartışmaların bir parçası olarak değerlendirilecek olan, faiz ve faizsiz bankacılık meselelerine ilişkin bazı eserler de Türkçeye tercüme edilmiştir: Mevdudi'nin İslâm'da İktisad Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâmda Çözüm Şekli (İng. Trc.: Tüzün Demirer, Ankara: Hilâl Yayınları, 1966) ve *Faiz* (Arapça'dan Trc.: Mehmet Hasan Beşer, İstanbul: Hilal Yay., 1966), Muhammed Hamidullah'ın *Modern İktisat ve* İslâm (trc.: Salih Tuğ, İstanbul: Yağmur Yay., 1963), M. A. Mannan'ın *Faizsiz Banka* (trc.: M. T. Güran, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1966), Muhammed Ebu Zehra'nın İslâm*'da Siyasi ve İktisadi Mezhepler Tarihi* (trc.: E. R. Fığlalı ve O. Eskicioğlu, İstanbul: Yağmur Yay. 1970), M. A. Mannan'ın İslâm *Ekonomisi: Teorik ve Pratik* (trc.: Bahri Zengin, İstanbul: Fikir Yay., 1973) ve Mahmud Ahmed'in İslâm *İktisadı: Mukayeseli bir Tetkik* (trc.: Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul: Cağaloğlu Yay., 1975) eserleri, 1960 ve 1970 döneminde Türkçe'ye tercüme edilen İslâm'ın nasıl bir ekonomik sistem önerdiğine ilişkin eserlerden bazılarıdır. İslâm'ın nasıl bir iktisadî sistem önerdiğine ilişkin çalışmalar, yalnızca Müslüman yazarların eserleriyle sınırlı da kalmamıştır. Maxime Rodinson'un *İslâm ve Kapitalizm* (trc.: Orhan Suda, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1978) adlı eserinin tercüme edilmesi de bu ilgiyi yansıtmaktadır.

60'lı yıllarda yaygın bir etkide bulunan Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek'in eserleri ve anlayışları da; bir yönüyle milliyetçi-mukaddesatçı ve muhafazakâr anlayışları devam ettirmekte, bir yönüyle de Batı'nın gelişmişliği karşısında Müslüman toplumların bilim ve teknoloji alanlarında geri kalmalarından İslâm'ın sorumlu olmadığını göstermeye çalışmak suretiyle Müslüman kitlelerin ezikliğini üzerlerinden atmaya çalışır özellikler taşımaktadırlar. Karakoç'un "şahsiyetli yerli kültürün dönüşü", "diriliş" gibi kavramlaştırmaları bu anlayışı çok güzel özetlemektedir. Karakoç, "İslâm düşünmenin yolunu kesmemiştir. Asıl biz, düşünmeyi durdurduğumuzdan İslâm'la olan ilgimizi gevşettik, hatta yer yer kopardık. İslâm'a olan aşkımızı yitirdik. Zekamızı bir ezbercilik batağına sapladık." demektedir.[33] Batıcı-aydınlanmacı yerli aydının İslâm kültürüne ve geçmişine dönük eleştirileri belli ölçüde kabul edilmekte, fakat suçlu olarak İslâm'ın bizzat kendisini değil, Müslümanlar gösterilmekte ve Müslüman halkın ve aydınların bu gerçek ışığında yerli kültürleriyle, İslâmî miraslarıyla yeniden bağ kurmaları gerektiği ifade edilmektedir. Ama bunun yollarının nasıl olacağı, geçmişte bu bağın-ilginin nasıl koptuğuna ilişkin herhangi bir açıklama getirilmemektedir. Bu düşünme biçimi, dönemin diğer birçok Müslüman entelektüelinde de mevcuttur. Bu yazarları ve eserlerini okuyan ve etkilenen genç Müslüman kesimler, cevapları verilmemiş soruları ya da yeni yeni ortaya çıkan soruların cevaplarını büyük ölçüde Mısır, Hint Alt-kıtası gibi farklı İslâm coğrafyalarından düşünürlerin eserlerini okumak, onlarla ilişkiye geçmek suretiyle bulmaya çalışmışlardı. Karakoç ve diğer Müslüman entelektüellerin eserlerinde dile getirilen düşünceler, aynı zamanda, Batı medeniyetinin sınırlarını ve gayri insani boyutlarını göstermesi açısından da önemlidir. Ancak bu yaklaşımların bir özelliği de, yine, Batı kaynaklı oluşlarıdır. Müslüman entelektüellerin bu eleştirilerinin kaynağında, Batı'nın medeniyetine, teknolojisine ve özellikle de kapitalist sistemine dönük yine bizzat Batılı romantik ve muhafazakâr eleştirilerin hangi boyutlarda olduğu ayrıca tartışmaya değer bir husustur.

1960'lardan itibaren, toplumsal hayatta İslâmî kimlikleriyle yer bulmaya çalışan İslâmcı çevrelerin ilgi duydukları konulardan bir tanesi de, bu çerçevede, İslâm'ın bilime, akla ve düşünceye verdiği önemin gösterilmesi, gelişmiş Batı medeniyetinin İslâm medeniyetine neler borçlu olduğunun vurgulanması olmuştur. Bu çerçevede gerek Müslüman şahsiyetlerin ve gerekse de Batılı araştırmacıların eserleri Türkçeye tercüme edilmiştir. İslâm tarihinin zengin düşünce ve kültür mirası bu şekilde, Türkiye'ye yeniden gösterilmeye çalışılmıştır. Bunlardan bazıları: Ebu'l Hasan Ali el-Haseni en-Nedvi'nin *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti* (trc.: İbrahim Düzen ve Mustafa Topuz, İstanbul: Tevhid Yay., 1966), George Riviore'nin İslâm *Aleminin Gerileme Sebepleri:* İslâm*iyet ve Terakki* (trc.: Ahmet Hamdi Akseki, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), Haydar Bammat'ın *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü* (trc.: Avni

33 Akt. Ahmet Ertürk, "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar", *Dünya ve İslam*, sayı: 4 (Güz) 1990, s. 127.

İlhan ve Ali Muhammed Ömeri, İstanbul: Bahar Yay., 1966) ve İslâm*iyetin Manevi ve Kültürel Değerleri* (trc.: Bahadır Dülger, Ankara: 1963), Leopolde Weis ve Lord Hadly'nin[34] *Avrupalı Gözüyle* İslâm (trc. Akif Nuri Karcıoğlu ve Hasan Şahin, İstanbul: Hikmet Yay., 1969) ve Abdürrezzak Nevfel'in İslâm *ve Modern İlim* (trc.: Hamit Eker, İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1970). Bir telif olarak da, İsmail Hami Danişmend'in *Garb Menbalarına Göre Garb Medeniyetinin Menbaı Olan* İslâm *Medeniyeti* (İstanbul: Babıali Yay., 1969) verilebilir.

60'lı ve 70'li yıllarda, Türkiye, sürekli değinildiği üzere, Mısır ve Pakistan kaynaklı düşünürlerle tanışma imkânı bulmuştur. Bunlardan bir tanesi Cemaat-i İslâmî lideri Ebu'l-Ala el-Mevdudi'dir.[35] Ertürk'ün Cemaat-i İslâmî ve Mevdudî hakkında değerlendirmeleri, bu ilginin nedenini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir:

> "Cemaat-i İslâmî, Hindistan kıtasının İngiliz sömürgesi olmaktan kurtulması ve Pakistan'ın bağımsız bir İslâm Cumhuriyeti olarak kurulması sürecinde oluşan bir düşünce ve eylem hareketiydi. Böyle somut ve hayati bir zorunluluk karşısında bulunan hareket, tabiatıyla, İslâm Devleti, İslâm Anayasası, İslâmî Hükümet, İslâm Devletindeki Siyasî, İktisadî, Hukukî ve Sosyal Yapı gibi sorunlarla ilgili çözümler üretmeye kendini adamıştı. Bir taraftan İngiliz sömürgeciliğine, diğer taraftan Hindu baskısına karşı savaşarak büyüyen ve bağımsız bir İslâm Devleti kurma çalışmalarını yönlendirme ihtiyacı ile karşı karşıya bulunan hareket, lideri ve sembol ismi Mevdudî'nin şahsında *hem mücadeleci ve direnişçi bir ruhu yansıtıyor, hem de* İslâm*'ın bir siyasî, iktisadî ve sosyal projesi olduğunu gösteren çalışmalar üretiyordu."*[36]

Mevdudi'nin *İslâm'da Hayat Nizamı* (Arapça'dan trc.: İbrahim Düzen, Mustafa Topuz ve Bekir Başarıcı, Ankara: Hilal, 1965); İslâm*da Ahlak Nizamı* (trc. Abdülkadir Şener, Ankara: Hilal Yayınları, 1966); İslâm'da İktisad Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâmda Çözüm Şekli (İngilizce'den trc.: Tüzün Demirer, Ankara: Hilâl Yayınları, 1966); *Doğum Kontrolü Hareketi ve İslâm* (trc.: Osman Eskicioğlu, İzmir: Şelale Yay., 1967); *İslâmda Devlet Nizam* (İngilizce'den trc.: Rasim Özdenören, Ankara: Hilal Yay., 1967); İslâm*da İhya Hareketleri: Tarihçe* (İngilizce'den trc.: Halil Zafir, Ankara: Hilal Yayınları, 1967); İslâmın Anlaşılmasına Doğru (trc.: Halil Zafir, Ankara: Hilal Yayınları, 1967); İslâmın İnceliği (trc.:

34 Lord Headley (Rowland George Allanson Allanson-Winn, 5. Headley Baronu [1855-1935]), 1913'te Müslümanlığa ihtida etmiş İrlandalı bir asılzadedir. Müslüman olduktan sonra Şeyh Rahmetullah el-Faruk ismini alır. Leopold Weiss (1900-1992) ise, Müslümanlığa ihtida etmiş Avusturya-Macaristan doğumlu bir gazeteci, seyyah, siyasetçi ve düşünürdür. Müslüman olduktan sonra Muhammed Esed ismini alan yazarın *Mekke'ye Giden Yol, Yolların Ayrılış Noktasında İslam* ve *Kur'an Mesajı* gibi birçok eseri daha sonraki tarihlerde Türkçeye tercüme edilmiştir.

35 Mevdudî hakkında bkz. Charles J. Adams, "Mevdudi ve İslam Devleti", *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, John L. Esposito [Ed.], Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 119-155. S. Veli Rıza Nasr, *Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü*, trc.: Hasan Aktaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2000.

36 Ahmet Ertürk, "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar", *Dünya ve İslam*, sayı: 4 (Güz) 1990, s. 128.

Ali Arslan ve H. Burhan Arslanoğlu, [y.y.: y.y.], 1967); *İslâmi Hareketin Ahlaki Temelleri* (trc.: Ali Arslan; Ankara: Hilal Yayınları, 1967); İslâm *Medeniyeti: Esasları ve Menşei* (trc.: Mehmed Aydın, Ankara: Hilal Yayınları, 1968); İslâm*a ve Muasır Nizamlara Göre İktisat Prensipleri* (trc.: İhsan Toksarı, İstanbul: Nida Yay., 1968); İslâm *Anayasası: Tedvini ve Esasları* (trc.: İhsan Toksarı, İstanbul: Nida Yay., 1969); İslâm *Davetçilerine* (trc.: Halil Günenç, İstanbul: Hilâl Yay., 1969); *Selçuklular Tarihi* (trc.: Ali Genceli, Ankara: Hilal Yayınları, 1971); *Hilafet ve Saltanat* (Orduca'dan trc.: Ali Genceli, İstanbul: Hilâl Yayınları, 1972); İslâm*da Toprak Mülkiyeti* (trc.: Yaşar Şahin, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972); *Müslümanların Kurtuluş Yolu* (trc.: Hüseyin Suudi Erdoğan, İstanbul: Hisar Neşriyatı, 1973); *Kadıyanilik Nedir?:* İslâm *Tarihinde İlk Defa Resmen Din Dışı İlan Edilen Mezheb* (trc.: Ahsen Batur, İstanbul: İhya Yayınları, 1975); İslâm*i Hareketin Stratejisi* (trc.: Cemal Kadıoğlu, yay.: Abdurrahman Dilipak, İstanbul: Fetih Yayınevi, 1976); *Hicab* (trc.: Ali Genceli, Ankara: Hilal Yayınevi, 1972) ve *Kur'an'a Göre Dört Terim: İlah, Rab, İbadet ve Din* (trc.: Osman Cilacı ve İsmail Kaya, Konya: Oku Neşriyat Yurdu, 1972) başlıklı eserleri tercüme edildi. Bu listeye, sonraki yıllarda Mevdudi'nin başka eserleri de (mesela, İslâm*'da İhya Hareketleri, Tefhimu'l-Kuran* ve *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı* vb.) eklendi ve belli ölçüde Mevdudi külliyatı Türkçede tamamlanmış gibi oldu. Eserlerin bazıları defalarca baskı yaptı.

Mevdudi'nin eserlerinin başlıkları bile, bir araya getirildiğinde yeterince açık bir tablo sunmaktadır. Eserlerinin bütününde, Mevdudi, Müslümanları "şirk'in çağdaş yüzü" ile mücadeleye çağırmaktaydı. Bu mücadelenin nasıl bir strateji izlemesi, hangi yöntemleri kullanması, gerek bu mücadele sırasında ve gerekse de mücadele başarıya ulaştığında nasıl bir iktisadî, siyasî, ahlakî ve toplumsal sistemin oluşturulması gerektiği gibi hususlar Mevdudi'nin eserlerinde yoğunlukla işlenen konulardı. Mevdudi'nin eserleri arasında, özellikle, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, İslâm*'da İhya Hareketleri, Hilafet ve Saltanat* gibi eserleri İslâmcı gençlik üzerinde derin tesirler yaptı. Mevdudi'nin eserleri, bütünüyle, bağımsız bir Müslüman kimliği inşa etme çabasındaki bireylere, ana kaynakları Kur'an'la bağlarını yeniden kurmaları noktasında aracılık etmekteydi. Böylelikle bu bireyler, bir sistem ve yöntem oluşturma imkânı bulmaktaydılar.

Mısır'da kurulup gelişen Müslüman Kardeşler hareketinin oluştuğu koşullar ise daha farklıydı.[37] Belki de, Müslüman Kardeşler'in içerisindeki değişimleri de ayrıca değerlendirmek gerekmektedir. Ancak netice itibariyle, her iki hareketin gündeminin, XIX. yüzyıl İslâmcılığının gündeminden daha farklı olduğu aşikârdır. Ulus devletlerin kurulu bulunduğu bu dönemde, İslâmcı hareketin asıl hedefi; İslâm'ın siyasal bir alternatif olduğunu göstermek, Müslüman bireylerin kaybettikleri değerlerin -gayri İslâmî olarak değerlendirilen ulus-devletler içerisinde

37 Müslüman Kardeşler hareketi için bkz. Brynjar Lia, *Müslüman Kardeşlerin Doğuşu, (1928-1942*) trc.: İhsan Toker, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2000.

ve Kur'an'ın ve Asr-ı Saadet uygulamalarının ışığında- farkına varmalarını ve söz konusu değerlerin yeniden inşasını gerçekleştirmekti. Ertürk'ün cümleleriyle:

> "İslâm dünyasının modernleşme sürecinde temel alınan ideolojik çerçevenin, İslâm'ı (ve dini) hayattan kopuk bir inançlar ve ahlaki bazı yaptırımlar demeti ve/veya yararlı sosyal motifler ve gelenekler bütünü olarak sunma aldatmacasına karşı İslâm*'ın bireysel ve toplumsal dünyayı kurma ve yönlendirme iddiasını* yansıtan ve bu niteliğiyle İslâm'ın hakim dünya sistemi ile çelişkisini gösteren çalışmalar yapılmaktaydı."[38]

Müslüman Kardeşler hareketinin Türkiye'de ilgi görmesinin bir nedeni, Mustafa Özcan'ın, Pendik Belediyesi'nce 2 Şubat 1996'da gerçekleştirilen "İslâmi Hareketler" başlıklı panelde yaptığı konuşmadaki tespitlerde bulunabilir. Özcan, Müslüman Kardeşleri Türkiye'deki İslâmî hareketlere benzetmekte ve bu bağlamda, Nur Cemaati ile mukayese etmektedir: "Hasan el Benna cemaatine ya da hareketine 4 tane hedef gösterir.[39] Bu hedeflerden bir tanesi ferdin tekamülü, ferdin olgunlaştırılması, ferd bazında İslâmiyetin yaşanmasıdır. İkinci nokta, ferd bazından geçtikten sonra aile bazında İslâmın hayata kazandırılmasıdır. Üçüncü nokta İslâmın topluma kazandırılmasıdır. Dördüncü nokta devlet bazında İslâmın tekrar yaşanması. Beşincisi de ümmet bazında, İslâm dünyasında tekrar bu ümmetin yeniden teşekkülü ve tekemmülü (...) Aşağı yukarı Bediüzzaman'ın da Türkiye'de ifade ettiği şeyler bunlardır."[40] Mustafa Özcan, kurduğu bu paralellikte yalnız da değildir. Çok daha önceki tarihlerde, bu ilişkiye Çetin Özek de dikkat çekmişti. Çetin Özek, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü* adlı eserinde, Medine'den yazılmış bir mektuba yer vermektedir. Bu mektuba göre, Nurcular Medine'de Salih Özcan ağabeyleri liderliğinde risale-i nur okumaktadırlar.[41] Yukarıdaki değerlendirmeleri kuvvetlendirecek bir diğer örnek de, *Minyeli Abdullah*'ın yazarı Hekimoğlu İsmail'in "romanın geçtiği Mısır'ı Türkiye'ye" benzetmesidir.

Müslüman Kardeşler hareketinin kurucusu olan Hasan el-Benna'nın eserleri 1960'ların ikinci yarısından itibaren Türkçede yayınlanmaya başlamıştır. Bunlar arasında, *Müslüman Rehberi* (trc.: Ali Arslan ve H. Burhan Arslanoğlu, İstanbul: yy, 1967); İslâm*'ın Işığında Meselelerimiz* (trc.: Ali Güzeldilgar ve Osman Güleç, Konya: Dini Neşriyat Kitabevi, 1968); *Cihada Davet* (trc.: Ali Arslan, İstanbul: Sinan Yay., 1969); *Müslüman Kardeşler Teşkilatı* (trc.: Akif Nuri Karcıoğlu,

38 Ahmet Ertürk, "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar", *Dünya ve İslam*, sayı: 4 (Güz) 1990, s. 128.

39 Konuşmacı, metnin devamında görüleceği üzere, toplam 5 hedef saymaktadır. Sehven yapıldığı muhtemelen olan bu hatayı, alıntıların orijinal haline sadık kalma tercihim sebebiyle, olduğu gibi bıraktım.

40 Yalçın Akdoğan, [Ed.], *21. Yüzyıla Girerken İslami Oluşumlar*, Pendik Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 1996.

41 Çetin Özek, *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1964, s. 253-256.

İstanbul: Dava Yay., 1969); *Allah'ın Varlığı ve Sıfatları*, (trc.: Abidin Sönmez, İstanbul: Nizam Yay., 1972); *Risaleleler* (trc.: Hasan Karakaya ve H. İbrahim Kutlay, İstanbul: Hikmet Yay., 1979) ve *Hatıralarım* (trc.: M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Düşünce Yay., 1981) başlıklı eserler bulunmaktadır.

Müslüman Kardeşler hareketi üyesi bir diğer Mısırlı düşünür Seyyid Kutup'un eserleri de, bu dönemde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Seyyid Kutup, Türkçede ilk olarak İslâm*'da Sosyal Adalet* isimli kitabıyla tanınmıştır. Kur'an'da yer alan kimi kıssaların hikâyeleştirilmiş anlatımı olan bazı eserleri de Türkçeye tercüme edilmiştir. Kutup'un, neredeyse adı ile özdeşleşmiş olan *Yoldaki İşaretler* kitabı Türkçede ilk defa 1966 yılında yayınlanmıştır (trc.: Abdülkadir Şener, Ankara: Hilal Yay.). Daha önce bahsettiğimiz İslâm *ve Kapitalizm Çatışması* başlıklı çalışması da bu dönemde tercüme edilen eserlerindendir. Bunlar dışında, Kutup'un *Cihan Sulhu ve* İslâm (trc.: Bekir Sadak, İstanbul: Cağaloğlu Yay., 1967); İslâmî *Etütler* (trc.: Hasan Beşer, Ankara: Hilal Yay., 1967); İstikbal İslâmındır (trc.: Abdülkadir Şener, Ankara: Hilal Yay., 1967); İslâm *ve Medeniyetin Problemleri* (trc.: Mustafa Varlı, Ankara: Hilal Yay., 1967); *Kur'an'da Edebi Tasvir* (trc.: Süleyman Ateş, Ankara: Hilal Yay., 1969); *Fizılâl-il Kur'an* (trc.: Emin Saraç vd., İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1970); İslâm *Cemiyetine Doğru* (trc.: Kemal Sandıker ve Mehmet Süslü, İstanbul: Şamil Yay., 1971); *Din Dediğin Budur* (trc.: Mehmet Hasan Beşer, Ankara: Hilal Yay., 1964); İslâm Düşüncesi: Hususiyetleri, Esasları (trc.: Akif Nuri, İstanbul: Çığır Yay., 1973); İslâm *Davasının Stratejisi* (trc.: Akif Nuri, İstanbul: Çığır Yay., 1977) başlıklı eserleri de Türkçeye tercüme edilen kitaplarından bazılarıdır.

Seyyid Kutup'un kardeşi Muhammed Kutup'un eserleri de, aynı yıllarda Türkçeye tercüme edilen ve Türkiye'de etkili olmuş eserler arasında yer alır. Muhammed Kutup'un, özellikle, İslâm*'ın Etrafındaki Şüpheler* (trc.: Ali Özek, İstanbul: Cağaloğlu Yay., 1965); *Yirminci Asrın Cahiliyyeti* (trc.: M. Hasan Beşer, Ankara: Hilal Yay., 1967); *Taklitlerin Çarpışması* (trc.: Erol Ayyıldız, İstanbul: İrfan Yay., 1967) ve *Biz Müslüman mıyız?* (trc.: M. Mutlu, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1970) isimli kitaplarının Türkçe tercümeleri yayınlanmıştır.

1960'lı yıllarda, Türkiye'de gündem oluşturmuş bir diğer İslâmcı düşünür de, Takiyüddin Nebhani'dir. Nebhani'nin eserleri, legal olarak, tercüme edilerek yayınlanmış değildir. Ancak Nebhani, kurucusu bulunduğu *Hizbu't-Tahrir* hareketinin Türkiye'deki faaliyetleri vesilesiyle, 1960'lı yıllarda sık sık gündeme gelmiştir.[42] Ahmet Ertürk'e göre,

> "Tahrir hareketiyle birlikte, 'küfrün tek millet olduğu', Müslümanların belli bir metod ve strateji içerisinde çalışmaları gerektiği ve bunların ilkelerinin de an-

42 Hizbu't-Tahrir hareketi için bkz. Süha Taci Faruki, *Hizbu't-Tahrir ve Hilafet*. trc.: Hasan Aktaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

> cak Kur'an ve Sünnet'ten alınabileceği anlayışının yerleşmesinde katkıları oldu."[43]

1960'lı yıllardan itibaren, Türkiye'deki hakim "milliyetçi mukaddesatçı ve muhafazakâr" İslâm anlayışından farklılaşmaya başlayan ve aslî kaynaklardan hareketle kendisine yeni bir Müslüman kimliği inşa etmeye çalışan Türkiye İslâmcıları, yalnızca, XX. yüzyılın İslâmcı düşünürlerinin eserlerini tercüme etmekle yetinmediler. Söz konusu isim ve hareketlere ait eserlerin yanı sıra, İslâm tarihinden de kendi düşüncelerine yakın buldukları isimlerin eserlerini tercüme ettiler. İbn Teymiyye'nin İslâm *Hidayeti* (trc.: Celal Yıldırım, İstanbul: Dede Korkut Yay., 1969) ve İslâm *Hukukunda Mezhep: İçtihad, Taklid ve Telfik,* (İbn Teymiyye vd., yay. haz.: Hayreddin Karaman, İstanbul: İrfan Yay. 1971), Musa Carullah Bigiyef'in *Uzun Günlerde Oruç* (trc.: Yusuf Uralgiray, Ankara: Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği, 1975), M. Reşid Rıza el-Hüseyni'nin İslâm*da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (trc.: Ahmet Hamdi Akseki, notlar ekleyerek sadeleştiren: Hayreddin Karaman, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1974), Muhammed Ebu Zehra'nın İslâm*'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (trc.: Abdülkadir Şener, İstanbul: 3 Cilt, 1968) gibi eserler, daha çok tasavvuf, fıkıh ve mezhep gibi konularda geleneksel anlayışların eleştirisinde işlevsel oldu.

60'lı yıllardan itibaren, milliyetçi-mukaddesatçı-muhafazakâr-devletçi İslâm anlayışlarından kendisini ayrıştırmaya çalışan, bağımsız, eleştirel, reddiyeci ve devrimci olma istek ve iddiasına sahip bir Müslüman kimliğinin inşasına dönük çabalar, dönemin bilgi birikimini de göz önünde tutacak olursak, daha çok tercüme eserler aracılığıyla amacına ulaşmaya çalışmıştır. Bu amaca ulaşmak için de, Türkiye İslâmcılığı, hem yerli Batıcı elitlerle, hem sömürgeci ve pozitivist kimliğe sahip Batı medeniyetiyle, hem de Türkiye'deki hâkim dinî anlayışlarla hesaplaşma ihtiyacı hissetmiştir. Dönemin az sayıdaki telif, çok sayıdaki tercüme eserlerinde söz konusu hesaplaşmanın bütün boyutlarını görmek mümkündür. Mevcut hâkim anlayışlardan farklı bir kimlik oluşturma sürecinin nasıl bir seyir izlediği, hangi safhalardan geçtiği, ortaya ne türden bir kimlik çıktığı ise ayrı bir çalışmanın konusudur.

1960'lı yılların sonlarına doğru ve özellikle de 1970'li yıllarda, Türkiye'nin içinden geçtiği dönemin koşullarına uygun olarak, İslâmcıların da, kendi inançlarına uygun bir devlet modeli peşinde koşmaya başladıkları görülmektedir. Bu yıllarda, İslâm'ın sosyal ya da kültürel kimi meselelere ilişkin düşüncelerini ortaya koymaktan öteye, siyasal konular üzerinde daha fazla vurguda bulunan eserlerin tercüme edilmesine dönük bir yoğunlaşmanın olduğu gözlenmektedir. İslâm Devleti, İslâm'da Devlet, İslâm İdare Teşkilatı vs. başlıkları altında yayınlanan eserlerin çokluğu dikkat çekicidir. Bu dönemde; İslâm'ın, mevcut toplumsal ve siyasal yapının tamamlayıcı ya da bütünleyici bir öğesi olmaktan ziyade, her bir parçası birbirine uyumlu ve tutarlı bağımsız bir yapı olarak anlaşılmasına dönük

43 Ahmet Ertürk, *a.g.y.*, s. 129.

bir çaba ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, yayınlanan eserlerin temel vurgusu İslâm'ın toplumsal bütünleşmenin bir unsuru olarak değil, kendi başına bir sistem vazeden bir din olarak anlaşılması gerektiği üzerineydi. Yayınlanan eserler, soyut fakat kendi içinde bütünlüklü ve tutarlı bir anlayış ortaya koymaktadırlar. Bu eserlere göre, bir toplumun Müslüman olabilmesi için, bir devletin İslâm devleti olarak adlandırılabilmesi için, laik bir hukuk sistemiyle değil, İslâm Şeriatıyla idare edilmesi gerekmekteydi. Bu sistemde, hukukî yapı da, idarî yapı da, eğitim yapısı da, toplumsal gelenek ve görenekler de İslâm'a uygun olmalıydı. Burada yalnızca mevcut devlet adamlarıyla ya da kadrolarla çatışmakla, onlara muhalefet etmekle sınırlı kalmayıp tüm bir toplumsal ve siyasal sisteme muhalefet etme doğrultusundaki bir gelişimden söz edilebilir. Bu düşüncelere bağlı olarak, çatışmacı bir İslâm anlayışı yaygınlaşmaktadır. Bu yeni, çatışmacı ve yepyeni bütüncül bir sistem için harekete geçen anlayışın tebarüz etmesi, Türkiye'de İslâmcılık olarak bilinen gelenekte de belli farklılaşmaları ve çatışmaları ortaya çıkarmıştır. 1940'larda, 1950'lerde, 1960'larda yaygın olarak İslâmcı olarak bilinen ve adlandırılan kesimlerin önemlice bir kısmının, bu yeni anlayışlara tepki duymaya, karşı çıkmaya ve reddetmeye başladıkları görülmektedir.

Alışılageldiği şekliyle İslâmcı olarak adlandırılan kesim içerisindeki bu farklılaşma ve çatışma, konumuz açısından önemli görülebilecek bir özellik sunmaktadır: Bu çabanın karşıtı, başka bir deyişle, mevcut İslâm anlayışını savunmaya ve daha da güçlendirmeye çalışanlar da, düşüncelerini belli ölçüde tercümeler yoluyla sergilemişlerdir. Türkiye İslâmcılığı'ndaki tercüme faaliyetleri açısından, göz ardı edilemeyecek bir özellik olarak karşımıza çıkan bu durum, özellikle 80'lerden itibaren -İran Devrimi'nin de etkisiyle- daha da billurlaşacaktır. Bu yayın faaliyetleri, gittikçe İslâmcılık düşüncesi içerisinde değerlendirilen çok farklı anlayışların kendilerini daha net bir şekilde tanımlamalarına ve dolayısıyla, İslâmcılık kategorisi içerisinde kabul edilen çok sayıda farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur.

İslâmcı Tercüme Eserlerde Çeşitlenme: 1980 ve Sonrası

1970'lerin sonlarında İran'da bir halk devrimi neticesinde İslâmcıların iktidara gelişi, Afganistan'ın SSCB tarafından işgaline karşı gerçekleştirilen direniş hareketinin İslâmcı karakteri, Filistin meselesinde İslâmcı hareketlerin öne çıkmaları, İran-Irak Savaşı gibi uluslararası siyasî olaylar, Türkiye İslâmcı gençliğinin ilgisini ülke dışındaki olaylar üzerinde yoğunlaştırdığı ve Türkiye İslâmcılığının enternasyonalist yaklaşımını beslediği gibi, Türkiye'de de İran'dakine benzer bir devrimin gerçekleştirilebilmesi noktasında İslâmcı gençlikte ümitvar bir halet-i ruhiyenin oluşmasını sağlamıştır.

Yukarıda da değinildiği üzere, İran İslâm Devrimi, özellikle İslâmcı üniversite gençliğini bir hayli etkilemiştir. Buna bağlı olarak, İslâmcı gençlik arasında İslâm Devleti talebi ve bu hedefe nasıl ulaşılabileceği noktasında yoğun bir tar-

tışma ortamı oluşmuştur, hem de geçmiş yıllardan çok daha fazla bir keskinlik içerecek biçimde. Bu devrede, devlete ve topluma yaklaşımda, keskin bir reddiyeci tavrın gelişiminden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda, daha önceki tarihlerde tercüme edilerek yayınlanmış Pakistanlı ve Mısırlı Müslüman hareket önderlerinin eserlerinden bolca yararlanılmış, söz konusu eserlerin -aynı ya da farklı isimlerle- çok sayıda yeni baskıları yapılmıştır. Bu eserlerin yanı sıra, İranlı devrim önderlerinin eserleri de Türkçeye tercüme edilmeye başlanmıştır. Bunlar arasında Murtaza Mutahhari ve özellikle de Ali Şeriati'nin isimleri öne çıkmaktadır. Sonraki yıllarda bu isimlere başka İranlı ulema ve entelektüellerin isimleri de eklenmiştir: İmam Humeyni, Ayetullah Talegani, Allame Tabatabai, Abdulkerim Suruş, Celal Ali Ahmed vb.

Ali Şeriati, Şia mezhebine has dinî sembolleri sıklıkla kullanmasının yanında, modern düşünceyle de haşır neşir oluşu ile tanınan bir isimdir. Hüseyniye-i İrşad'taki çalışmalarının etkisinden sıklıkla söz edilir ve devrimin öğretmeni ve teorisyeni olarak nitelenir.[44]

Şeriati'nin eserleri, 1980'den itibaren Türkçede yayınlanmaya başlandı. *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri* (trc.: Fatih Selim, İstanbul: Düşünce Yay., 1980), İslâm *Sosyolojisi Üzerine* (trc.: Kamil Can, İstanbul: Düşünce Yay., 1980), *Ne Yapmalı* (trc.: Muhammed Hizbullah, İstanbul: Düşünce Yay., 1981), *Papa ve Marx Olmasaydı* (Farsça'dan trc.: Ali İskender ve Sabahaddin Yakın, Ankara: Aylık Dergi, 1983), *İnsanın Dört Zindanı* (trc.: Hüseyin Hatemi, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), *Dua* (trc.: Kerim Güney, İstanbul: Bir Yayıncılık, 2. Baskı, 1985), *Fatıma Fatımadır: Kadın Sorunu Üzerine* (trc.: Fikret Yalçınkaya, İstanbul: Dünya Yay., 1986), *Kapitalizm Uyanıyor mu?* (trc.: Fikret Yalçınkaya, İstanbul: Dünya Yay., 1986), *Kültür ve İdeoloji Etrafında Konuşmalar* (trc.: Orhan Bekin, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), *Dine Karşı Din* (trc.: Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Yay., 1987), *Ebuzer-i Gifari* (trc.: Salih Okur, İstanbul: Tebliğ Yay., 1987), *Ali Şiası Safevi Şiası* (trc.: Feyzullah Artinli, İstanbul: Yöneliş Yay., 1990), *Öze Dönüş* (trc.: Kerim Güney, İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 1991), *Anne-Baba Biz Suçluyuz* (trc.: Kerim Güney, İstanbul: Seçkin Yay., 1994), *Hacc* (trc.: Fatih Selim, İstanbul: Düşünce Yay., 1980), Şehadet (trc.: Muhammed Nayif Şayir, Ankara: Fecr Yayınevi, 1995), *Kapitalizm* (trc.: Yakup Arslan, İstanbul: Dünya Yay., 1994), *Marxizm* (trc.: Yakup Arslan ve Kenan Çamurcu, İstanbul: Dünya Yay., 1994), *Biz ve İkbal* (trc.: Ergin Kılıçtutan, İstanbul: Burhan Yay., 1984), İslâm *Ekonomisi* (trc.: Kenan Çamurcu, İstanbul: Dünya Yay., 1996) ve burada zikretme imkanımız olmayan daha pek çok eseri[45] ile Ali Şeriati, İslâmcı gençlik üzerinde, sosyal bilimci olma özelliği ile, edebiyatçı yanı ile, hitabet gücü

44 Ali Şeriati için bkz. Abdülaziz Sachedina, "Ali Şeriati: İran Devriminin İdeoloğu", *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, John L. Esposito (ed.), Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 215-238. Mehmet Çağlar,, İbrahim Kozak ve Mustafa Tahir, *Ali Şeriati Üzerine (Bir Oturum)*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984. Edisyon, *Dünyada Ali Şeriati*. trc.: Yasin Demirkıran, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

45 Ali Şeriati'nin eserleri Fecr Yayınları tarafından "Bütün Eserleri" adı altında 30 cildi aşkın bir dizi halinde Türkçe'ye kazandırılmış bulunmaktadır.

ile, kendini devrime adaması ve şehit olması ile, kısacası hayatının her yönüyle bir "model" olma anlamında derin etkilerde bulundu.

Şeriati'nin kendi toplumunun geleneksel değerlerine yakınlığı, bu değerleri mevcut iktidara karşı devrimci biçimde kullanmaya yönelik olarak geleneksel anlamlarını sorgulayan, yerinden eden ve yeniden fakat bu kez devrimci bir tarzda yorumlayarak yerine yerleştiren yöntemi, sistematik olarak kaleme almış olduğu eser sayısı son derece sınırlı olması, eserlerinin neredeyse tamamına yakınının Hüseyniye-i İrşad ve başka kurumlarda vermiş olduğu derslerden, seminerlerden ve konferanslardan oluşması, kullandığı dil, muhteva ve üslupla laik eğitim almış ve liberalizm veya Marksizm gibi ideolojilere yakınlık duyan İran gençliğiyle güçlü bir bağ kurabilmesi önemli özellikleriydi. Ancak Şeriati'yi yaygın şekilde okuyan Türkiye İslâmcılığının Müslüman halkın değerlerine reddiyeci bir tarzda yaklaşmayı sürdürmesi, hâlâ, açıklanmaya muhtaç bir konu olarak orta yerde durmaktadır. [Benzer sorular, diğer yazarlarla -örneğin, Pakistan'da siyasal bir parti mücadelesi veren Mevdudi'den yoğun şekilde etkilenen Türkiye İslâmcılarının uzun süre parti mücadelesini reddetmeleri vb.- alakalı olarak da sorulabilir.]

1980 sonrası, İslâm'la ilgili yayınların sayısında ve çeşidinde ciddi bir farklılaşmanın ve zenginleşmenin görüldüğü bir dönemdir. Bir din olarak İslâm'ın nasıl anlaşılması gerektiğinden farklı İslâm anlayışlarına ve yorumlarına, İslâm hukuk teorisinden hadis-sünnet değerlendirmelerine, siyasî, itikadî ve fıkhî İslâm mezheplerinden İslâm tarihine, tefsir kitaplarından hadis ve siyer kitaplarına, tefsir usulünden hadis ve fıkıh usulüne, İslâm tasavvufundan modern bilimlerin İslâmî bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesine, İslâm felsefesinden İslâm sosyolojisine, İslâm coğrafyasına ilişkin eserlerden İslâm edebiyat tarihine, çağdaş gelişmelerin ve modern dünyanın İslâmî bir bakış açısıyla değerlendirilmesinden Batılı düşünür ve filozofların Modernite eleştiri ve değerlendirmelerine, XIX. yüzyıl İslâmcılığının tarihinden ve özelliklerinden bu hareketin sembol olmuş lider şahsiyetlerinin biyografilerine, günümüzün yerel ya da küresel olarak etkin İslâmcı hareketlerinin tarihine ve tecrübelerine varıncaya kadar bir çok alanda, lehte ve aleyhte -burada isimlerini teker teker saymanın mümkün olmadığı- çok sayıda eser tercüme edilmiştir. [Aynı konulara ilişkin olarak, pek çok telif eserin de verilmeye başlandığı gözlenmektedir.] Bu konu çeşitliliği, tercüme edilen eserlerin kaynak coğrafyalarının ve dillerinin çeşitliliğine de yansımıştır. Mısır ve Pakistan'ın yanı sıra İran (Hasan Beni Sadr, Celal Ali Ahmed, Abdulkerim Suruş), Suriye (İzzet Derveze), Lübnan (Muhammed Fadlallah), Cezayir (-Martinik doğumlu olmakla birlikte Cezayir Kurtuluş Savaşı'na verdiği destek, sömürgecilik ve ırkçılıkla ilgili yaptığı çalışmalarla maruf- Frantz Fanon, Malik Bin Nebi, Abbas Medeni vb.), Tunus (Raşid el-Gannuşi), Sudan (Hasan Turabi, Abdulvahhab el-Efendi), Bosna (Aliya İzzetbegoviç) gibi İslâm ülkelerinin İslâmcı düşünürlerinden, muhtedî Batılılardan (Hamid Algar, Muhammed Esed), Avrupa'da ve ABD'de yaşayan Müslüman düşünür ve akademisyenlerden (Fazlurrahman, İsmail Raci el-Farukî vs.) tercümeler yapılmıştır. Bunların yanı sıra, gerek İslâm'ın değişik boyutlarına ve kaynaklarına (Annemarie Schimmel, Ignaz

Goldziher, W. Montgomery Watt vb.) ve gerekse de bizzat İslâmi hareketlere ilişkin çalışmalar yapmış Batılı akademisyen ve oryantalistlerin de (John O. Voll, John L. Esposito vd.) pek çok eseri Türkçeye tercüme edilmiştir.

1980 sonrası dönemde, tercüme eserler alanında dikkati çeken bir özellik de, gerek eserleri tercüme edilen yazarların ve gerekse de tercüme edilen eserlerin savundukları tez ve İslâm anlayışlarında görülen yorum farklılıklarıdır. Bu dönemde, İslâm'ın modernist, radikal, devrimci, Vahhabi ve Selefi yorumlarına denk düşen eserlerin yanı sıra, İslâm'ı daha geleneksel ve mistik bir tarzda yorumlayan eserler de Türkçeye kazandırılmıştır. Abddülkadir es-Sufi, René Guénon, Seyyid Hüseyin Nasr vb. gibi isimlerin neredeyse bütün eserleri Türkçeye kazandırılmıştır (özellikle Yeryüzü Yayınları, İnsan Yayınları ve İz Yayıncılık'ın yayın kataloglarında bu tarz eserlerde bir yoğunlaşma göze çarpmaktadır).

Bunların yanı sıra, düşünce hayatımızın bir özelliği olsa gerek, "İslâm radikalizmi" olarak adlandırılan düşünceye bir tepki olarak, bu hareketin kaynakları, gelişimi ve önemli şahsiyetleri hakkında -daha çok karalama ve mahkûm etme amaçlı- eserler de Türkçeye tercüme edilmiştir. Mehmet Şevket Eygi'nin ve Hüseyin Hilmi Işık'ın bu yöndeki gerek telif, gerekse tercüme alanındaki gayretleri dikkat çekmektedir. Ayrıca, Bernard Lewis'in ve Nikki R. Keddie'nin sırasıyla *Haşişiler: Ortaçağ* İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset (trc.: Ali Aktan, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995) ve *Cemaleddin Efgani: Siyasî Hayatı* (trc.: Alaeddin Yalçınkaya, İstanbul: Bedir Yay., 1997) isimli eserlerine benzer tarzda çalışmaların Yahudi kimliğini her türlü olumsuz gelişmenin merkezine oturtan yayınevlerince neşredilmesi ironik bir durum olsa gerek.

Tercüme edilen eserlerin çokluğu ve zengin çeşidi, eksikliği hissedilen bilgi birikimini de bir ölçüde giderebilmiş gözükmektedir. Artık, İslâm'ın temel kaynaklarına ve kavramlarına ilişkin olduğu kadar, İslâm'ın farklı yorumlarına, İslâmî hareketlere ve İslâmcılığın sembol şahsiyetlerine ilişkin küçümsenmeyecek bir literatür meydana gelmiştir. Bir anlamda, Cumhuriyet ile birlikte kesintiye uğrayan bir geleneğe ilişkin birikim, bu uzun tarihsel süreç içerisinde kazandığı yeni biçim ve özellikler ile birlikte, yeniden sağlanmış oldu. Böylelikle, İslâm dünyasının ve İslâm düşünce tarihinin zenginliği ve çeşitliliği de Türkiye ortamına sunulmuştur. Bu zenginlik, yararlanmak isteyenler için, gerek Türkiye ve gerekse İslâm'ın diğer yorumları hakkındaki ön yargılarından kurtulabilecekleri daha kapsamlı ve bir o kadar da sağlıklı bir İslâm, İslâm dünyası, Türkiye ve dünya tasavvuru oluşturma imkânı da sunmaktadır. Fakat Türkiye örneğinde, karşımıza çıkan daha çok, bu farklı İslâm yorumlarının her birinin kendi sınırları içerisinde kalmaya azamî hassasiyet göstermeleri ve belli ölçüde söz konusu İslâm anlayışlarının birbirinden kopuk kompartımanlar halinde varlıklarını sürdürmeleri olmuştur. Bu her bir farklı İslâm yorumunun ortaklaştıkları nokta da, kendisini, sınırlı sayıdaki telif eserden ziyade, tercüme eserler yoluyla ifade etmeyi ve savunmayı tercih etmiş olmalarıdır.

Türkiye İslâmcılığındaki tercüme faaliyetleri arasında karşımıza çıkan bir yenilik daha söz konusudur: Dinî (dinin ilmihali, fıkhı, İslâm tarihi, siyer, hadis, tefsir vs.) ve İslâm'ın siyasal ve ideolojik yorumuna ilişkin eserlerin yanı sıra, 1980'lerin sonlarından itibaren, özellikle de 1990'lı yıllarda genel olarak edebiyat, tarih, felsefe, sosyal bilimler vb. alanlarda da pek çok eser tercüme edilmiştir. Edward Said'in *Oryantalizm* ve *Haberlerin Ağında İslâm* adlı eserlerinin Türkçede ilk kez, İslâmcı olarak bilinen bir yayınevi tarafından yayımlanmış olması bu anlamda önemlidir. Batı felsefe tarihine, çağdaş Batı felsefelerine ve sosyal bilimlerine duyulan ilgi bugün için gerek bu çerçevede yapılan tercümeler ve gerekse de söz konusu alanlarda yapılan tez ve araştırmalarla sürekli artmaktadır. Bu çerçevede, özellikle, modernite, postmodernite, hermenötik, küreselleşme vb. gibi felsefe ve sosyal bilim konuları İslâmcı yayınevlerinin ağırlık verdiği yeni yayın kategorilerini oluşturmaktadır.

Burada daha çok kitap olarak yayınlanan tercüme eserler üzerinde durduk. Ancak, dergicilik alanında da yapılmış önemli tercüme faaliyetleri bulunmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu, İslâmcı dergilerde yukarıda adı geçen -ya da burada isimlerini zikredemediğimiz diğer- İslâmcı düşünürlerin yazılarının tercümeleri şeklinde olmuştur. Fakat özellikle iki dergi, tercüme yazılara verdiği ağırlıkla tanınmaktadır. Bunlardan bir tanesi *Dünya ve* İsla*m* dergisidir. 1990 yılında yayın hayatına başlayan ve üç ayda bir yayınlanan dergi, toplam 16 sayı çıkmıştır. 1993'de yayın hayatına son veren *Dünya ve* İsla*m* dergisinde, daha çok, İslâm dünyasındaki siyasi gelişmeleri takip eden ve bu ülkelerdeki İslâmî hareketlerin tarihine ve yapılarına ilişkin derinlemesine analizler sunan Müslüman ya da oryantalist araştırmacıların yazılarına yer verilmekteydi. Tercüme yazılarla çıkan diğer bir dergi ise, *American Journal of Islamic Social Sciences*'in Türkçe tercümesi olan İslâmî *Sosyal Bilimler Dergisi* adlı akademik dergidir.

Bir hususun daha belirtilmesi gerekir kanısındayım: Henüz böyle bir araştırma yapılmamış olmakla birlikte, İslâmcı olmayan yayınevleri tarafından yayınlanan -telif veya tercüme- felsefe, sanat, edebiyat, sosyal bilimler, Türkiye ve dünya tarihi, siyasal olaylar vs. gibi çok geniş bir yelpazedeki eserlerin İslâmcılar tarafından yaygın bir biçimde okunması da, 1980 sonrası İslâmcı düşüncenin biçimlenmesinde etkili bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Netice itibariyle, Türkiye'de İslâmcılık, Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne gelinceye kadar oldukça farklılıklar ve çeşitlilikler sergileyen ve etkisi sürekli artan bir grafik izlemiştir. Bu çizgiyi, yayıncılık alanında da takip etmek mümkündür. Bu yaygın etkiye rağmen, Türkiye'de İslâmcı düşüncede bir dinginlikten ve oturmuşluktan söz etmek mümkün görünmüyor. Bugün itibariyle, geçmişinden önemli ölçüde farklılaşan, geçmişteki iddialarını terk eden ya da ciddi biçimde farklılaştıran İslâmcılığın, geçmişiyle kapsamlı bir yüzleşme içine girdiğini söylemek ise pek mümkün gözükmüyor. Dünyadaki ve özellikle de İslâm

dünyasındaki gelişmeleri yakından takip etmesine, bu gelişmelerden yakından etkilenmesine rağmen, henüz nasıl bir hareket çizgisi takip edeceği konusunda net bir düşünce ortaya konabilmiş değil. Kendi geleneğiyle ve içinde neşvünema bulduğu coğrafyanın koşulları ve yaşadığı gelişmelerle kuracağı sahici bir bağ üzerinden gerçekleştirilecek kapsamlı bir yüzleşmenin hem İslâmcılık düşüncesi, hem de Türkiye için önemli sonuçlar doğuracağı muhakkaktır.

Cumhuriyet Türkiye'si, özellikle de 1960 sonrası İslâmcılık düşüncesi içerisinde tercüme faaliyetlerini değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma, konusunu, İslâmcılık akımının gelişiminin Türkiye'de yaşanan gelişmelerle paralel bir seyir izlediğini dikkate alan bir yaklaşım çerçevesinde incelemeye çalışmıştır. Gerek devletin gerçekleştirdiği düşünsel reformlarda, Türkiye'deki akademik disiplinlerin gelişiminde ve gerekse de İslâmcılık haricindeki diğer ideolojilerin gelişiminde de tercümelerin önemli bir rolü olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Ancak bu, bütün bu tercüme ve aktarma faaliyetlerin bütünüyle rast gele bir arayışın ya da kör hayranlığın ürünü bir çaba olduğu anlamına gelmemektedir. Daha ziyade, söz konusu eserleri ya da düşünceleri Türkiye'de tanıtan ve yayan çevreler ya da kişiler; içinde yaşadıkları ülkenin ve toplumun özelliklerini ve sorunlarını, kendi kimliklerini, özelliklerini ve daha da önemlisi, bu ülkeye ve topluma yönelik değerlendirmelerini ve beklentilerini dikkate alan seçmeci bir gayret içerisinde oldular. Elbette tercüme edenlerle tercüme edilen arasındaki etkileşimler ve tercüme edilen eserlerin ve düşüncelerin tercüme edenlerin ve bu eserleri okuyanları zihinlerinde ne tür değişimlere yol açtığı önemlidir ve ayrıca ele alınması gereken bir meseledir.

Burada İslâmcılık düşüncesinin özellikle tercüme eserlerle varlık bulduğu varsayılan belli bir kesimi, daha da açık ifade etmek gerekirse, 'daha *sert* bir İslâm yorumunu tercih eden versiyonu' üzerine yoğunlaşıldı. Ne İslâmcılık akımı yalnızca bu kesimden ibarettir, ne de tercüme ile ilişki içerisinde olanlar yalnızca bu kesimle sınırlıdır. Yazı içerisinde de bu hususa yeri geldiğince değinilmeye çalışıldı.

Bu çerçeveden olmak üzere, elbette konu, İslâmcılık düşüncesinin farklı eğilimlerinin tercüme faaliyetleri ile daha da zenginleştirilebilir. Aynı şekilde İslâm'ın belli bir yorumuna karşıt İslâm yorumlarının ya da İslâmcı çevrelerin Avrupa/Batı eleştirilerinin de yapılan tercümeler üzerinden dile getirilmesi vb. gibi hususlar da konuyu zenginleştirecek bir diğer araştırma konusudur. Yine, Türkiye'deki liberalizm, muhafazakârlık, sosyalizm gibi ideolojilerin veya akademik disiplinlerimizin tercüme ile ilişkilerinin, hem de mukayeseli bir biçimde incelenmesi elzemdir. Bu yöndeki çabaların düşünce hayatımızın yapısını, dinamiklerini ve özelliklerini kavramak açısından son derece önemli sonuçlar ortaya çıkaracağı ise muhakkaktır.

SEYYİD KUTUP TÜRKİYE'DE NASIL ALGILANDI?

HAMZA TÜRKMEN

SEYYİD KUTUP, *Yoldaki İşaretler* kitabında dile getirdiği düşünceleri nedeniyle 29 Ağustos 1966 sabahı idam edildi[1]. Ama taşıdığı misyon, şahadetinden 44-45 yıl sonra Müslüman coğrafyalarda yaşanmakta olan devrim süreçlerinde yol gösterici işaret taşlarından birisi olmaya devam ediyor. Şehit Kutup, 2013 Ocak başında ve 2013 Mart sonunda Türkiyeli Müslümanlar olarak "Ulustan Ümmete" programı çerçevesinde gittiğimiz Tunus'ta da ve Libya'da da karşımıza çıktı.

Ayrıca o idam edilirken, suçlandığı konularla paralelleştiği için onunla birlikte mahkûm edilip tam 9 yıl işkenceli bir hapis hayatı yaşayan bugünkü İhvân-ı Müslimîn'in lideri Muhammed Bedii tutuklandığı Ağustos 2013 tarihine kadar Mısır devrimi sürecinde İhvân-ı Müslimîn'i yönetti. Fas'ta krallık rejimini zorlayan Islah ve Tecdit Hareketi veya Salih diktatörlüğüne karşı Yemen devriminin en önemli taşıyıcısı olan Islah Hareketi, Seyyid Kutup'un gerek toplum ve tarih algısında, gerek dinin algılanış biçiminde nass ve vakıa uyumunu gözeterek oluşturduğu metodolojik/usuli yenilenmesinden etkilenen ve bu birikimi geliştirmeye çalışan oluşumlardır.

Tunuslu, Libyalı Müslüman devrimciler, "Ulustan Ümmete Gezi ve Diyalog Grubu"na Tunus'un, Kayravan'ın, Bingazi'nin, Trablus'un İstanbul'un bir parçası olduğunu hatırlattılar. Bu hatırlatma küresel sorunlar karşısında müşterek sorumluluğumuzu da hatırlatıcı bir uyarıydı. Şu anda Tunus'ta Nahda Halkla İlişkiler Sorumlusu olan Muhammed Akyut, 10 ile 16 yıl hapiste kalan 30 bin Nahda üyesinden birisi. 14 yıl hücrede tutsak kalmış. Bu 30 bin Nahda üyesi mahkûmdan 3 bine yakını kadın mahkûm. Her türlü işkence ve aşağılanmayla muhatap olmuşlar. Ancak Akyut, *"Human Right Watch ve Uluslararası Af Örgütü gibi Batılı insan hakları kuruluşları Tunus hapishanelerini gözlemlemeye geleceklerinin duyumunu aldığımız zaman, Kutub'un Fi Zilali'l Kur'an tefsirini*

1 Seyyid Kutup'un mücadele dolu hayatının az bilinen kimi yönleri ve sağlıklı bir biyografisi için bkz. İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutup*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1992.

temin edebilmek için haftalarca süren açlık grevlerine yattık ve arzu ettiğimizi elde ettik." diyordu.

Libya'da İhvân-ı Müslimîn'in önde gelen âlimlerinden Hasan el-Kıptî, milislerin komutanı Abdulhakim Belhac kökenlerini Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülük ettiği *el-Menâr*'a; Hasan el-Benna, Mevdûdî ve son olarak da Kutup'a bağlıyorlar ve bu ıslah ve inşa çizgisini geliştirmeye çalıştıklarını belirtiyorlardı. Farklı coğrafyalarda karşımıza çıkan bu yaklaşımlar Türkiyeli Müslümanlar olarak Seyyid Kutup'u anlama merakımızı bir kez daha artırdı, artıracaktır.

Şu var ki, XX. ve XXI. yüzyıllarda Kur'an neslini yeniden inşa ve ümmeti ıslah etmek, şüheda neslini oluşturabilmek için vesayetten kurtulma ve itikâdî, siyasî, kültürel, ekonomik vb. her türlü tuğyana ve vesayete set çekme gayretlerinin İslâmcılık tanımına girip girmediği tartışmasının tali olduğu görülmelidir. Tamamen tarihsel bir ifade olan İslâmcılığın bitip bitmediğinin tartışıldığı ortamlarda veya sempozyumlarda; İslâmî bütünlüğün anlaşılması, yaşanması ve yaşatılması azmi ve sorumluluğu örtülmemeli ve ikinci plana itilmemelidir. Seyyid Kutup'un önemi İslâmcı olup olmamasında değil; İslâmî bütünlüğün anlaşılması, yaşanması ve yaşatılması konusunda nasıl bir şahitlik ortaya konulması gerektiği konusundaki kararlılığındadır.

İslâmcılık kavramı tabii ki *"İslâmî hareket", "İslâmlaşma", "öze dönüş"* kavramları veya terkipleri gibi Kur'an'da yer almıyor. Gündemimizde olan İslâmcılık, Kur'an'ın siyasal ve sosyal alanla vazettikleri ile ilgili yorumlarımıza ait bir kullanımdır. Bu ifadenin ne zaman ve kimin tarafından ifade edildiğinden ziyade, "ne'liği" önem ifade etmektedir. Muhafazakâr bir insanın İslâmcılık söylemi bile İslâm şeriatını istemekten bigâne değildir. Bu konuda da dışarıyla ve içeriyle ilgili iki tartışma söz konusudur.

Birinci tartışma, Kur'an'ı sadece bir ahlak ve ibadet kitabına indirgemek veya hükümlerini tasfiye etmek isteyen modernistler ve beşeri ideoloji mensupları ile Kur'an'ın bir dünya görüşü vazettiğine inanan tüm Müslümanlar arasındadır. "İslâmcılık" kavramının doğru bir kullanım olup olmadığının kavramsal tartışması bir yana *"İslâmcılığın kökü dışarıda", "İslâmcılık tükendi", "İslâmcılık dini siyasallaştırıyor"* yaklaşımları önem ifade etmektedir ve bu tartışma kümesi içinde gündeme gelmektedir. İslâm'ın bütünselliğine yönelik yaklaşım tarzı bozuk olduktan sonra bu eleştiri cümleleri içine İslâmcılık yerine İslâmî hareket, tevhidî uyanış, cihad kavramlarını yerleştirmek de mümkündür.

İkincisi tartışma, Kur'an'ın amacını ve vahyin şeriatını anlamak konusunda gelenekçi ve ıslahatçı akım arasındaki metodolojik tartışmadır. Bu tartışmada taklitçiliği ve muhafazakârlığı temsil eden gelenekçi çizgi, genellikle vahyin tanıklığı ve ıslah bilincine karşı olan birinci tartışmanın indirgemeci veya tasfiyeci kolları tarafından ıslah çizgisine karşı desteklenir. İkinci kısımdaki bu tartışmada ıslahatçı akım da kendi içinde kadim bir ikilem yaşar: Rivayetçiler ve dirayetçiler.

Seyyid Kutup ve Eserlerinin Türkiye'ye İntikal Süreci

Türkiye'de çoğu zaman "Türkiye'nin gündemi" ile "Türkiyeli Müslümanların gündemi" aynı şey değildir. Seyyid Kutup'un ilkin, Türkçede Türkiyeli Müslümanlara katkı sağlamak için değil, Türkiye'nin gündemi veya iç dengeleri için gündeme getirildiğiyle ilgili birtakım bilgilere sahibiz.

Kutup ilkin, 1961 Anayasası'nın sağladığı düşünce özgürlüğü ortamından yararlanan Kemalist sol ve sosyalist hareketlere cevap verebilmek amacıyla dönemin siyasileri tarafından araçsallaştırılmak istenen bir isim olur. Hilâl Yayınları daha sonra da Fikir Yayınları yöneticisi olan rahmetli Nihat Armağan'ın 1960'lı yıllarda Bab-ı Âli'deki işleyişin tanıklarından bizzat bizlere aktardıklarından ve 1960'larda *Hilâl* dergisinin yöneticiliğini yapan İsmail Kazdal'ın *Serancam* adlı hatıratından öğrendiğimize göre o zamanki MİT yöneticisi Doğu bey, Seyyid Kutup'un yazdığı *İslâm'da Sosyal Adalet* kitabının malumatını edinir.[2] Kutup, bu kitabını ABD gezisi sonrasında kapitalist yapının işleyişine bir tepki olarak yazmıştır.[3] Bu kitap Doğu beyin teşvikiyle Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Yaşar Tunagür'e çevirttirilir. Çevirisi yapılan bu kitap daha sonra da sosyalizmin sosyal adaletsizlik eleştirisi yerine ikame edilmek üzere M. İhsan Babalı'nın Türkçü çizgideki Cağaloğlu Yayınevi'ne 1964 tarihinde 2 cilt olarak bastırılır. Ayrıca zaman içinde bu kitaptan çeşitli bölümler değişik süreli yayınlarda neşredilir. Sözgelimi 1966 yılında Konya'da neşredilen *İslâm'ın İlk Emri: Oku* mecmuasında Kutup'un bu eserinden bir bölüm neşredilir.

Ancak, Seyyid Kutup'un Müslümanlar eliyle Türkiyeli Müslümanların gündemine girmesi, ancak 1964 senesinde Hilâl Yayınları arasından çıkan *Din Dediğin Budur* kitabının çevirisi ile gerçekleşir. Gerek bu iki kitaptan, gerek Hilâl Yayınları ve dergisinin sahibi Salih Özcan'ın ticari işleri yanında Mısır, Pakistan, Suudi Arabistan, Irak gibi "Halkı Müslüman Olan Ülkeler"deki önemli Müslü-

2 İsmail Kazdal, *Serencam: Zamanıma Şahitliğim,* Pınar Yayınları, İstanbul, 2004, s. 271-272. Abdullah Şanlıdağ, bu mevzuda Mekki Yassıkaya aracılığıyla İsmail Kazdal'dan şunları nakleder: " Bana emanet ettiğin soru ile dolaşıp durdum. Nihayet bugün İsmail Kazdal ağabeyle görüşme imkânını bulabildim. Senin sorunu aynen sordum. Kazdal ağabey şunları söyledi: "Seyyid Kutub'un eserinin Türkçeye tercüme edilmesinde MİT'in elinin olduğu maalesef doğrudur. "Daha o günlerde ben merhumun bütün kitaplarını tercüme ettirmeye başladım. O günlere göre zehir zemberek İslami düşüncelerdi bunlar. Her gün ne zaman derdest edileceğimizi beklemeye başlamıştık. Hiçbir şey olmadı. *Hila*l dergisindeki yazılarımda da öyle. Zaman geçince bir araştırıp öğrendik ki işin içinde devlet var. O dönem yükselişte olan Marksizm'e karşı İslam'ın eşitlikçi, adaletçi iktisadi kurallarını Seyyid Kutup üzerinden yönlendirme gayretleri varmış. Doğrudur ki, üstadın ilk tercüme eseri İslâ*m'da Sosyal Adalet* ismiyle neşredilmiştir. Kitabı da o dönemin Maarif Küt. Müdürü olan İhsan Babalı'dır. Tercümeyi de sonradan MİT ajanı olabileceği şaibeleri olan Yaşar Tunagür yapmıştır. Hâlbuki kitabın orijinal ismi; 'Ekonomik eşitlik' şeklindedir ama o günlerin Marksist söylemine karşılık gelmesi için "İslâ*m'da Sosyal Adalet"* ismiyle yayınlanması uygun görülmüştür." Abdullah Şanlıdağ, "İslâm'da Sosyal Adalet", *Akit .* 26 Mayıs 2013

3 *İslâm'da Sosyal Adalet* kitabının Seyyid Kutup fikriyatı içindeki yeri için bakınız. Roxanne L. Euben, A*ynadaki Düşman*, Çeviren: Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 99.

man kanaat önderleriyle Türkiyeli Müslümanlar arasında sağladığı temaslar[4] ve bu tarzda gelişen ilişkiler sonucu elde edilen malumat birikimiyle Türkiye'de Kutup'la ilgili ilk telif yazıyı İsmail Kazdal yazar. Şubat 1965 tarihinde *Hilâl*'de yayınlanan Kazdal'ın yazı başlığı, *"Hakiki Müslüman: Seyyid Kutub"*dur.

Daha sonra *Hilâl* dergisinde o zamanki Türkiye Müslümanlarına ufuk açmaya, onları durum muhasebesine sevk etmeye yönelik Kutup'tan ufak ufak aktarımlar yapılmaya başlanmıştı. Mesela bu aktarımlarla ilgili içinde yaşadığımız ulus toplumun analizini de ifade eden şöyle bir örnek verebiliriz: *"İslâm şeriatı ve onun kanunu olmadıkça, kendilerine 'Müslüman' ismi veren insanları cemeden cemiyet, İslâmî bir cemiyet değildir. Hatta namaz da kılsa, oruç da tutsa, hacca da gitse! Allah'ın ve Resulullah'ın (s) takriri dışında giden, kendi kendine İslâm adını takan ve ona da mesela 'İlerici İslâm' diyen cemiyet, İslâmî cemiyet değildir..."* (*Hilâl*, Sayı: 64, 1966)

Ve *Hilâl* dergisi onun Mısır Firavunu tarafından idam edildiği haberini Eylül 1966 tarihli derginin kapağından verdi. Kutup, Kur'an bütünlüğü içinde *Yoldaki İşaretler* kitabı ile ulaştığı tespitlerinden vazgeçip Mısır'ın ulusalcı ve işbirlikçi diktatörü Cemal Abdunnasır'dan özür dilemediği için iki arkadaşıyla birlikte 29 Ağustos 1966 günü idam edilmiştir. Kutup da sadece inandıklarını söyledikleri ve Allah'ın ayetlerini örtmediği için idam edilen doğruların kervanına katılmıştır.

Bu elem ve duygu yüklü olay karşısında Türkiyeli Müslümanlar idam haberinden hemen sonra 1966 Eylül'ü içinde Cağaloğlu'ndaki MTTB salonunda "Seyyid Kutub'u Anma Toplantısı" tertiplerler. Toplantının konuşmacıları Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek'tir.

Sezai Karakoç, *"Şehit Seyyid Kutub'un bize bıraktığı miras, zaferdir"* cümlesiyle bitirdiği konuşmasına şu ifadeleriyle başlamıştır:

> "Seyyid Kutub'un Mısır'da asılması göstermiştir ki, İslâm, tam anlamıyla, çağın içindedir, çağın aksiyonunun ortasındadır. Ça*ğın trajiğini de, muştusunu da, nurunu da o yüklenmiştir. Çağdışı olmuş hiçbir inanç ve dünya görüşünün adamı asılmaz. Asılan bir adamın ülküsü, asıldığı ülke için bir fantazya değil, tersine, statükocuların,* yöneticilerin, bir anda toplumu zabtedeceği korkusuyla geceleri kâbus üstüne kâbus geçirdikleri, gündüzleri çılgınlık nöbetleri içinde ne yapacaklarını bilemedikleri, düşünce planından taşarak hayat haline gelmeğe başlamış, ülkenin geleceği için kaçınılmaz bir ölçüde söz sahibi olmuş bir ülküdür...
>
> *İslâm düşüncesi ve ülküsü artık ayağa kalk*mış ve büyük bağımsızlık savaşını açmıştır. Elbet şehit verilecektir. Ama her şehide kar*şılık İslâm saflarına bir melek ordusu katıla*caktır. Her şehidin yere düşmesi ortalığı bir şimşek gibi aydınlatacak ve o şimşeğin şiddetinden düşmanın bir ordusu kahrolacaktır. Bir Seyyid Kutub asılırsa, doğacak bin çocuğa Seyyid Kutub ismi verilecektir. 'Seyyid Kutub'u astık ve kurtulduk' sananlar bilsinler ve bilmeliler ki, en kısa zamanda bin Seyyid

4 Bu konudaki aktarımlar için bakınız. Ahmed Özer, *Bediüzzaman'ın Hariciye Vekili Seyyid Salih Özcan*, Işık Yayınları, İstanbul, 2012.

> Kutub'la karşılaşacaklardır. Bin Seyyid ve bin Kutub'la karşılaşacaklardır. Çünkü 'Şehitler, diridirler.' Şehit, toprağa düşmüş öyle bir tohumdur ki, verdiği başakta bin mümin kalbi çarpar..." (*Tohum*, Ekim 1966)[5]

Necip Fazıl ise yaptığı konuşmada Kutup'u kendisinden *"daha müteşebbis ve aksiyoner"* ve *"tam ayar dava adamı"* olarak takdim etmiştir. Konuşmasındaki vurgularından bazıları şunlardır:

> "Fikirlerimizi yakından takip edenler bilir ki, bugün bütün İslâm ülkeleri, nazarımızda, kaidesi, yani halkı mümin; zirvesi, yani hükümeti de münkir birer ehram manzarası arz eder.
>
> *İşte, İslâm ideolocyasının asrımızda en saf ve cevherli müdafaalarından biri olan Seyyid Kutub'un kızıl kanını kadehindeki her türlü k*ızıl şaraba katıp içen bu yirminci asır firavunu, bahsettiğimiz ehramın en tepesindeki küfür taşıdır...
>
> Hasan Benna'dan sonra 'Müslüman Kardeşler' derneğinin kafası, Nasır'ın kuvvetleninceye kadar iltifat ve himayesine mazhar, 'Dava' adlı günlük gazetesinin güdücüsü, 33 cilt Kur'an tefsirinin müellifi ve daha nice eserin muharriri Seyyid Kutub, olanca ruh ve kafa, ahlak ve seciye tavrını, yalnız tek cümlede hülasa eder. Kendisinden zindandan çıkarılması için alenen tarziye vermesini, af dilemesini isteyen Nasır'a şu cevabı takdim eder:
>
> 'Bir mümin, bir münafıktan af dilemez!'... ... Seyyid Kutub, kız ve erkek kardeşiyle de aynı yola düşmüş, mücadeleci bir ailenin timsalidir... Keşke, İslâm ülkelerinde Kutub ailesine benzeyen, hiç olmazsa kilometre sırıkları kadar seyrek familyalar bulunsaydı. Evet; böyle olsaydı mesele kalmazdı." (*Tohum*, Ekim 1966)

Bu *"tam ayar dava adamı"*, İslâmî mücadelede Kur'anî ilkelerle yol gösterici tespitlerini içeren *Yoldaki İşaretler* kitabı nedeniyle idam edilmişti. İşte Seyyid Kutup'u idama götüren ve içinde önemli metodik ve stratejik tespitler barındıran kitabı *Yoldaki İşaretler* Hilâl Yayınları tarafından 1966 yılının son ayında yayınlanmıştı.[6] Ne var ki, kitabın içerdiği fikirler nedeniyle TCK 163. madde gerekçe gösterilerek kitap toplatılmış, yayıncısı ve çevirmeni cezalandırılmıştı.

1968 yılında Hikmet Neşriyat'ın kurulmasıyla beraber Kutup'un tefsiri *Fi Zilali'l Kur'an* fasikül fasikül yayınlanmaya başlanmıştı. Bu tefsirinin Türkiye'de tanınması ve tanıtılmasına en fazla hizmeti geçen kişilerden birisi de o dönemde TC Devlet Demiryollarında kondüktör olan Kemal Kelleci olmuştur. Adeta Türkiye'de tren yolunun uğradığı hangi demiryolu istasyonu var ise oraya gidip camilerde ve kahvelerde *Fi Zilali' l Kur'an*'ı tanıtmış ve abone bulmuştur.

Seyyid Kutup'la Yolların Ayrılışı

Yoldaki İşaretler'in Aralık 1966'da, *Fi Zilali'l Kur'an*'ın da 1968'den itibaren yayınlamaya başlanmasıyla Kutup'un tefsir ve yorumları üzerinde tartışmalar

5 Karakoç'un bu konuşması aynı zamanda Eylül 1966 tarihli *Diriliş* dergisinde de yayımlanmıştır.

6 Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çeviren: Abdülkadir Şener, Hilâl Yayınları, İstanbul, 1966.

yaygınlaştı veya yaygınlaştırıldı. Sonra Necip Fazıl Kısakürek *Büyük Doğu* dergisinin 1971 tarihli 16. sayısında, Seyyid Kutup'un İslâm ümmetinin ilk sapma nedenlerini irdelerken sahabeye hamledilen bazı rivayetleri ve Hz. Osman'ın imamet yıllarında yaptığı yanlışları değerlendirip kritiğe tabi tutmasına tahammül edemediğini ortaya koydu. Zanni olan tarihi rivayetleri nass kabul eden sığ bir taklitçi tutumla Seyyid Kutup'u, delilsiz ve mesnetsiz bir asabiye içinde suçladı ve dalâletle itham etti.

Türkiye'nin menfaatleri açısından değerlendirilmeye çalışılan Kutup'un Kur'an merkezli gerçek düşünceleri kavrandıkça eleştiri bombardımanı arttı. Seyyid Kutup 1960'lı yılların sonuna doğru Türkiye'de iki cepheden eleştiriye maruz kaldı:

Birinci cephe: Kutup, usulu'd-din konusunda yenilenme, yorumlarımızda vahyi delillere dayanma, içtihatlarımızı değişen şartlar karşısında yenileme çağrısında bulunuyordu. Bu çağrıya gelenekçi-mezhepçi camialar reformistlik, vehhabilik, mezhepsizlik karalamalarıyla cevap verdiler.

İkinci cephe: Kutup, ulus toplum ve devlet yapısını "cahilîye" tanımıyla değerlendirmekte, bağımsız bir İslâmî kimlik ve ümmet olma çağrısında bulunmaktaydı. Bu çağrı sistemi oldukça rahatsız etti ve resmi ideoloji bağlıları ona "kökü dışarıda" yaftasını yapıştırdılar ve onun söylemine karşı "milli dindarlık" reflekslerini harekete geçirmeye çalıştılar.

Ne yazık ki bu çevreler 1974 yılında da devrin İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Müdürü Ahmet Davudoğlu'na, Muhammed Abduh, Ebu'l Âla Mevdudi ve Seyyid Kutup gibi ıslah çabalarında ve İslâmî mücadelede öncü olan şahsiyetleri karalayıcı *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* adlı bir kitap yazdırdılar.[7] Maalesef bu kitapta, Kemalizm'e ve Frenkleşmeye karşı *"şeriat"* aşkı ile karşı koymaya çalışan Necip Fazıl'dan bir önsöz kaleme alması istendi. Bu önsözde Kısakürek, söz konusu ıslah önderlerini mesajlarını etüt etme imkânı bulmadan vakıasız eleştiri yanlışına düştü. [8]

7 Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri,* Bedir Yayınevi, İstanbul, 1997. Davudoğlu hakkında bazı bilgiler için bakınız. Hayreddin Karaman, *Bir Varmış, Bir Yokmuş Hayatım ve Hatıralar, İz Yayıncılık, İstanbul,1998.* Ramazan Yıldırım, *Medreseden Üniversiteye Ali Özek*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2012,

8 Necip Fazıl bu alışkanlığını 12 Eylül 1980 günü matbaada basılmakta olan *Rapor* dergisinin 12. sayısının kapağında da tekerrür ettirdi. *Rapor*'un baskısını durdurarak 12 Eylül günü kapağa iri harflerle şu ilaveyi yaptı:

"Tam da 'Rapor 12'nin hazırlanıp mücellide verildiği ve yalnız kapağının basılmak üzere bulunduğu anda olanlar oldu ve ordu idareye el koydu.

'Rapor 10 ve 12'yi okuyanlar, biricik dilek ve çareyi bu el atışta gösterdiğimizi ve onu adeta teşvik ettiğimizi bilirler.

Kapak baskısını durdurduğumuz ve bu yazıyı kaleme aldığımız demde (12 Eylül saat 11) henüz hareketin renk ve çizgileri tam bir açıklığa kavuşmamış bulunuyor. Fakat komünistlere ve anarşistlere şiddetle zıt ve mübarek İslâm aksiyonu bozucu ve böyle bir tepkiyi davet edici yobazlara da aykırı bir davranış tarzında olduğumuz muhakkak...

Seyyid Kutup ve benzerlerine yönelen bu tarz eleştiriler, Kur'anî ıslah çizgisinde taklitçiliğe ve istibdat rejimine karşı olan Cemaleddin Afgani hakkında Osmanlı Şeyhülislâmı Hasan Fehmi Efendi'nin sipariş aldığı karalama kampanyasına benzemektedir.

Türkiyeli Müslümanlara Katkısı ve Anlaşılmayan Yanı

Seyyid Kutup'un 1970'lerde yoğun bir biçimde okunan *Fi Zilali'l Kur'an* ve *Yoldaki İşaretler* kitabının Türkiyeli Müslümanlara kazandırdığı en önemli değerleri üç maddede özetleyebiliriz:

1. Tevhid anlayışının hayatın bütün alanlarını kapsadığını örnekleriyle göstermiştir. Kur'an'ın hayat ve hayat sonrası için itikâdî, siyasî, ibadî, ekonomik, kültürel, sosyal alanlarla ilgili bütünsel ve ilahi-evrensel mesajlar sunduğunu yine örnekleriyle göstermeye çalışmıştır.

2. Kur'ani kavramların özgünlüğünün önemine -ve *"millet"* kavramı gibi *"insanların dini"* ve *"şeriat"* anlamına geldiği halde özünden saptırılıp *"nation/ulus"* yerine kullanılarak manasının tahrif edilmesi gibi, tüm kirletilmiş kavramlarımızın yeniden kazanılmasına ve bu konuda zihinlerin ıslahına dikkat çekmiştir.

3. Özellikle de idam edilmesine neden olan *Yoldaki İşaretler* kitabında çözülmekte olan ve Kur'an'ın mesajını ihmal eden ümmeti yeniden yapılandırmayı stratejik hedef olarak göstermiştir. Ümmeti ihya ve inşa etmek için ilkesel olarak Kur'an'ın bütünlüğünü gözetmiş, ama sünnetullah açısından merhaleyi de esas almış, *"Yeniden Kur'an Neslinin İnşası"* hedefini bir ıslah projesi olarak ortaya öncelikli olarak koymaya çalışmıştır.[9]

Ama onun en çok sevilen boyutu, tahkiki, araştırmayı, talimi ve şahitliği öneren yaklaşımları değil; Necip Fazıl'ın da hamasi olarak belirttiği gibi Mısır Firavunu karşısında af dilemeyen, dik duruş gösteren aksiyoner veya akıncı yanı olmuştur. Ona duyulan ilginin dozajı bilgi ve talimden çok, duygu ve duyarlılık alanıyla sınırlı kalmıştır. O nedenledir ki, Müslüman coğrafyalardaki son devrimler ve değişim süreçlerindeki Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Hasan El-Benna, Mevdudi, gibi ıslah önderlerinin rolünün ne olup olmadığı merakı, bizi Seyyid Kutup'u

Din bayrağını açarak dini uçuruma sürenler başlarına toprak saçsın!..
Meclisleri fesat ve cerahat çanağına çevirenler de kafalarını taharet çukurlarına gömsün!..
Bu hareket olmasaydı devlet olmayacak, millet yerinde kalmayacaktı.
Allah hayırlı eylesin!.. Necip Fazıl" Daha sonraki neşriyatında da hedef olarak Necmettin Erbakan'ı gösterir. 3 Temmuz 2013 Mısır Askeri Darbesi'ni açıklayan heyette bulunan Ezher Şeyhi ve Suudi Arabistan'a yakın en-Nur Partisi Başkanı bu tür basiretsizlik ve sığınmacılık zaaflarını aşamayan yanlışlara son örneklerdir.

9 Kutup, Kur'an merkezli bir din anlayışını öncelemekte ve Kur'an merkezli bir yeniden inşa sürecini önermektedir. Onun bu konudaki gayretleri 2000'li yıllarda sempozyum, dergi özel sayıları vb. faaliyetlerle daha çok gündeme getirilmiştir. Bu minvalde yapılan sempozyumlardan biri *Kur'an Neslini İnşa Sorumluluğu* adıyla neşredilmiştir. Özgür-Der Yayınları, İstanbul, 2006.

kimliksel gelişim evreleri, dini anlama usulünde vardığı sonuçlar ve ortaya koyduğu toplumsal ıslah projesinin ne olup olmadığını yeniden kavramamıza vesile olmalıdır. Ancak bir insanın yetkinliğini ve zaaflarını, onu kendi tarihi şartlarını da gözeterek böyle bir bütünlük içinde kavramaya çalışırsak tartışmanın bir anlamı olabilir.

Bu arada onun *"cahilîye"* tanımı bütün boyutlarıyla dikkate alınamadığından çok iyi bir şekilde kavranamadı.[10] 1921'de William Churchill başkanlığında yapılan ve coğrafyamızın ulusal sınırlara bölündüğü Kahire Konferansı, aslında sömürgecilerin istilacılığı kadar, Enfal Sûresi'nde belirtildiği gibi (8/53) bizim de ümmetçe *"nimet"*i kaybetmemizin veya nimetten uzaklaşmamızın sonucuydu. Kahire Konferansı'nda Tunus, Libya, Ürdün, Suudi Arabistan, Suriye, Irak, Türkiye gibi tamamen Batılıların koyduğu adlarla yeni ulus devletler ve bağlı olarak ulus toplumlar oluşturulmuştu. İster totaliter ister demokratik yöntemlerle yönetilsin, bu yeni oluşturulan ulus toplumların hiç biri vahyi esasa göre değil, sanal ulusal kutsallara ve üretilen ulusçuluk asabiyelerine göre şekillendirildiler. İşte Kutup'un "cahilîye" dediği bu sanal kutsallar üzerine kurulmuş olan ulus/"-milli" toplumlardı.

Yani hem ümmete yeni dayatılan seküler temelli ulus toplumlar cahilîyeyi ifade ediyordu. Üstelik ulus'a da yukarıda işaret edildiği gibi *"millet"* denilemezdi, bu konuda millet ifadesi büyük bir aldatmacayı oluşturuyordu. Hem de bizi emperyalizme yenik düşürten itikadımıza ve kültürümüze bulaşan batini veya modernist yaklaşımlar yani iç hastalıklarımız cahilîyye idi... Yani bilinç ve sosyal yapı olarak cahilî toplumlara düşmüş ve ulus devletlere ayrılmıştık...

Bu tanımlamalar aynı zamanda bir durum tespitiydi de... Yoksa cahilîyye tanımı bir tekfir konusu değildi. Hatta cahilî toplumla kimliksel/fikri ayrışmayı öneren Kutup, fiziki ayrışmadan önce cahilî toplum içindeki Müslümanlarla irtibatımızı devam ettirmek için *"köprüler"*den bahsediyordu...

Fakat işkence altındaki İhvân-ı Müslîmîn üyelerinden bazıları, *"Müslümana işkence yapan Müslüman olamaz"* infiali içinde genellemeler yaparak, Seyyid Kutup'un *"cahilî toplum"* tanımını, vahiyle uyarıp-ıslah edilecek bir muhatap değil de, tekfir edilecek bir toplumsal muhatap olarak görmeye başladılar. *Tertil fıkhı*na göre hikmetle değil, duygusal ve taklidi ölçülere göre cihad anlayışlarını sadece kıtal veya tekfir safhasına indirgediler. Bunlar Et-Tekfir ve'l-Hicre, El-Cemaatu'l İslâmîyye, İslâmî Cihad, bazı Selefî cemaatlerdi.[11] Bu akımların söylemleri el altı neşriyatlarıyla ve yanlış tecrübe aktarımlarıyla Türkiye'ye geldiğinde Seyyid Kutup'u seven "acilci" eğilimler ve sünnetullahı gözetmeyen, İslâmî mücadele-

10 T. Abdülkadir Hamid, *Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi,* Çeviren: Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, 2001. Ramazan Altıntaş, "Seyyid Kutub'un Câhiliye Anlayışı, *Marife*, sayı: 3, 2009, s. 75-84.

11 Ayrıntılı bilgi için bkz. Salih El-Verdani, *Mısır'da İslami Akımlar*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2011.

de merhale anlayışını atlayan ve hemen devrime ve devlete yönelen açılımlar Türkiye'de yaygınlaşmaya başladı. Daha sonra da bu acilci veya hayalci-hamasi samimiyetin düş kırıklıklarıyla muhatap olduk.

Seyyid Kutup'un mesajını ve önerdiği süreci doğru okuyamayan veya "milliyetçi", liberal, tarihselci veya ilerlemeci tarih algısıyla eleştiri sunan yerli ve yabancı akademisyenler ve yazarlar da Türkiye'de Seyyid Kutup'un ve mesajının yanlış anlaşılmasına katkıda bulundular.

Resmi ideolojiyi veya bin yıllık milli dindarlığı savunan akademisyenler Seyyid Kutup için en fazla kökü dışarıda söylemini yaygınlaştırdılar. Oysa *"kök"* meselesi kişinin hayat algısıyla yakından alakalıydı. Derdimiz, zaman ve mekâna göre değişen içtihatları genel geçer kılmak meselesi değildi. Ontolojik ve epistemolojik hakikati aramanın, Allah'ı ve vahyi mesajı gereğince kavramanın içeriliği dışarılığı olamazdı. Derdimiz itikâdî, düşünsel ve ameli planda vahiyden ve fıtrattan uzaklaşmış anlayış ve davranışları öncelikle muhkem ve delaleti açık ayetler ve aslı Kur'an'da olan Resulün mütevatir sünneti temel ölçü edinecek olan ıslah çabalarıydı; muslihun'dan olabilmemizdi ve Kur'an ümmetini çağdaş kalıpları aşan bir özgünlükle yeniden inşa hedefiydi...

Hasan Hanefi ve Nebil Abdülfettah gibi akademisyenler onun düşünsel gelişiminin safhalarına pek ışık tutmadılar. Yvonne Yazbeck Haddad, Olivier Caré, M. Ahmed Halefullah, Emanuel Sivan, William Shepard gibi müellifler Kutup'un düşüncesinin ayırt edici yanının İbni Teymiyye, Muhammed Esed, Ebu'l Âla Mevdudi'nin düşüncelerinin taşıyıcısıdır diye küçümsediler.[12]

İbrahim Muhammed Abu Rabi ise Kutup'un düşüncelerinde dış etkilerin inkâr edilemeyeceğini ama bunların ikincil olduğunu, asıl olarak onun düşüncelerinin Mısır'ın tarihî şartlarıyla irtibatlı olduğunu işledi.[13]

Genç müsteşriklerden Roxanne L. Euben'in *Aynadaki Düşman* kitabı daha nesnel tespitlerde bulunuyordu. Euben, *"Kutup'un projesinin; Nasır'ın Mısır'ının yerel bir eleştirisiyle veya Ortadoğu politikası ve kültürüyle sınırlı olmadığı"*nı belirtiyordu. Euben, Kutup'un ekonomik, kültürel ve tarihi koşulları içeren bir bağlamdan ötede; moderniteyi ve onu tanımlayan süreçleri kapsadığını belirtiyordu.[14]

Seyyid Kutup bir ıslah önderiydi. Ne gelenekçi ne de modernistti. Aynı son dönem ıslah önderlerinden Şâh Veliyullah Dihlevî, Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Mevdudi gibi o da tüm demagojilere ve tahrifatlara rağmen ya da kendi neden olduğu yanlışlarına rağmen ne modernistti ne gelenekçi idi.

12 John Esposito, *Güçlenen İslam'ın Yankıları,* Çeviri: Erol Çatalbaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989.

13 İbrahim Muhammed Abu Rabi, *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, Çeviren: M.Ali Demirci, Yöneliş Yayınları, İstanbul,2001.

14 Roxanne L. Euben, *Aynadaki Düşman*, Çeviri: Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

Aşmak İçin Anlamak Şart

Acilci İslâmî mücadele anlayışını yaşatanların çoğunluğu 28 Şubat 1997 darbe süreciyle birlikte öncelikli hedeflerini iyice yitirdiler, yanlış anladıkları Seyyid Kutup'tan da arınmaya çalıştılar.[15] Ve 28 Şubat'ta üretilen çözülmüş eleştiri dili sık sık *"Eski İslâmcılığı, Mevdudileri, Seyyid Kutupları aştık, sen hâlâ orda mısın?"* ifadeleriyle karşımıza çıktı. Özeleştirisini yapamayan ve *tertil fıkhı*yla yenilenemeyen İslâmcılığın bu acilci tutumu tıkanırken veya dağılırken, bu sefer de *"Yeni İslâmcılık"* keşfedilmeye başlandı. Radikal bir duyarlılık da taşısa İslâmî aidiyetlerinin Kur'an'la sağlamasını yapma yeterliliğine ulaşamayanlar, eksikliklerini liberalizme, demokratlığa ve tarihselciliğe tutunarak aşabileceklerini zannettiler. Eceli gelmiş solcu şablonları bile *"Müslüman sol"* jargonuyla mahallemizde pazarlamayı deneyen maalesef ki "Eski İslâmcı"lar oldu.

Eski İslâmcılığı aştıklarını söyleyenler keşke Seyyid Kutupları, Mevdudileri aşabilselerdi. Aşmak için önce anlamak gerekir. Seyyid Kutup hâlâ Türkiye'de yaşadığı kimliksel ve metodik safhaları açısından, tartışılmış ve yeterince anlaşılabilmiş değildir. Ama onu anlayanlar Tunus'ta, Mısır'da, Libya'da, Fas'ta, Yemen'de, Suriye'de diktatörlere ve sömürüye karşı yürütülen devrimler sürecinin en önemli aktörleridir.

Seyyid Kutup bizim için kutsanan veya düşünceleri temel ölçü olan bir kişi değil; Türkiye'deki tevhidi uyanış sürecinde sağcı, milliyetçi, devletçi, Türkçü muhafazakârlığımızdan veya dindarlığımızdan arınmamızda önemli katkılarda bulunmuş ve ıslah mücadelesinde zamanın şartları içinde sağladığı katkılarla geleceğimize köprü olmuş bir kul'dur.

Gelenekçi İslâm algısının ataleti ve zaafları, modernist İslâm algısının savrulmaları ve zaafları karşısında, ıslah çizgisi fıtratla-vahiyle yeniden buluşmayı ve hayatı vahyi eksende yeniden sahih ölçülerle kurmayı ifade ediyor. Islah ve inşa sorumluluğu, küresel ölçekte model olacak şura yönetimiyle ilgili, tahsiniyyat anlayışımızı yani medeniyetimizi safha safha modelleştirmemizle ilgili bir geleceğin bakış açısını ifade ediyor.

Islah çizgisi Resulullah'tan (s) bu yana gelen tarih sahnesinde İslâm'ın yaşayan gücünü ifade ediyor. Seyyid Kutup'u bu zincirin XX. yüzyıldaki en önemli halkalarından biri olarak algılamak gerekir.

Zaten bu tespiti algılamamız için çok da enerji sarf etmemize gerek yoktur. Kutup ve Kutup gibilerinin vahyî ölçülerle, geçmişle geleceğin bağını kurduğu ıslah, ihya ve diriliş çizgisi bugün Müslüman coğrafyalarda İslâm'ın yankılanan gücü oluyor.

Ona rahmet ve aziz hatıratına selam olsun!

15 Rıdvan Kaya, "Seyyid Kutup: Öncü ve Mirası", *Haksöz,* 1997, sayı: 77.

MEVDÛDÎ İSLÂMCILIĞININ TÜRKİYE'YE GİRİŞ BİÇİMİ VE TÜRKİYE İSLÂMCILIĞINA ETKİSİ

ABDULHAMİT BİRIŞIK

Giriş

GENELLİKLE İSLÂM'IN siyasî, içtimâî, ferdî, sınâî, askerî hasılı tüm alanlarda topyekün hâkim olması ideolojisi için çaba sarfetmeyi ifade eden "İslâmcılık" bu içerigi ile yeni bir kavramdır. Aslında bu geniş çerçeve İslâm'ın amaçladığı bir çerçevedir ve müslümanlar İslâm'ı bu çerçevede hayata hakim kılmak için çaba sarfetmesi gereken fertlerdir. Ne var ki tarihte buna yalın haliyle "İslâm", bunu gerçekleştirme ülküsü taşıyan kimselere ise "müslüman" veya "mümin" denmiştir. Özellikle Batı'nın İslâm dünyası üzerinde belirleyici hatta hakim olduğu 19. yüzyıldan sonra eski müreffeh ve başınabuyruk konumunu kazanmaya çalışan ve Batı'nın hegomanyasından kurtulmak isteyen müslüman entellektüeller için bizzat Batılılar tarafından verilen "Islâmist" tanımlaması zamanla yaygınlaşmaya başlamış ve siyasal İslâm ülküsüne sahip kişi ve gruplara mal edilmiştir. Bunu şöyle ifade etmek de mümkündür: Son iki asır içinde tek bir İslâm tanımlaması yerine birbirine çok zıt olmayan ama bazı açılardan değişiklik gösteren onlarca tanımlamanın ortaya çıkması ile İslâm'ı hayata hakim kılmaya çalışan ve bunun için siyasi bir reçete sunan kimselere "İslâmcı" denmeye başlanmıştır. Aslında bu zahiren bir ayrışma ve ayrıştırmadır. Hatta geçmiş ile kurulu olan geleneksel bağı koparma çabasıdır. Hakkında "İslâmcı" denilen kimselerden bazıları bu tamımlamayı kabul etmezler ya da bu tanımlama onları tanımlamak için yeterli gelmez. Sultan II. Abdulhamid tarafından başlatılan "Panislâmizm" bazı yönlerden İslâmcılık ile müştereklik arz etse de aynısı değildir. Hatta "Panislâmizm ile İslâmcılığın farklılıkları benzerliklerinden fazladır" bile denilebilir.

Ebü'l-A'lâ Mevdûdî "Hint alt kıtasında, İslâm'ı hayatın bütün alanlarında hakim kılma projesi" denildiğinde akla gelen ilk şahsiyet olsa da onun için modern dönemin ürünü olan "İslâmcı" tanımlamasının yeterli olmayacağını söylememiz gerekir. 1857 tarihinden sonra Büyük Britanya Krallığı'nın bir vilayeti veya eya-

leti şeklinde yönetilen Hint devleti içerisinde dünyaya gelen ve ömrünün yarıdan fazla kısmını bu devletin egemenliği altında geçiren Mevdûdî, Batı dünyası tarafından bir siyasal İslâmcı olarak tanımlanmış İslâm dünyasında da çoğunlukla bu şekilde tanıtılmıştır. Aşağıda öncelikle onun nasıl bir müslüman olduğu ve ona İslâmcı denilecekse bunun çerçevesinin ne olacağı konularında bilgi verilecek sonra da onun İslâm'ın muhtelif konularındaki görüşlerinin Türkiye'ye nasıl girdiği, Türkiye'de nasıl yankı bulduğu ve etkilerinin neler olduğunu hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Bu alanlara dair daha önce bazı çalışmalarımız olduğu için konuyu asli kaynaklara dayalı olarak sunacak olmamıza rağmen akıcılığı bozmamak için bunlardan anılması çok elzem olmayan bir kısmına doğrudan işaret etmeyeceğiz.

A. Mevdûdî İslâmcılığının Mâhiyeti ve Yansımaları

Mevdûdî'yi doğru tanıyabilmek için öncelikle yaşadığı toplumu ve dönemi bilmek ve Hint alt kıtasında yapılmak istenenler ile ilgili bilgi sahibi olmak gerekir. Bu bize hem onu doğru tanıma yönünde yardımcı olacak hem de yapmaya çalıştığı ve başardığı şeylerin içinde bulunduğu toplum ve dünya açısından ne ifade ettiğini gösterecektir.

1. Mevdûdî'yi "İslâmcı" Bir Alim Yapan Tarihsel Şartlar

Mevdûdî 25 Eylül 1903 tarihinde Haydarabad (Dekken) şehrinin Evrengabad kasabasında dünyaya geldi. Hüseynî Seyyid[1] olan ecdadı IX. (XV.) yüzyılda Afganistan'ın Herât bölgesinden gelip Hindistan'a yerleşmişti. Büyük dedesi Kutbuddin Mevdûdî Çiştî, Hint alt kıtasındaki en etkin tarikat olan Çiştiyye'nin meşhur şeyhlerindendi. Ona, büyük dedelerinden Ebü'l-A'lâ'ya (ö. 935/1529) nisbetle Ebü'l-A'lâ ismi verildi. Annesi Rukiye Begum, Âlemgîr Evrengzîb zamanında Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Türk asıllı bir ailenin kızı olup babası Kurban Ali Beg'dir.

Mevdûdî'nin doğduğu yer Haydarabad Nizamlığı adıyla kendi içerisinde otonom bir yapıya sahip olsa da İngiliz yönetimindeki büyük Hindistan devletinin bir parçası idi. Doğduğu yıllarda ülkenin tamamına hâkim olan ve hükümranlığını bütün yönleriyle icra eden İngilizler alt kıtada yeni bir oluşum peşinde idiler. Bu oluşumun temelinde 1857 yılında idârî ve siyâsî hâkimiyetlerini bütünüyle kaybeden Müslümanların bir daha asla alternatif bir İslâm yönetimi kurması yönündeki ihtimalleri yok etmek veya olabildiğince zorlaştırmaktı. Bunun için bir yandan Müslüman gençleri Batılı modern tarzda eğitmenin şartlarını hazırlarken öte yandan şartları İslâm dışı din mensupları lehinde iyileştirmeye çalışıyorlardı. Bu cümleden olarak kendilerine meyleden Müslümanlara destek verirlerken diğerlerini pasifize etmek için her yolu kullanıyorlardı. Bunun için kullanılan en önemli yöntem Müslümanların bölünmesine zemin hazırlamak ve aralarındaki

1 Yunus İbrâhîm es-Sâmerrâî, *'Ulemâu'l-Arab fî şibhi'l-kârrati'l-Hindiyye*, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'd-Diniyye, Bağdâd 1986, s. 704-707.

ihtilafları artırıcı rol oynamaktı. Mesela Seyyid Ahmed Han'ın temsil ettiği, yönetime sadık kesime verilen açık destek, oluşum amaçları İngiliz hâkimiyetini sona erdirmek olan Diyobendileri ve benzerlerini her yönden kıskaç altına almak bu dönemde İngilizlerin en bilindik politikalarıydı. Seyyid Ahmed Han'ı dünyaya tanıtmak ve görüşlerinin yaygınlaşmasına zemin hazırlamak onlar için çok normal iken Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın kaleme aldığı tefsir kitabının basılmasını engellemek ve bunu yazılan nüshaları imha etmek[2] pahasına önemsemek İngilizlerin bu politikasının bir sonucuydu. Bir süre sıkıştırıldıktan sonra mukavemetten vaz geçen Ehl-i Hadîs ile Birelvî'lere verilen dolaylı destek başka dikkate değer bir durumdu. Bütün bunlar Müslümanların kendi aralarında ayrışmaları ve kavgalı hale gelmeleri gibi sonuçlar doğuruyordu. Ama İngilizler bunu oldukça profesyonelce yapıyorlar, çoğu kere kendilerini hiç göstermiyorlardı.

Müslümanları bölmek için bu denli çaba gösteren İngiliz yönetimi başta Hinduları olmak üzere İslâm dışı tüm unsurları açıktan destekliyorlar ve onların yüzyıllar boyunca pasif durumda olan idârî ve siyâsî anlayışlarını canlandırıyorlardı. Bunun için onlardan kabiliyetli gördüklerini Hindistan'da ve İngiltere'de eğitiyorlar, ardından onlara yönetimde ve bürokraside yer veriyorlardı. İlk anda Müslümanlar lehinde imiş gibi gözüken "non-cooperation movement/ İngilizlerle bütün ilişkileri kesme hareketi"[3] bile sonuçta Müslüman ilim ve fikir adamlarının devlet yönetiminden ve bürokrasiden uzak kalması sonucunu doğuruyordu. Hindu, Budist, Sih ve Kadiyani gibi din ve mezhep sahipleri ise devlet ve bürokraside etkin oluyordu.

1900 sonrasında İngilizlerin Hint alt kıtasında kalıcı olmayacaklarını anladıkları faaliyetlerine de yansımaktaydı. Bunun tezahürü olarak, ileride ülkeyi kendilerine teslim edecekleri kesimlerle uyumlu bir siyaset güdüyorlar hatta ülkeyi adım adım buna hazırlıyorlardı. İleride sadece Hindistan'dakiler değil Pakistan'daki yöneticilerin de İngilizlerin genel menfaatine aykırı hareket etmemesi onların çabalarının meyve verdiğini ve politikalarının tuttuğunu gösteriyor.

Mevdûdî, ülkede olup bitenin farkında olan babası Seyyid Ahmed Hasan'ın (ö. 1920) genel tutumu sebebi ile İngiliz okullarından ve devletin eğitim sisteminden uzak olarak yetişti. Babasının 1915 yılında felç olması ve eve maddi katkı sağlayamaması üzerine Mevdûdî kendi başının çaresine bakmaya karar verdi. O tarihe kadar İslâmî ilimleri büyük oranda elde etmiş, ana dili olan Urducaya ek olarak Arapça, Farsça ve İngilizceyi de öğrenmişti. Mevdûdî 1918 yılında Del-

2 Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın İngiliz karşıtlığı ve bu sebeple başına gelenler hakkında bkz. Birışık, Abdulhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, 2. bs., s. 308-315.

3 Osmanlı Hilafeti'nin hayatiyetini sürdürmesi için faaliyet yapmak maksadıyla kurulan Hilafet Hareketi (The Khilafat Movement) tarafından başlatılan bu çaba bir bakıma pasif direniş olarak tanımlanabilir. Ancak Müslümanlardan boşalan yerler Hindu, Sih ve diğerleri tarafından doldurulduğu için bundan yine Müslümanlar zararlı çıkmıştır. Mahatma Gandi'nin bu yöndeki çabaları ise halen aydınlatılmayı bekleyen sırlar içermektedir (Hilafet Hareketi için bk. Qureshi, M. Naeem, "Hindistan Hilafet Hareketi", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 109-111.

hi'de büyük kardeşinin yanında gazeteciliğe başladı. O dönemde Müslümanlar için gazetecilik siyasi ve toplumsal olarak İngiliz karşıtlığının tam merkezinde yer almaktı. Nitekim 10 yılı aşkın bir süre devam ettiği gazetecilik ve dergicilik sebebiyle kendisine siyâsî mahfillerde bir yer açılmış oldu. Osmanlı'nın temsil ettiği halifeliğin korunması için 1919'da başlatılan Hindistan Hilâfet Hareketi'ne hem yazıları hem de konuşmalarıyla destek vermesi onun siyasetin içine girmesi demekti.[4] O bu tarihte *Mes'ele-i Hilâfet* (Delhi 1922) adıyla Osmanlı Hilafetini de konu edinen bir kitap kaleme aldı. Özellikle Hilafet Hareketi'nin ve Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in yayın organı olan dergilerdeki makaleleri ve sonradan *el-Cihâd fi'l-İslâm* (Ağra 1930) adıyla kitap olan seri yazıları sebebiyle tabir yerindeyse "siyasal İslâmcıların" dikkatini çekti. Bu kitabı Hindistan dışında da etki uyandırdı.[5] Mevdûdî 1920-1928 arasında biri Arapçadan diğerleri İngilizceden olmak üzere 4 kitap tercüme etti. Delhi'de gazetecilikten arta kalan zamanını özel hocalardan tefsir, hadis, fıkıh mantık ve felsefe dersleri alarak değerlendirdi[6]. 1928 sonrasında ise dergiciliği bırakıp Haydarabaddaki Osmaniye Üniversitesi'nin bazı ilmi projelerine katıldı ve Arapçadan Urducaya çeviriler yaptı.[7]

Mevdûdî'nin 1933 yılında 30 yaşında iken günümüzde halen yayımı devam eden *Tercümânü'l-Kur'ân* dergisininin editörlüğünü üstlendiğini görmekteyiz.[8] Bu tarih onun artık müstakil hareket etmeye başladığı ve düşüncelerini daha sistemli olarak hayata geçirmeye çalıştığı bir vakit olarak görülebilir. Nitekim Muhammed İkbal'in tavsiyesi[9] ile 1937 yılında gelip Doğu Pencâb'da faaliyete geçirdiği "Dârü'l-İslâm" projesi onun için "toplumsal ıslah ve fikrî-dinî ayağa kalkış" için iyi bir başlangıç olmuştur.

Mevdûdî'nin faaliyette bulunduğu yıllarda Hint Müslümanları tam anlamıyla bölük-pörçüktü ve çok parçalı bir yapı arz ediyorlardı. Kur'ân dışında hiçbir değer ve kaynak tanımayan ve düşünceleri Batı dünyası tarafından beğeni toplayan Ehl-i Kur'ân hareketi bir yanda dururken, bunların tam karşısında ise Kur'ân ve hadisler dışında hiçbir otorite kabul etmeyen, mezhepleri, meşrepleri

4 bkz. Masudul Hasan, *Sayyid Abul A'la Maududi and His Thought*, I-II, Lahor 1984-86, I, 29-31.

5 bkz. Birışık, Abdülhamit, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri* (ed. Abdülhamit Birışık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 17-18.

6 bk. Muhammed Yusuf Batt, *Mevlânâ Mevdûdî Apnî aôr Dûsrôn ki Nazar meyn*, Lahor 1989, s. 34-35. Mevdûdî bu dönemde dünyada mevcut olan semâvî ve semâvî olmayan dinlere âit temel literatürü, Batı felsefesini, Batı felsefecilerini, İslâm tarihini, siyreti ve hadis külliyatını büyük bir dikkatle okuduğundan bahsetmektedir (bk. Mevdûdî, "Tefhîmu'l-Kur'ân Likey Huey Meyrey Pîş-i Nazar Kiya ta", Âîn (Tefhîmu'l-Kur'ân Özel sayısı), 11/7 (Lahor 1972), 112-113.

7 bk. Çôdrî Abdurrahman Abd, *Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî*, Lahor 1988, 68-69; Masudul Hasan, *Sayyid Abul A'la Maududi and His Thought*, I, 74-75.

8 bk. Abdurrahman Abd, *Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî*, s. 81-90; Masudul Hasan, *Sayyid Abul A'la Maududi and His Thought*, I, 90.

9 Mevdûdî'nin İkbal ile olan ilişkileri için bk. Masudul Hasan, *Sayyid Abul A'la Maududi and His Thought*, I, 120-34. Aziz Ahmed, Mevdûdî'nin düşünceleri ve ilgilendiği alan itibariyle İkbal'den çok farklı hatta birbirine zıt olduğunu ifade eder (bk. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 257).

ve tasavvufi yapılanmaları reddeden yeni selefiye Ehl-i Hadis ekolü duruyordu. İngilizlerin gelmesinden önce Hint alt kıtasında hiç tartışmasız tek ana yapı olan Hanefîler birkaç parçaya bölünmüşler ve birbiri ile kavgaya tutuşmuşlardı. Diyobendî ve Birelvî[10] diye adlandırılan iki Hanefi grubu fıkha, tasavvufa ve hadislere neredeyse benzer yakınlıkta durdukları ve müspet baktıkları halde birbiri aleyhinde bulunuyor, Diyobendiler Birelvilerin tekfir edici söylemleri karşısında kendilerini savunmaya çalışıyorlardı. Orta yolu bulmak için yola çıkan Nedvetü'l-Ulemâ hareketi ise yeni bir cemaat veya akım olmaya doğru gidiyor tarafları bir araya getirme fonksiyonunu kaybediyordu. Şiblî Nu'mânî ve arkadaşları tarafından A'zamgarh'ta kurulan Dârü'l-Musannifîn adlı araştırma kurumu ile Saray Mir'de kurulan Medresetü'l-Islâh adlı eğitim kurumu bir bakıma Nedvetü'l-Ulemâ'dan küçük kopuşlar şeklinde ortaya çıkmışlardı. Bunların dışında da gruplar ve hareketler vardı ki diğerlerinin varlığıyla müspet anlamda hiç ilgilenmiyorlardı.

Siyasi olarak ise bazı Müslümanlar İngilizlerin Hindistan'daki yönetiminin devamından yana görüş ortaya koyarken diğerleri İngilizlerin mutlaka gitmesi gerektiğini söylüyordu. İkbal ve arkadaşları Müslümanlar için ayrı bir ülke gerektiğini dillendirirken Ebü'l-Kelâm Âzâd ve arkadaşları İngilizlerin gitmesinden sonra Hindistan'ın tamamını bütün Hint halklarının yönetmesi gerektiğini, bölünmenin hiç kimsenin hayrına olmadığını söylüyordu. Mevdûdî ülkenin İngilizlerden kurtarılması düşüncesine bütün kalbiyle taraftar olmasına rağmen Hint milliyetçiliği anlamında yorumlanan "tek millet/one nation" nazariyesine ve İslâm'dan uzak na ehil kişiler eliyle kurulacak bir Müslüman devlet anlayışına da mesafeliydi. Bu sebeple o Muhammed Ali Cinnah'ın önderliğindeki Pakistan hareketine bu kişilerin şahsiyeti sebebiyle ihtiyatla yaklaşmaktaydı. Ancak sonradan bu görüşleri Mevdûdî'nin aleyhine yorumlanmıştır.

Mevdûdî'nin geniş bir katılımla 1941 yılında "Cemaat-i İslâmî" adıyla bir hareket kurma teşebbüsü dönemin siyasi aktörlerine karşı duyduğu itimatsızlık sebebiyledir. Onun kurduğu yeni hareket içinde taşıdığı yenilikçi unsurlar sebebiyle gelecekte yeni bir açılım meydana getirebilecek gibiydi.

10 Ahmed Rızâ Hân Birelvî'nin (1865-1921) kişiliği etrafında XIX yüzyılın son çeyreğinde oluşmaya başlayan hareketin fiili oluşumu 1904 (1903) yılında Raey Birilî'de kurulan ve daha çok Medrese-i Ehl-i Sünnet ve Cemâat diye anılan Dârululûm-i Manzaru'l-İslâm ile gerçekleşmiştir. Manzaru'l-İslâm ekolün eğitim-öğretim, araştırma ve tebliğ faaliyetlerinin merkezi olmuştur. 1887 yılında Lahor'da Dârululûm-i Nu'mâniyye, 1900 yılında Patna'da Medrese-i Hanefiyye, 1920 yılında Muradâbâd'da Câmia Na'îmiye, 1924 yılında Lahor'da Dârululûm Hizbu'l-Ahnâf, 1937 yılında Birilî'de Dârululûm Mazharu'l-İslâm ve 1940 yılında Nagpûr'da Câmia Arabiyye İslâmiyye kurulmuş olup ekolün öğretim ve araştırma hizmeti buralarda yürütülmektedir. Mensuplarınca "Cemaat-i Ehl-i Sünnet" olarak adlandıran bu harekete Birelvîlik, harekete mensup olanlara ise Birelvî denir. Birelvîler günümüzde Pakistan'ın mensubu en fazla olan dinî cemaatidir. Ekseriyetle, az eğitimli müslüman kesimin ilgisini çeken tasavvuf ağırlıklı bir hareket olan Birelvîliğin ilmî ve fikrî alandaki etkinliği daha zayıftır (Geniş bilgi için bkz. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 223-236; a.mlf., "Rıza Han Birelvî", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 61-64.

2. Mevdûdî İslâmcılığının Mahiyeti

Mevdûdî'nin düşüncesinin temelinde İslâm vardır. Bu sebeple onunla uyuşacak en doğru kelime "İslâmcı" değil "Müslüman"dır. Mevdûdî siyaseti merkeze alan ve dini buna göre yorumlayan veya cemaatini merkeze oturtan ve dini bu çerçevede ele alan bir ilim ve fikir adamı değildir. Yetişme döneminde içinde bulunduğu çevrelerin bazı aşırı tutumları onda İslâm'ı merkeze alma ve diğer konuları bu çerçevede değerlendirme düşüncesi kazandırmıştır. Zira o vakit cemaat ve grup taassubunun ortaya çıkardığı problemler bazı konuların hallini güçleştiriyordu. Mesela o, gençlik yıllarında Diyobendî[11] cemaatine mensup âlimlerden dersler okuduğu, onların yayın organlarında yazar ve editör olarak bulunduğu halde kendisini Diyobendî olarak görmemiş ve bu cemaate mensup zevat gibi davranmamıştır. Mevdûdî hür düşünceli ve hür anlayışlı bir kişiliğe sahiptir. O bunu yetişme yıllarında geçirdiği Kur'ân kaynaklı fikri oluşuma ve değişime borçludur.

Mevdûdî'nin kendi yetişme dönemine dair verdiği bilgiler onun Müslümanlığının menfaat merkezli ve mirasyedi olmadığını gözler önüne sermektedir:

> "...Ben dindar bir ailede doğmuştum. Rahmetli annem ve babam çok dindar kimselerdi. Onlardan dînî bir terbiye almıştım. Fakat biraz büyüdüğümde düşünmeye başladım: Eğer benim müslüman olmam yalnız müslüman bir ailede doğduğum için haklı kalıyorsa, o zaman bir hıristiyanın da hıristiyan ailesinde doğduğu için hıristiyan olması veya bir Hindu'nun bir Hindu ailesinde doğduğu için Hindu dînine inanması haklı olmaz mı? Dolayısıyla "Hak"kın hakikatinin ne olduğunu araştırmam gerektiğine inanarak kendi kesin kararımı ertelemiştim. Elbette ben bu dönemde mülhid olmadım; yalnızca kararımı ertelemiştim ve araştırmaya koyuldum. Önce Hindu dîninin kitabı Vedalar'ın tercümelerini, Bagavat Gita ve Hinduların Şastıralar'ının tercümelerini dikkatle okudum. Hindu felsefesini ve Hinduların tarihini araştırdım. Buda'nın dinini İngilizce'ye tercüme edilmiş kitaplardan tetkik ettim. Sonra, Yahudi ve Hıristiyanların Kitab-ı Mukkaddes'ini baştan sona okudum ve onun tefsirini de kendim taassup dolayısıyla yanlış anlayabilirim korkusuyla Papaz Domel'in yardımıyla öğrendim. Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında geniş bilgi elde etmek için birçok kitap

11 İngilizlerin Hindistan'a hâkim olmasını ve müslümanların toplum üzerindeki etkinliğini yok etmesini içlerine sindiremeyen bir grup genç âlim Muhammed Kâsım Nânevtevî'nin (1832-1880) öncülüğünde 30 Mayıs 1866 tarihinde Delhi'ye yakın Diyobend kasabasında bir medrese açmaya karar verirler. Medresenin üzerine oturduğu ilkeler ve programın iyi uygulanması ve Hint alt kıtasındaki çeşitli eğilimleri belli ölçüde içinde barındırması küçük Çatta mescidinde açılan medresenin kısa zaman içerisinde büyümesini sağladı. Zamanla eğitim-öğretim ve araştırma hizmetleri için yeni binalar yapıldı. Bunlar zamanla 230 dershanesi, 400 oda, 8 öğrenci yurdu ve büyük bir kütüphane boyutuna ulaşarak kurum medreseden üniversiteye (dârululûm) dönüştü. Sonradan bu medresenin düşünce yapısına uygun yüzlercesi başka yerlerde de açıldı. Günümüzde sadece Pakistan'da -bazısı üniversite çapında olan- 8 bin kadar medresesi bulunan bu fikir hareketine Diyobendîlik, harekete mensup kimselere ise Diyobendî denir. "Doğunun Ezheri" ünvanını alan medreseye mensup ilim ve fikir hareketi gerek Hindistan'ın bağımsızlığına kavuşmasında gerekse Milli Mücadelede çok önemli roller üstlendi.

okudum. Talmud'un bulabildiğim kısımlarının tamamını okudum. Sonra kadim ve cedid fikir akımlarının ve materyalist filozof ve bilimcilerin düşüncelerini tetkik ettim. Onların yalnız düşünce ve nazariyelerini değil, aynı zamanda şahsi ciddiyetlerini de değerlendirebilmek için hepsinin hayatlarını da tetkik ettim. Bütün bu geniş ve bazen yorucu araştırma ve tetkiklerden sonra tekrar Kur'ân-ı Kerim'e döndüm ve doğrudan Arapça metinden tekrar tekrar okudum. Çocukken Arapça öğrendiğim için tercümeden okumaya ihtiyaç duymamıştım. Sonra orijinal kaynaklardan Hz. Muhammed'in (sav) sîretini öğrendim. Ayrıca Hz. Muhammed'in (sav) hayatının ne kadar sağlam kaynaklar vasıtasıyla bize ulaştığını ve bunun ne kadar güvenilir olabileceğini anlamak için hadis ilmini de tetkik ettim. Bütün bu araştırmalarımdan sonra derin derin düşündüm ve şu neticeye ulaştım ki; Kur'ân-ı Kerim'in takdim ettiğinden daha mantıklı bir din ve Hz. Muhammed'den (sav) daha mükemmel bir rehber yoktur. Hayat için hem doğru, hem de mükemmel nizam yalnız ve ancak Kur'ân-ı Kerim'in takdim ettiği programdır."[12]

Mevdûdî yetişme döneminden ve bu dönemde Kur'ân ile olan ilişkisinden bahsederken felsefe ve Batı düşüncesine dair kitaplar okuyup bunları Kur'ân-ı Kerîm'de ortaya konan prensipler ile karşılaştırdığından da söz eder. Ona göre arada kıyas kabul etmez bir farklılık bulunmaktadır. Bu incelemeleri ve okumaları sayesinde Batı'nın anlı-şanlı fikir adamları gözünde küçülmüş ve Kur'ân'a olan itimadı bütünüyle artmıştır. O bu durumu şöyle ifade eder:

"Benim gerçekten en borçlu olduğum kitap Kur'ân-ı Kerim'dir. O benim hayatımı değiştirdi. Tâbiri caizse, beni hayvandan insan yaptı; karanlıktan aydınlığa çıkardı. Benim elime öyle bir ışık tutuşturdu ki, bu ışığı hayattaki hangi meselenin üstüne tutsam, onu -sanki hakikatler öteden beri apaçık ortada durmaktaymış gibi- aydınlatıveriyor. Şimdi bununla elime sanki her kapıyı açan bir maymuncuk geçmişti ve böylece hayatta karşılaştığım bütün meseleleri çözebiliyordum. Bu Kitab'ı bize ihsan eden Allah'a şükretmekten aciz kalıyorum. Artık benim müslümanlığım babamın dîndar oluşundan kaynaklanmıyordu. Ben kendi araştırmalarımın sonucu olarak müslüman olmuştum. Dolayısıyla ben kendim yeni bir müslüman olduğumu söyleyebilirim."[13]

Mevdûdî'nin yetişme döneminde Kur'ân'ı merkeze alan bazı anlayışların varlığından söz etmiştik. Bunlar sünneti, hadisleri, İslâm âlimlerinin içtihatları üzerine oturan fıkıh geleneğini dışladıkları için Mevdûdî bunlardan farklıdır. O Kur'ân'ın yanında sünnete de yer verir ve ona göre sünnetin anayasal bir konumu vardır. Gerek ilk kitaplarında gerekse sonraki çalışmalarında bu konular çokça işlenmiş, bu konulara dair müstakil kitapları da yayımlanmıştır. *Sünnet ki Âinî Haysiyet* (Sünnetin Anayasal Konumu, Lahor 1963)[14] bu kitaplar arasında

12 Muhammed Han Kayani, "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Siyasal ve Toplumsal Görüşleri", *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri* [Ed.] Abdülhamit Bırışık), İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 122-123.

13 Kayani, "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Siyasal ve Toplumsal Görüşleri", s. 124.

14 Türkçesi: *Sünnetin Anayasal Niteliği* (trc. Ahmed Asrar), Bengisu Yayınları, İstanbul 1997; *Sünnetin Anayasal Konumu* (trc. Durmuş Bulgur-Halid Zaferullah Daudi), Konya 1997.

ayrı bir yere sahiptir. Zira o bu kitabında 1947 sonrasındaki Pakistan Anayasası'nı hazırlama sürecinde Gulam Ahmed Perviz[15] tarafından kurulan sünnet inkârcısı Tulû-i İslâm hareketi ile hadis ve sünnet çerçevesinde yaptığı mücadelesini ve onlarla yaptığı yazışmaları bir araya getirmiştir.

Mevdûdî'nin yönteminde içtihadın özel bir yeri vardır. O Kur'ân'daki bazı ayetleri ve Muaz b. Cebel hadisini kullanarak içtihadın Kur'ân ve Sünnetten sonraki önemli yerine dikkat çeker.[16] İslâm âlimleri İslâm'ı bir bütün olarak düşünmek ve bu bütünlüğü bozmayacak şekilde davranmak zorundadırlar. Mevdûdî İslâmî konuları beraber değerlendirme ile ilgili görüşlerini şöylece ifade eder:

> "Burada dikkatimizi çeken iki husus Allah'ın dini olarak kabul edilen ceza hukukunun uygulanmasıdır. Yani din sadece namaz kılmak, hacca gitmek ve zekât vermekten ibaret değildir. Bu nedenle İslâm dinini resmi olarak kabul etmek demek, bu dini hayatın her safhasında yürürlüğe koymak demektir. Bir ülkenin hukuku o ülkenin dininin bir parçasıdır. Din, insanları Allah'ın emrettiği kanunları bütünüyle idrak etmeğe çağırır. Din denince sadece birtakım ibadetler akla gelirse, dinin sadece bir parçası uygulanmış olur ve insanlar, İslâm şeriatı yerine beşeri kanunları yürürlüğe koyarsa, bu Allah'ın dinini kabullenmemekten başka bir anlama gelmez."[17]

Mevdûdî'nin eserlerine ve eserlerinde ele aldığı konulara dair yapılacak kısa bir inceleme onun İslâm algısının bütüncül olduğunu ortaya koyacaktır. Zira o tefsir, hadis, fıkıh, kelam, mezhepler tarihi, tasavvuf gibi İslâmî ilimlerle ve konularla ilgilenmekle kalmamış tarih, iktisat, siyaset, bölgesel ve uluslararası hukuk gibi alanlara dair de çalışmalar yapmıştır. Toplam 120'yi aşkın eserleri arasından bunlara dair vereceğimiz seçme bir liste[18] Mevdûdî İslâmcılığının sloganik olmadığını açıkça gösterecektir:

***Kur'ân ve Tefsir**: Tercüme-i Kur'ân-ı Mecîd ma'a Muhtasar Havâşî*; *Tefhîmu'l-Kur'ân; Kur'ân'a Göre Dört Terim*; *Kur'ân'ı Nasıl Anlayalım; Fezâ'il-i Kur'ân*; *İnsân ki Hakîkat*..... ***Hadîs ve Sünnet**: Sünnetin Anayasal Konumu; Hadis aôr Kur'ân*... ***Akâid ve Kelam**: Hakikat-ı İman*; Mes'ele-i Cebr ü Kader; *Tevhid u Risalet aôr Zindegî ba'de'l-mevt ka 'Aklî Sübût*; *Zindegî Ba'de'l-mevt*; *Hatm-i Nübüvvet*; *Mi'rac ki Rât*; *Şehâdet-i Ha*... İslâm Hukuku ve Kanunlaştırma**:** İslâmî Kânun; *İslâmî Kanun aôr Pakistan meyn Us key Nifaz ki Ameli Tedabir*; *Islamic Law and Constitution*; *İslâmî Düstûr ki Bünyâdeyn*; *İslâmî Düstûr ki Tedvîn*; *Düstûrî Sifârişât per Tenkîd; İslâm aôr Cumhûrî Nukta-i*

15 Hareketin kurucusu ve ideolojisi için bkz. Birışık, Abdülhamit, "Perviz, Gulam Ahmed", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 247-249.

16 Ahmed, Enis, "Mevdudi'nin İçtihad ve Otorite Yorumundaki Yenilikçi Unsurlar", *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri* [Ed.] Abdülhamit Birışık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 107-110.

17 Ahmed, "Mevdudi'nin İçtihad ve Otorite Yorumundaki Yenilikçi Unsurlar", s. 111.

18 Eserlerinden Türkçe'ye çevrilenler Türkçe adlarıyla diğerleri ise orijinal adlarıyla verilmiştir.

Nazar se; *Düstûrî Tecâvîz*; *İnsan key Bünyâdi Hukûk; İslâm'da Aile Hukuku: Karı-koca Hakları*; *Mürted ki Sezâ İslâmî Kânun meyn*, *Faiz*.... ***Devlet, Yönetim ve İktisat**: İslâm ka Nazariye-i Siyâsî*; *Hemâri Dâhilî ve Hâricî Mesâ'il*; *İslâmî Hükümet kis Tırah Kâim hoti hey*, *İslâmî Hükümet meyn Zimmiyyôn key Hukûk*; *İslâmî Riyâset*; *Mes'ele-i Kavmiyyet*; *Hilafet ve Saltanat*; *İttihâd-ı Âlem-i İslâmî*; *Tahrîk-i Âzâdî-i Hind aôr Müselmân*; *Sermayedârî aôr İştirâkiyât*; *Mutâlebe-i Nizâm-ı İslâmî*; *Hakîkat-ı Zekât*.... ***Sosyal ve Toplumsal Hayat**: İslâm'da Hayat Nizamı*; *Islam'da İhya Hareketleri*; *İslâmî Hareketin Ahlaki Temelleri*; *Hicab, Libâs ka Mes'ele*; *İslâm aôr Handânî Mansûbe Bendî, İslam Nazarında Doğum Kontrolu*; *İslâm ka Ahlâkî Nokta-i Nazar; İslâm aôr Câhiliyet; İslâmî Nizâm aôr Magribî lâ Dînî Cumhûriyet*.... ***Eğitim, İrşad ve Ahlâk**: Da'vet-i İslâmî aôr Us key Mutâlibât*; *Da'vet-i İslâmî kiya he*; *Da'vet-i İslâmî meyn Havâtîn ka Hisse*; *Da'vet-i İslâmî Us key Usûl Tarik-i Kâr aôr Muktaziyât*; *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim*; *Neya Nizâm-ı Ta'lîm*; *İslâmî Nizâm-ı Ta'lîm*; *Dinü'l-Hak; Kadıyanilik Nedir ?*: *İslam Tarihinde İlk Defa Resmen Din Dışı İlan Edilen Mezheb*; *İslâm aôr Adl-i İctimâ'î*; *Müselmân aôr Mevcûde Siyâsî Keşmekeş*.... ***Siyer ve Tarih**: Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı; Sîret-i Hâtem-i Rusul*; *Nübüvvet-i Muhammedî ka Aklî Sübût*; *Dekken ki Siyâsî Tarih*; *Hindustan meyn Müslim Ekalliyet ka Müstakbel*; *Sâniha-i Mescid-i Aksa*; *Selçuklular Tarihi*; *Samarna meyn Yunani Mezâlim*; *Turkî meyn Îsâiyyôn ki Hâlât*... ***Cemaat-i İslami**: Cemaat-i İslâmî ki Davet*; *Cemaat-i İslâmî ki İntihâbî Ciddü Cehd Us key Mekâsıd aôr Tarîk-i Kâr*; *Cemaat-i İslâmî Us ka Maksad, Târih aôr Lâiha-i Amel*; *Münîr Riport per Cemaat-i İslâmî ka Tabsıra*.... ***Müteferrik Konular**: Hakîkat-ı İslâm*; *Hakîkat-ı Savm u Salât*; *Kitabu's-savm*; *Hakikat-ı Hac*; *Îd-i Kurbân*; *Mes'ele-i Kurbânî: Şer'î aôr Aklî Nutka-i Nazar sey*; *İsbât-ı Kurbân be Âyât-i Kur'ânî*; *Hakîkat-ı Cihâd*; *Hitabeler*; *Meseleler ve Çözümleri*; *Mekâtib-i Zindan*...

3. Mevdûdî'nin İslâm Anlayışının Dini, Siyasi ve İçtimâî Yansımaları

Mevdûdî sadece bir ilim ve fikir adamı değildir. O, karizmatik teşkilatçı ve organizatör yapısı ile de döneminin pek çok ilim ve fikir adamının önündedir. Gerek gazeteciliğe başladığı yıllarda gerekse Pakistan devletinin kurulmasını önceleyen 10 yıl içerisinde pek çok ciddi organize faaliyeti içerisinde yer almıştır. O işi tek başına yapan ve kendi gücü ile hareket eden bir şahsiyet değil, ekip kuran ve ekibini motive edip harekete geçiren bir liderdir. Pathankot'ta kurdukları Dârü'l-İslâm adlı merkeze bu işi iyi yürütebilecek genç ve kabiliyetli kişileri davet etmiş ve onlarla iş tutmuştur. Bir süre yakın arkadaşı olan ve harekette kendisinden sonra ikinci adam görevini üstlenen büyük âlim Emin Ahsen Islâhî bunlardan biridir. Islâhî Dârü'l-İslâm'da yürütülen eğitim faaliyetlerinde çok önemli roller üstlenmiştir. Çalışmalarını 1939'dan sonra 1941'e kadar Lahor'da sürdüren Mevdûdî'nin *Tercümânu'l-Kur'ân* dergisinin 1941 yılı Nisan sayısında

"Ek Sâlih Cemâat ki Zarûret (Salih Bir Cemaatin Gerekliliği)"[19] adıyla yayımladığı makâle yeni bir dönemin de başlanıcı sayılır. O bu yazısında tartışmaya açtığı genel nitelikli düşüncelerini paylaşacak olanları 24 Ağustos 1941 tarihinde Lahor'da istişare toplantısına davet etti. Bazı kimselerle de özel olarak irtibata geçildi. Toplantıya Ebü'l-Hasen Ali Nedvî, Emin Ahsen Islâhî ve Muhammed Manzûr Nu'mânî'nin de içinde bulunduğu yetmiş beş kişi katıldı ve heyet yeni oluşumun yapısı hakkında sürdürdükleri görüşmeler sonunda adına Cemâat-i İslâmî dedikleri yeni bir hareket vücuda getirdiler (26 Ağustos 1941). O tarihte 38 yaşında olan Mevdûdî zamanın kıt imkanlarına rağmen ortaya koyduğu teşkilatçılığı ile bu zor işi başarmıştı. Cemaat 1941-1947 arasında Pathankot'ta eğitim programlarını sürdürdü ve gençlerle ilgili projeler üzerinde duruldu. Pakistan'ın kuruluşu ile Pakistan'ın Lahor şehrine intikal eden hareketin yaptığı ilk işlerden biri İslâmî Cem'iyyet-i Talebe adıyla gençlere yönelik bir birim kurmak oldu (23 Aralık 1947). Bu birim sonraki dönemde Pakistan'ın en etkili genç teşkilatı oldu. Üniversitelerde ve diğer okullarda gençliğin İslâmi bir şuura kavuşması ve kendi arasında teşkilatlanması için çaba sarf etti.

Mevdûdî etkili bir hatipti ve düşüncelerini çok rahat anlatabiliyordu. Bu sebeple konferans onun en etkili iletişim yollarından birisiydi. Onun 1000'i aşkın konferans verdiği bilinmektedir. Bunlardan 700 kadarının kayıtları mevcut olup bir kısmı neşredilmiştir.[20]. Mevdûdî'nin üzerinde durduğu bir başka konu görüşlerini sadece dönemin Urduca'yı bilen insanlarına açmak yerine tüm dünyaya

19 Mevdûdî'nin bu yazısında bazı noktaları aşağıya alıntılamak istiyoruz:

"(...) Eğer zamanında böyle bir salih cemaat ortaya çıkarsa, şüphesiz insanoğlu yeni bir karanlık devirde boğulmaktan kurtulabilecektir. Aksi halde insanoğlunu derin ve karanlık bir çukura düşmekten hiçbir güç kurtaramaz. İnsanoğlu bugün çok büyük bir faciayla karşı karşıyadır. İnsanlar birbirlerini aç kurtlar gibi yırtıp parçalamaktadır. Böyle bir vahşete insanoğlu karanlık çağlarında bile şahit olmamıştır. Bu neo-pagan medeniyetin insanının hemcinsine karşı sergilediği vahşet hayvanları bile utandırır. İlim ve hikmetin sonucu, bugün ölüm kusan uçaklar ve insanları paramparça eden tanklar şeklinde ortaya çıkmıştır. Teşkilatlanma yeteneği büyük ordular oluşturmak şeklinde kullanılmaktadır. Sanayileşmenin en büyük sahası da silah icad ve imal etmeye yöneliktir. Medyanın ve haberleşmenin en büyük hedefi ve faaliyetleri, dünyada yalanın ve milletlerarası nefretin yayılmasıdır. Bu sözde medenî ilerleme, insanoğlunu kendi yeteneklerinden ve faaliyetlerinden soğutmak ve ye'se sevk etmek için yeterlidir. Bunun neticesinde, insanoğlu bundan bıkarak kalbi kırık bir şekilde yeniden asırlar boyunca karanlıkta kalabilir.

Yukarıda da beyan ettiğim gibi, buna engel olabilecek tek şey, salih bir nazariyenin ve ona kendini adamış salih bir cemaatin ortaya çıkmasıdır. (....)

Gerçekten bugün dünyanın geleceği insanoğlunun Hak nazariye ile buluşmasına ve salih bir cemaatin bu nazariyeye samimiyetle inanıp, onun uğruna ve Allah rızası için her şeyi kurban edebilecek iradeyi gösterebilmesine bağlıdır.

Bize deniliyor ki: "Efendim bu devirde bu gibi inanç sahipleri nerede? Onlar mübarek bir devrin insanlarıydı." Acaba onlardan sonra Yaratan o modeli rafa mı kaldırmış? Fakat bu bir vehimdir. Ve böyle evham sahipleri aslında ye'se düşmüş kimselerdir. Dünyada her devirde değişik kabiliyet ve özelliklere sahip insanlar bulunmuştur ve bugün de bulunmaktadır. Münâfıklar, zayıf iradeli ve rahat hayata düşkün insanlar her devirde vardı ve bugün de var. Bunların yanı sıra öyle insanlar da vardır ki, bir defa bir şeye inanırlarsa, onun için her türlü fedakârlığı göze alabilirler. Bugün kendiniz de buna şahit olmaktasınız. (....)" Yazının tümünün tercümesi için bkz. Kayani, "Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Siyasal ve Toplumsal Görüşleri", s. 128-137.

20 Muhammed Ammâra, *Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî ve's-sahvetü'l-İslâmiyye*, Dârü'ş-Şuruk, Kâhire- Beyrut 1987, s. 70.

açmak olmuştur. Bunun için onun Urduca olarak kaleme aldığı kitaplar İngilizce ve Arapça'ya çeviliyor, hem Pakistan'da hem de dünyanın başka ülkelerinde yayımlanıyordu. Kitapların çevirisi genellikle Mevdûdî'ye yakın kimseler tarafından yapılıyor, belki de onun kontrolünden geçtikten sonra yayımlanıyordu. Bunlar arasında Hurşid Ahmed'in (Khurshid Ahmad, d. 1932) adı İngilizce'ye yapılan çevirilerde Halil Ahmed Hâmidî'nin (ö. 1994) adı ise Arapça'ya yapılan çevirilerde öne çıkmaktadır. Her iki mütercim ile şahsi görüşmelerim olmuş ve fikir alışverişinde bulunmuşumdur. 1977 yılına kadar 48 kitabı Arapçaya, 43 kitabı Bengalceye ve 34 kitabı İngilizceye çevrilip yayınlanmıştı. Onun İngilizceye çevrilen eserleri büyük oranda yine Cemaat-i İslâmî tarafından Lahor'da kurulan Islamic Publications Limited, İdâre-i Tercümânü'l-Kur'ân, İdare-i Maarif-i İslami adlı yayınevlerinde veya Cemaat mensupları tarafından sonraki yıllarda İngiltere'de kurulan The Islamic Foundation adlı vakıf tarafından yayımlandı.

Mevdûdî'nin bu girişkenliği ve teşkilatçılığı sebebiyle İslâm dünyası ve Batı onun görüşleri ile çok erken bir dönemde tanışma imkanı buldu. Mevdûdî hayatta iken İngiltere'nin Leicester şehrinde kurulan The Islamic Foundation (İslâm Vakfı, 1973) ile İslamabad'da kurulan Institute of Policy Studies (Siyasal Araştırmalar Enstitüsü, 1979) gittikçe büyüyen ve sağlam bir çizgi takip eden önemli kuruluşlardandır. Her iki kurum da cemaat ile ilişkisini esnek tutmuş ve cemaatin kurumu görüntüsü vermemeye çalışmıştır.

Mevdûdî görüşlerinin bilinmesinden ve tartışılmasından korkan bir alim değildir. O bir yandan kendisine gelen sorulara cevaplar verirken öte yandan da hakkında ileri sürülen eleştirilere abartıdan uzak bir biçimde cevaplandırıyordu. Onun cevapları incelendiğinde "kavga yapmak isteyen tartışma heveslisi" bir kişinin üslubu yerine muhatabını ikna etmek isteyen sakin ve vakarlı bir ilim adamının tavrı gözlenir. Bazı aşağılayıcı ve tahkir edici eleştirilere iltifat etmediği ve benzer bir üslup kullanmadığı da görülmektedir.[21]

Mevdûdî eserleri ve verdiği mücadele ile çok kısa zamanda İslâm dünyasında tanındı ve uluslararası davetler aldı. Düşünce tarzı itibariyle Suûdi rejimi ile bir uyum arzetmemesine rağmen Suudi Arabistan Devleti ona iltifat etmiş ve başta Medîne'de kurulacak olan İslam Üniversitesi olmak üzere yapacağı İslâmî faaliyetlerde ona fikir sormuştur. Aralık 1961'deki toplantıda Mevdûdî, böylesi bir üniversitede İslâmî ilimlerin yanında iktisat ve yabancı diller gibi bazı derslerin de programa konulması ve dört mezhebe göre eğitim yapılması gerektiğini ifade etti ve teklifi on ikiye karşı on sekiz oyla kabul edildi. Suûdî Arabistan merkezli uluslararası İslâmî teşkilatlardan olan Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî'nin de bir üyesi olan Mevdûdî burada önemli kararların alınmasında etkin oldu. Aynı şekilde

21 Pakistan'da Mevdûdî eleştirisi ve Mevdûdî'nin bunlara verdiği cevaplar için bk. Bulgur, Durmuş, "Pakistan'da Mevdûdî Eleştirisi", *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri* [Ed.] Abdulhamit Birışık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 141-230.

Mısır, Sudan, Türkiye gibi ülkelerde de dikkatle takip edilen Mevdûdî'nin Türkiye'ye ve Türkler'e karşı aşırı bir sevgisi vardı. Mevdûdî, Türkiye'nin bağımsızlık günü münasebetiyle Türk Edebiyatı Derneği'nin 29 Ekim 1965 tarihinde Lahor Senato Salonunda hazırladığı programda bir konuşma yaptı. Konuşmasında Türklerle Hindistan halkının tarihi bağlarına değinen Mevdûdî emperyalist güçlerin Türklerle Araplar arasına düşmanlık soktuğunu ifade etti[22].

Kur'ân ki Çâr Bünyâdî Istılâheyn (Kur'ân'ın Dört Temel Terimi) adlı kitabı ile Dînîyât adlı risalesi bir dönem İslâm dünyasının el kitabı olmuştur. Onun kitapları üzerinde yaptığımız bir inceleme bazı kitaplarının dünyanın bütün önemli dillerine çevrildiğini göstermektedir. Bu onun İslâm'a bakışının ve İslâmi konuları değerlendirişinin kendisine özgü bir mahiyet arz ettiğini ve insanların dikkatini çekecek yeni unsurlar taşıdığını göstermektedir.

B. Mevdûdî Tarzı İslâm Anlayışının Türkiye'ye Girişi

Mevdûdî tarafından temsil edilen İslâm anlayışı İslâm dünyasının diğer bölgeleri ile birlikte Türkiye'ye de girmiştir. Urduca, Arapça ve İngilizce konuşan veya bu dilleri anlayan toplumlarda etkileşim daha hızlı ve doğrudan oldu, Türkiye gibi ülkelerde ise Mevdûdî'nin görüşleri aracılar vasıtasıyla ulaştı. Onu tanıyan az sayıda kişinin yazıp çizdiklerine ek olarak onun kitaplarını yayımlamak için kurulan bazı yayınevleri Mevdûdî'yi Türkiye'ye taşıdı. Mevdûdî'nin Türkiye'ye ulaşma biçiminde bazı anormallikler göze çarpsa da geneli itibariyle sağlıklı görülebilir. Aşağıda bu sürece dair ayrıntılı bilgiler yer alacaktır.

1. Mevdûdî Döneminde İslâm Dünyasında Aksiyoner Fikirler ve Türkiye'ye Girişleri

Türkiye'li müslümanlar çok partili dönemin başlamasıyla Adnan Menderes'in Başbakanlığı yıllarında dini alanda meydana gelen serbestiyet ve rahatlama sonucunda dünyadaki İslâmî hareketler ile iletişime girmeye başladılar. Bunlar içerisinde Mısır menşeli İhvânü'l-Müslimîn hareketinin ve onun diğer Arap ülkelerindeki uzantılarının özel bir önemi vardır. Türkiye coğrafi olarak ve tarihi bağlar sebebi ile Mısır ile diğer yerlere oranla daha fazla ilgili idi. Özellikle burada bulunan Câmiatü'l-Ezher Mısır'ı bir cazibe merkezi kılıyordu. 1960'lı yıllarda buraya gelip okuyan çok sayıda Türk genci aynı zamanda Ezher içerisinde de yapılanan İhvan hareketi ile de tanışma imkanı buluyordu. İhvan hareketinin lokomotifleri olan Hasan el-Bennâ (1906-1949), Seyyid Kutup (1906-1966), Abdulkadir Udeh (1907-1954), Muhammed Kutup (d. 1919), Zeynep el-Gazzâlî (1917-2005), Said Havva (1935-1989), Fethi Yeken (1933-2009) gibi şahsiyetlerin eserleri Türkiye'de tercüme edilmeye başlayınca sadece eğitim maksadıyla Mısır'a gidenler değil Türkiyeli okumuş kesim de buradaki fikirlerden haberdar olmaya başladı.

22 Masudul Hasan, *Sayyid Abul A'la Maududi and His Thought*, II, 195-196.

Tercüme edilen eserler Türkiyeli okuyuculara farklı bir bakış verecek nitelikteydi. Mısır, Suriye ve Lübnan'daki ilim ve fikir adamları eserlerinde yeni bir dil kullanıyor ve yeni bir söylem geliştiriyorlardı. Bunlar Kur'ân-ı Kerîm'i merkeze alan ve onu bir dava ve aksiyon kitabı olarak gösteren söylemleri ile Türkiye'deki genç neslin kanını kıpırdatmaya başlamıştı. Seyyid Kutup'un 1952-1959 yılları arasında yazdığı daha sonra revize edip son halini 1965 yılında yayımladığı *Fî Zilâli'l-Kur'ân* isimli tefsirinin 1968-1977 yılları arasında Türkçe'ye aktarılması da Türk okuyucular için yeni bir dönemin başlaması demekti. Bu dönemde yukarıda adlarını andığımız zevata ait çok sayıda aksiyoner kitap tercüme edilmiş ve genç neslin eline ulaşmıştı. Genç beyinler bu kitaplar sayesinde bir yandan inanca taalluk eden konularla tanışıyor öte yandan da Dârü'l-harb, Dârü'l-İslâm, Cihad, Hicret, Tâğut, Bel'am gibi kışkırtıcı kavramları içselleştirmeye çalışıyorlardı. Bu tür eserler klasik bir İslâm anlayışından çok mezhepleri ve meşrepleri merkeze almayan yeni bir bakış aşılıyordu. Türk okuyucu bu eserlerdeki bakış açısı sebebiyle neredeyse Mısır'da, Suriye'de ve diğer Arap dünyasında olanla Türkiye'yi eşleştiriyor ve kendisini daha geniş bir coğrafyanın adamı olarak görüyordu. Aslında coğrafyalar farklı olsa da müslümanların karşılaştığı problemin özü ve mahiyeti benzerdi.

1960 yıllarda Mevdûdî de diğer dava önderleri ile eş zamanlı olarak Türkiyeli okuyucuların gündemine girmişti. Kuveyt merkezli Uluslararası Müslüman Öğrenciler Teşkilatları Federasyonu (IIFSO, International Islamic Federation of Student Organizations) Mevdûdî'nin ve diğer hareket önderlerinin kitaplarını içinde Türkçe'nin de olduğu dillere çevirterek dağıtmaya başlayınca Mısır'da, Suriye'de ve Pakistan'da tartışılan konular Türkiyeli okuyucuların da gündemine girmiş oldu. Bu eserler siyasilerden Milli Nizam Partisi (MNP) ve Milli Selamet Partisi (MSP) tarafından temsil edilen Milli Görüş hareketi tarafından Türkiye'de dağıtılıyordu. Mevdûdî'nin eserleri söz konusu edilince Salih Özcan'ı (d. 1929) ve onun kurduğu Hilal Yayınlarını hatırlamamak olmaz. Salih bey Türkiye'de İmam Hatip Okullarının ve yüksek din eğitimi veren Yüksek İslam Enstitülerinin açılması üzerine bu genç neslin bilgi ihtiyacının karşılanması amacıyla 1958 yılında Hilal Dergisi'ni çıkarmış ve 1960 yılında Hilal Yayınlarını kurmuştu. Salih Özcan Mevdûdî'yi, Ebü'l-Hasen Nedvî'yi ve başka dava önderlerini şahsen tanımaktaydı. O bu zevata ait eserleri getirterek tercüme ettirmeye başlamıştı. Ancak sürekli yeni eserler telif eden Mevdûdî'nin kitapları daha çok Irak asıllı Dr. Salih es-Sâmerrâî tarafından ona ve başka mütercimlere ulaştırılmaktaydı.

Altınoluk Dergisi'nden Fatih Uğurlu'nun Salih Özcan ile 1986 yılında yaptığı roportaj (Ekim, sayı: 8, s. 40 vd.) bize konuya dair ayrıntılı bilgiler vermektedir:

> "Ülkemizde İslâmi Yayıncılık ve Onun Oluşumuda Katkıda Bulunan Seyyid Kutup, Hasan el-Benna, Nedvi, Mevdudî ve Muhammed Kutup gibi günümüz İslâm alimleri Türkiye'ye *Hilâl* dergisi ile girdi...
> O günlerde yeni açılan İmam Hatip Okullarından yetişen gençler yeni bir bina yapacaklardı. Ama malzemeleri yoktu. Onların ufkunu açacak, onlara malzeme

> olacak yeni kitaplar ve yeni yorumlar lazımdı. Ve bir gece tüm İslâm ülkelerindeki yaşayan İslâm alimlerinin eserlerini çevirtip Türkiye'de yayınlamağa karar verdim. Böylece onlara yapacakları bina için malzeme sağlamış olacaktım. Sanırım bunda da başarılı oldum."

Salih Özcan'ın Hilal Yayınları'nın önderliğinde başlayan bu tercüme faaliyeti iyi bir okuyucu kitlesi toplayınca başka yayınevleri kurulmaya, kurulu yayınevleri Mevdûdî'nin kitaplarını yayımlamaya başladı. Bu yayınevleri için hem kazançlı bir işti hem de bu çalışmalar onları ruhen tatmin ediyordu.

2. Mevdûdî'den Yapılan Tercümeler ve Bunların Niteliği

Türkiye'de Mevdûdî'nin eserlerinin 1960'larda başlayan çevirileri yayıncılığa bir hareket getirdi ve ivme kazandırdıysa da bu tercümelerin sonradan dikkat çeken bazı zaafları o dönemde fazla önemsenmemişti. Zira tercüme edilen kitaplarda bulunan bazı keskin ifadeler ve etkileyici yorumlar okuyucu için tatmin edici geliyordu. 1960-1980 arasında üniversitelerde yeterli sayıda akademik çalışma da olmadığı için bu eselerin tercümesi üzerine kalem oynatacak kimseler de yoktu. O dönemde Urducadan çeviri yapanların başında Prof. Dr. Ali Genceli geliyordu. Bu zat birçok dil biliyor, Arapça, Farsça ve Urducadan seri tercümeler yapabiliyordu.[23] Onun Mevdûdî'nin Urduca kitaplarını çevirdiği yıllarda Urducadan çeviri yapabilecek derecede dile hâkim olan başka kimse olmadığı söylenir.[24] Mevdûdî'nin eserlerinin ilk defa akademik yönü de bulunan bu zat tarafından çevrilmiş olması bir şanstır. Sayın Genceli o yıllarda Türkiye'de İslâmî alanda müstakil eser telif eden ve makaleler yayımlayan az sayıda kalem erbabından biridir. Kitapları Toker Yayınlarında basılan Genceli'nin makaleleri ve siyasi yazıları Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinde ve diğer dergilerde yer almıştır. Konuya tercüme tekniği açısından bakacak olursak yapıldığı dönemler için yeterli kabul edilse de bugün için yeniden gözden geçirilmesi ve ona göre yayımlanması gereken tercümeler olduğunu söyleyebiliriz.

Mevdûdî'nin eserleri Genceli'den sonra uzun bir zaman orijinal dili olan Urducadan çevrilmemiştir. N. Ahmed Asrar, Yusuf Karaca ve Muhammed Han Kayani tarafından yapılan az sayıda çeviri Urducadan yapılmış ise de bu zevattan her birinin tercüme bakımından bazı zaafları bulunmaktadır. Bunların üçünü de şahsen tanımaktayım. Bunlar içerisinde N. Ahmed Asrar aslen şimdi Bangladeş dediğimiz Doğu Pakistanlıdır. Çok zaman önce Türkiye'ye gelmiş ve buraya yerleşmiş ve Türk vatandaşlığına geçmiştir. Pakistan Büyükelçiliği'nde muhtelif görevlerde bulunduğu ve devlet adına resmi mütercimlik yaptığı bilinmektedir. Yaptığı çevirilerin büyük bir kısmında özensizlik, bilgi hatası sebebiyle yanlış dipnotlar ve yazım hataları mevcuttur. Ne var ki tercümelerine "Urduca aslından çeviren" ibaresini ekleyerek kendisini aklamaya çalışmıştır. *Sünnetin Anayasal*

23 Talu, Mehmet, "Neden Türban", 12 Eylül 2012 (http://nedenturban.blogspot.com); http://www.tahavi.com/tesettur/024.html (10 Ağustos 2013).

24 bk. http://www.sanatalemi.net/kose_yazi.asp?ID=5070 (10 Ağustos 2013).

Niteliği (Bengisu Yayınları, İstanbul 1997) adıyla çevirdiği eserdeki hatalar İbrahim Hatiboğlu tarafından haklı bir eleştiri konusu yapılmış,[25] eser başka iki yazar tarafından aslına uygun olarak *Sünnetin Anayasal Konumu* adıyla yeniden çevrilmiştir. *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ı İnsan Yayınlarının yayımlamasından sonra yeniden tercüme eden bu zatın eserin piyasaya çıkan ve hemen geri çekilen çevirisinde ise çok fahiş hatalar vardı. Bu çeviri redakteden geçip yayındı ise de önemli hatalar varlığını sürdürmüştür. N. Ahmed Asrar'ın çevirilerinin tamamına ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

Yusuf Karaca samimi İslâmî kişiliği ve maddi konulardaki müstağni konumu ile bilinmektedir. Kendisinin tercüme işini bir geçim kapısı değil bir hizmet alanı olarak gördüğünü bilmekteyiz. Leknev'deki öğrencilik yıllarında elde ettiği Urducayı sonraki yıllarda devam ettirmiş ve pratik Urduca bakımından iyi bir seviyeye gelmiştir. Kendisinin gerek akademik hayattan uzak oluşu gerekse bu dili bir dil öğrenme profesyonelliği ile öğrenmeyişi gerekse başka sebepler tercümelerinde bazı hoşnutsuzlukların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Muhammed Han Kayani ise Pakistan asıllı olmasına ve Türkiye'de çok uzun bir zamandan bu yana yaşamış olmasına rağmen tercümelerinden beklenen sonuç elde edilememiştir. Onun adı büyük oranda *Tefhîmü'l-Kur'ân* tercümesinde öne çıkmakla birlikte Mevdûdî'nin mealini de müstakil olarak yayımlamıştır. Özellikle Türkçe noktasından sıkıntılarının bulunduğu ve tercümede gösterilmesi gereken asla bağlılık noktasında zafiyeti olduğu göze çarpmaktadır. Ancak onun Mevdûdî sevgisi ve İslami kişiliği her türlü tartışmanın üstündedir.

Urducadan tercüme yapanlar arasında yer alan Mahmut Osmanoğlu uzun yıllar Pakistan'da yaşamış bir dava adamıdır. Türkiye'ye döndükten sonra yaptığı tercümeler gerek asla uygunluk gerekse okunabilirlik ve akıcılık bakımlarından yeter not almaktadır. Daha önce tercümesi yapılan eserlerden bazısını yeniden tercüme etmesi eski tercümelere olan itimatsızlık sebebiyledir. Urdu Dili ve Edebiyatı hocası akademisyen Doç. Dr. Durmuş Bulgur tarafından yapılan tercümeler de oldukça iyidir. Kendisi Sünnetin Anayasal Konumu'nu ve Kur'ân mealini Türkçeye kazandırmıştır. Pakistanlı Halid Zaferullah Daudi sayın Bulgur'la *Sünnetin Anayasal Konumu* kitabının tercümesinde beraber çalışmıştır.

Bilebildiğimiz kadarı ile Mevdûdî'nin eserlerinin aşağıda adlarını anacağımız 50'yi aşkın mütercimi bu eserleri ya İngilizceden ya da Arapçadan çevirmişlerdir. Yukarıdaki mütercimlerden Genceli ve Asrar'ın İngilizce ve Arapçadan da tercümeleri vardır. Arapça ve İngilizceden tercüme yapan bu mütercimlerin isimlerini vererek bunları tanıtmak istiyoruz. Zira şu ana kadar böylesine geniş bir liste ortaya konmamıştır:

Akif Nuri (Bekir Karlığa), Rasim Özdenören, A. Ali Genç, Halil Zafir, Halil Günenç, Çetin Manisalı, Mikail Bayram, Mehmed Aydın, Ramazan Yıldız, Serdar

25 İbrahim Hatiboğlu, "Sünnetin Anayasal Niteliği", *İslam Araştırmaları*, sayı: 1, 1997, s. 231-235.

Güzey, Abdülkadir Şener, Memiş Tekin, Raid Erkan, Abdulvahab Çimenli, Mustafa Özel, Süleyman Güzel, İhsan Toksarı, Yüksel Durgun, Mehmed Söylemez, Cahit Koytak, Ali Zengin, İbrahim Düzen, Mustafa Topuz, Bekir Başarıcı, Osman Cilacı, İsmail Kaya, Bayram Kolsuz, Ebubekir Doğan, İlhan Akçay, Hüseyin Suudi Erdoğan, Tüzün Demirer, Muhammed Tarık Bugra, Ali Arslan, H. Burhan Arslanoğlu, A. Hamdi Chohan, Ahsen Batur, Necmeddin Gevri, Filiz Handan Türedi, Nurettin Temiz, M. Hasan Beşer, Salih Özcan, Beşir Eryarsoy, Harun Ünal, Yaşar Şahin, Mehmed Bayrak, Hülya Afacan, Süleyman Akyüz, Faruk Yılmaz, Ömer Turan, Namık Yazıcı, Ahmet Seçkin, Turgut Beyaz, Yakup Zehra.

Mütercimlerin isimlerini tek tek incelediğimizde aralarında profesör ünvanı ile emekli olmuş kimseler olduğu gibi tercüme işine amatörce ilgi duyanlar hatta yayınevinin takdir edeceği meblağa kanaat getirerek tercüme edenler de bulunmaktadır. Mevdûdî gibi dili çok iyi kullanan birinin eserlerinin aynı ciddiyet ile ele alınması ve tercüme edilmesi gerekirken bu özenin gösterilmemesi tabii ki üzüntü vericidir. Ancak yine de bu kadar fazla sayıda ismin Mevdûdî'nin eserlerine ilgi duyması ve Türkçe'ye tercüme etmesi başka bir yazara nasip olmayacak bir mazhariyettir.

Günümüzde olması gereken ülkemizde İslâmî alana ilgi duyanlar tarafından tanınan Mevdûdî'nin önemli eserlerinin yeniden ele alınması ve layıkı ile yeniden çevrilmesidir. Bunlar içerisinde *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ın özel bir yeri vardır. İnsan Yayınları bu eseri yeniden tercüme ettirmek için bir girişim başlatmış ancak daha neticelenmemiştir. İSAV, İSAM, KURAV gibi müesseselerin bu işlere el atması tercüme işine daha fazla ciddiyet kazandıracaktır. Artık konu ideolojik olmaktan çıkmış bir tarihi vakıa halini almıştır. Bu sebeple yapılacak işi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin bir eserini çevirtmek ile eşdeğer görmek gerekecektir.

C. Mevdûdî İslâmcılığının Türkiye'de Algılanışı ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi

Mevdûdî'nin düşünceleri Türkiye'de genellikle olumlu karşılanmış olmakla birlikte az bir kesim onu dini tahrif etmek, yeni bir mezhep ihdas etmek, İslâm geleneğini bozmakla suçlamıştır. Aşağıda bu her iki eğilime sırasıyla temas etmek istiyoruz.

1. Mevdûdî'nin İslâm Anlayışına ve Düşüncelerine Olumlu Bakanlar

Türkiye'nin Mevdûdî'ye ilgi duyduğu onun eserlerinin tamamınına yakınının 50'yi aşkın mütercim tarafından Türkçe'ye çevrilmesinden de anlaşılmaktadır. Hatta bazı eserleri birkaç defa çevrilmiş ve onlarca defa basılmıştır. Bu eserlerin çevirisinde organize bir güç de yoktur. İş tamamen arz talep dengesi içerisinde gönüllü olarak gitmiştir. Bundan 9-10 yıl kadar önce yaptığım bir araştırma bana o güne kadar Türkiye'de en fazla basılıp satılan tefsirin *Tefhîmü'l-Kur'ân* olduğunu göstermiştir. Üstelik bu eser İnsan Yayınları gibi sivil bir kurum ta-

rafından tercüme ettirilerek yayımlanmıştır. Bu eserin çok fazla okunduğunu ve -aşağıda temas edeceğimiz marjinal bir tepkinin dışında- akademik dünya dahil bütün kesimler tarafından iyi karşılandığını da bilmekteyiz. Ankara İlahiyat Fakültesi tefsir öğretim üyelerinden Salih Akdemir'in *Tefhîmü'l-Kur'ân'ı* Türkçe'ye kazandırılan en iyi tefsir olarak görmesi[26] bizce de doğrudur. Bunun nedeni Tefhîmü'l-Kur'ân'ın 1000 yıl öncesine takılmaksızın dinamik bir Kur'ân yorumu sunmasıdır.[27]

Mevdûdî'nin fikirleri Türkiye'de farklı çevrelerde farklı tepkilerle karşılanmış, farklı etkiler ve tepkiler meydana getirmiştir. Öncelikle ilmî-akademik dünyaya bakmakta yarar vardır. Mevdûdî'nin eserlerinden üçte birinin akademik kariyeri olan mütercimler tarafından tercüme edilmiş olması ciddi bir artı değerdir. Ayrıca Türkiye'de Mevdûdî üzerine yapılan araştırmalardan herhangi birinde Mevdûdî'nin İslâm dışı görüşleri olan aşırı bir yazar ve fikir adamı olarak ortaya konmamış olduğunu da ifade etmek gerekir. Akademik çalışmaların çoğunda Mevdûdî'nin kendisine özgü bir tarzı ve düşünme biçimi olan bir ihyacı ve yenilikçi olarak tanıtılmaktan öte bir vasıfla anıldığını bilmiyoruz. 15 yıl öncesine kadar hakkında müstakil akademik bir inceleme bulunmaması onun lehinde de yorumlanabilir aleyhinde de. Mevdûdî İslâm dışı aşırı görüşleri olan bir modernist veya fesatçı olsaydı kitaplarının tercüme edilmesinden hemen sonra aleyhinde müstakil akademik eserler telif edilebilirdi. Ama böyle çalışmalar olduğunu bilmiyoruz. Ayrıca o dini açıdan tehlikeli bir kişiliğe sahip olsaydı akademik dünyaya mensup ilim adamları o netameli günlerde onun eserlerini tercümeye yönelmezdi. M. Emin Saraç gibi günümüz Türkiye'sinde tavizsiz bir Ehli sünnet âliminin onun tefsirini tercüme edenlerden biri olması da dikkate değer bir konudur. Kitapları okunduğu halde hakkında geniş çerçeveli olumsuz şeyler yazılmaması netice itibariyle onun lehine bir sonuçtur. Sevinerek belirtmemiz gerekir ki son 15 yıl içinde Mevdûdî ve eserleri hakkında çok sayıda tez yapılmış ve makale hazırlanmıştır ve bunların kahir ekseriyetinde onun İslâm medeniyetine olumlu katkısından söz edilmektedir. Akademik dünya onun Kur'ân tefsirine yaptığı olumlu katkılar üzerinde özellikle durmaktadır.

Akademik dünya dışında kalan entelektüel kesim ise ondan fazlasıyla müteessir olmuştur. Bunları da kendi arasında farklı kategorilere ayırabiliriz. Bunlardan ilki akademik dünya ile ilgisi olmayan siyaset ile de aktif olarak uğraşmayan okumuş kesimdir. Bunlar içerisinde öğretmen, mühendis ve hukukçuların payı yüksektir. Bu konuda ciddi bir sosyolojik çalışma olmamasına rağmen şahsi gözlemlerimiz ve dolaylı okumalarımız bu kesimin Mevdûdî, Seyyid Kutup, Ali Şeriati gibi zevatın kitabını okuyarak keskinleştiğini göstermektedir. Bunlar özellikle

26 Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmi Araştırmalar*, II/8, Ankara 1988, s. 34.

27 Tefsirin tanıtımı ve tefsirciliği için bkz. Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 292-306; Mustafa Özel, "Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî", *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri* (ed. Abdulhamit Birışık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 43-61.

1970-1985 arasında adlarını andığımız dava adamlarının eserlerini okuyarak yetişmişlerdir. O dönemde Türkiye'de Türk müellifler tarafından yazılan ciddi fikir kitapları yok denecek kadar azdı. Bu sebeple genç entelektüel kesim fikri açlığını Mısır ve Pakistanlı mütefekkirlerin eserleri ile karşılıyorlardı.

1970'li yıllarda ve sonrasında siyaset ile ilgilenen İslamcı grubun başını Milli Nizam ve Milli Selamet partileri çekmektedir. Kurulduğu günden itibaren Pakistan ile iyi ilişkiler kuran Milli Görüş Hareketi siyaset olarak da Cemaat-i İslâmî'ye benziyordu. Şu kadar var ki Cemaat-i İslâmî Pakistan toplumunun ürünüydü ve daha dindar bir kadroya sahipti, kurucusu ise müellefatı olan bir İslâm âlimiydi. Milli Görüş Hareketi ise katı devrim kanunları ile çepeçevre kuşatılmış bir atmosferde siyaset yapmaya çalışan ve dindar bir akademisyen mühendis tarafından yönetilen bir hareketti. Bu önemli farklara rağmen Türkiye'nin İslâm'a olan açlığı Milli Görüş Hareketi'ni daha güçlü prensiplere sahip Cemaat-i İslâmî'den daha başarılı kılmıştır. Cemaat-i İslâmî'nin başına Kadı Hüseyin Ahmed'in geçmesinden sonra iki defa kapatıldıktan sonra Refah Partisi adıyla siyasete giren Milli Görüş Hareketi, Cemaat-i İslâmî ile daha sıcak ilişkilere girmiştir. Partiler önemli toplantılarına ve kongrelerine diğer partiden mümkünse en üst düzey katılım sağlıyor ve birbirini güçlendirmeye çalışıyorlardı. Milli Görüş Hareketi bir dönem çok sayıda genci Pakistan'da okumak üzere göndermiş ve onları Cemaat-i İslâmî'ye emanet etmişti. Pakistan'da eğitim görenlerden bazısı sonraki yıllarda Refah, Fazilet ve Saadet partileri içinde aktif görevler de almıştır. Her ne kadar Cemaat-i İslâmî, Türkiye'de Necmettin Erbakan'ın temsil ettiği Milli Görüş Hareketi'nin başarılı olması sebebiyle ondan taktik alma ihtiyacını duymuşsa da Milli Görüş Hareketi'ni fikren besleyen kaynaklardan biri Mevdûdî ve eserleridir. Mevdûdî ve ihvan hareketinin liderlerini okuyan pek çok ülkede İslamcılık radikalliğe doğru evrilirken Milli Görüş'ün ılımlı ve demokrat İslâm'ı yeğlemesi belki de Mevdûdî'nin en çok sevineceği bir neticeydi.

Necmettin Erbakan'ın Türkiye'de yapılan siyasi faaliyetleri cihad olarak adlandırmasını cihadın dindeki yerine de Mevdûdî'nin *İslâm'da Cihad* adlı kitabında bulunan bir hadisten delil getirmesini burada anmak istiyoruz:

Sahabeler sordu: "Ya Resülullah! Namaz dinin direği, cihat zirvesidir, buyuruyorsunuz. Cihat gibi ecri büyük başka bir ibadet var mı?" Efendimiz buyurdu ki; "Ömrünüz boyunca gece gündüz ibadet etmeye gücünüz yeter mi? "Hayır Ya Resulullah dediler." Efendimiz buyurdu "Eğer ömür boyu gece gündüz ibadet etseydiniz yine cihat sevabı alamazdınız."[28]

Nureddin Şirin Saadet Partisi'nin kongresinden sonra 20 Temmuz 2010 tarihiinde yazdığı bir makalede Milli Görüş Hareketi ile Mevdûdî'nin düşüncelerinin ilişkisine şöyle temas eder:

28 http://www.ivedihaber.com/haber/1554-siyaset-genclik39ten-erbakan39a-3939sadakat3939-ziyareti.html#ixzz2TfwdAugS) (25 Nisan 2013).

"... Bazı kardeşlerimiz bize, Milli Görüş ve Erbakan hocadan söz ettiğimizde, İmam Hasan El Benna, Şehid Seyyid Kutub, Allame Mevdudi, İmam Humeyni vb. önder şahsiyetleri, İslami hareket liderlerini hatırlatarak, bu önderlerin gösterdiği yol ve istikamet varken, Milli Görüş vurgusu yapmanın bir yanılgı olduğunu, Milli Görüş hareketinin kimlik ve misyonu ile söz konusu önderlerin ortaya koydukları mücadele yolunun birbiriyle çeliştiğini ifade ederek, bizi sorguluyor, eleştiriyor, bundan da öte, gittiğimiz yoldan sapmakla suçluyorlar.

Bu kardeşlerimizi iyi niyetli görerek, kendilerine şunu hatırlatmak isterim. Türkiyeli Müslümanlar İmam Hasan el Benna'yı, Şehid Seyyid Kutub'u, Allame Mevdudi'yi, Abdulkadir Udeh'i, Muhammed Kutub'u Milli Görüş Hareketi içinde tanıdılar; Milli Görüş Hareketi vesilesiyle, bu hareketin sağladığı imkan ve vasıtalarla bu şahsiyetlerin fikirleri, mücadeleleri ve şahsiyetlerini öğrendiler.

Milli Görüş Hareketi Türkiyeli Müslümanlardan, özellikle gençlerden İmam Hasan el Benna'yı, Allame Mevdudi'yi tanımasını, onların eserlerini takip etmesini, onların fikirleriyle donanmalarını istedi; buna çalıştı, bunu teşvik etti.

Örneğin, merkezi Kuveyt'te bulunan IIFSO (Uluslararası Müslüman Öğrenciler Teşkilatları Federasyonu) tarafından basılan Türkçe eserler, Milli Görüş aracılığıyla Türkiyeli Müslümanların eline ulaşmıştı; bizler Şehid Seyyid Kutub'u, Şehid Abdulkadir Udeh'i, Muhammed Kutub'u, Muhammed Hamidullah'ı, öncelikle IIFSO yayınlarından tanıdık. Daha sonra onların eserleri Türkiye'deki yayınevleri tarafından basılmaya başlandı.

Şehid İmam Hasan El Benna'nın Risaleleri basılmaya başlandığında, Fizilalil Kur'an basıldığında bu eserleri Müslümanların alıp okumasını sağlayan, teşvik eden ve özellikle de gençlerin bu fikir ve idealler uğruna yetişmesini isteyen Milli Görüş hareketi idi.

Eğer bu aktardığım bilgilerin doğruluğunda şüphe eden ve yanıltıcı bilgi verdiğimizi düşünen varsa, lütfen o dönemleri yaşayan büyüklerinden ve ağabeylerinden sorsunlar...."[29]

Nureddin Şirin'in bu yazısı bize Milli Görüş Hareketi ile İslâm dünyasındaki dini hareketlerin ilgisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Erbakan bu hareketlerden çok şey almakla birlikte Milli Görüş Hareketi'ni Türkiye'ye özgü bir hareket olarak dizayn etmiş, demokratik teamüllerin ve meşru bürokratik anlayışların dışına çıkıp gayri meşru bir yol izlememiştir. Ancak sistemin hatalarını ve eksikliklerini demokratik çerçeve içerisinde hep eleştirmiştir.

2. Türkiye'de Mevdûdî'nin İslâm Anlayışının Eleştirilmesi ve Nedenleri

Türkiye'de az bir halk desteğine sahip olan ancak mali durumları sebebiyle sesleri fazla çıkan bir kesim kendisine başta Mevdûdî olmak üzere 20 yüzyıl İslâm hareketinin önderlerine düşmanlığı yol olarak benimsemiştir. Bunların en ana konusu bu kişilerin dinin asıllarını bozduğu ve yeni bir din ihdas etmeye çalıştıkları, mezhepsiz olduklarıdır. Bunlar Türkiye'de sayıları beşi geçmeyen kişiler ve Hüseyin Hilmi Işık'tan feyz alan Işıkçılardır (İhlas ve Türkiye Gazetesi Grubu).

29 http://www.islamigundem.com/makale_print.php?id=532 (25 Nisan 2013).

Tek tek fertler olarak Ahmed Davudoğlu, Necip Fazıl Kısakürek ve Mehmet Şevket Eygi'nin adı öne çıkarken Işıkçılar arasında ise Hüseyin Hilmi Işık, Ubeydullah Küçük ve Mehmet Ali Demirbaş'ın adından söz edilebilir. Tabii ki başkaları da vardır. Hatta zaman zaman İsmailağa Cemaatinin de Mevdûdî muhalifliği yaptığı gözlenmektedir.

Işıkçıların reisi Hüseyin Hilmi Işık için konu Ehli sünnetten olma veya olmamadır. Ehli sünnetten olmanın da kendisine göre tanımı vardır. Bir insan herhangi bir şekilde eski kitaplara ve fetvalara göre hareket etmez ise dini ve imanı tehlikededir. O şöyle der:

> "Kitaplı veya kitapsız herhangi bir kafir, müslüman olursa, Cehenneme girmekten kurtulur. Hiç günahsız temiz bir müslüman olur. Fakat (Sunnî) bir müslüman olması lazımdır. Sünnî olmak demek, Ehl-i sünnet alimlerinden birinin kitaplarını okuyup, öğrenip, imânının, sözlerinin ve işlerinin buna uygun olması demektir. Dünyada bir insanın müslüman olup olmadığı sözlerinden ve işlerinden anlaşılır."[30]
>
> "Müslüman olduğunu söyleyen veya cemaat ile namaz kılarken görülen bir kimsenin müslüman olduğu anlaşılır. Sonra, bunun bir sözünde, yazısında veya hareketinde, Ehl-i sünnet alimlerinin bildirdikleri iman bilgilerine uymayan bir şey görülürse, bunun küfür veya dalâlet olduğu kendisine anlatılır. Bundan vazgeçmesi, tövbe etmesi söylenir. Kısa aklı, bozuk düşüncesi ile cevap verip vaz geçmezse, bunun sapık veya mürted olduğu anlaşılır. Namaz kılsa hacca gitse, her ibadeti ve iyiliği yapsa da, bu felaketten kurtulamaz. Küfre sebep olan şeyden vaz geçmedikçe, bundan tevbe etmedikçe, müslüman olamaz."[31]

Bu cemaat içerisinde yer alanlar şeyhlerinin ortaya koyduğu çerçeveye göre konuyu daha da muşahhaslaştırmışlar ve Mevdûdî, Seyyid Kutup ve Muhammed Hamidullah gibi zevat hakkında ağır ifadeler kullanmışlardır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın aslı 19 sayfa olan *Faideli Bilgiler* adlı kitabını 448 sayfaya çıkararak basan ve kitap arasına olur-olmaz bilgiler sıkıştıran Işıkçılar Mevdûdî hakkında "*Hindistan'daki dinde reformculardan, İngiliz casusu Ebülula el Mevdudi İskoç masonu idi.*"[32] demektedirler. Bu kitabın başka bir yerinde ise *"Selefi salihini techül etmek, beğenmemek küfür olur demişlerdir. Şimdi Pakistanda Mevdudi ve Mısırda Seyyid Kutub ve Reşid Rıza gibi Mezhebsiz kimseler ve bunların kitablarını okuyarak aldananlar mezhepleri birleştirmeli diyorlar.*"[33] denilmektedir. Buradaki bilgilerdeki yanlışlıklar kadar bu bilgileri Ahmed Cevdet Paşa gibi mübarek bir zatın kitabı içinde vermeleri de büyük bir vebaldir. Ortaya koydukları görüşlerin hiçbir ilmi dayanağı da yoktur. Hatta bu grubun İslâmî bir endişe ile bu konularla ilgilendiğini söylemek de imkânsız de-

30 Hüseyin Hilmi Işık, *İman ve İslam*, İstanbul, 1980, s. 10 (Kitabın girişi).

31 Işık, *İman ve İslam*, s. 4 (Kitabın girişi).

32 Ahmet Cevdet Paşa, *Faideli Bilgiler*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 2001, 27. bs., s. 304.

33 Ahmet Cevdet Paşa, *Faideli Bilgiler*, s. 26.

recesinde zordur. Kendi yayınevlerinde İslâm dünyasındaki tartışmaları körükleyici eserleri yayınlamalarının neye hizmet ettiğini sormak gerekir.

Mevdûdî'yi ve diğer hareket önderlerini *Doğru Yolun Sapık Kolları* adını verdiği kitapta eleştiren Necip Fazıl Kısakürek'in bu durumunu izah etmek oldukça zordur. Zira kendisi modern dünyayı tanıyan dünyada olup bitenlerden haberdar olan aydın bir şair ve lider bir kişidir. Kendisi de bir hareket önderidir ve ortaya koyduğu bazı şeylerin katı anlamıyla Ehli Sünnet çizgisinde olduğunu ileri sürmek bir hayli zordur. Elinden bırakmadığı ve eleştirenleri haşladığı sigarasını hangi kategoride değerlendirebileceğimizi izah etmesi gerekir.

Mevdûdî ve emsallerinden beslenen Milli Görüş Hareketi'nin gazetesi *Milli Gazete*'de çok uzun bir zamandır yazı yazan hatta bazı kereler gazetedeki sütununa Mevdûdî muhalifliğini taşıyan Mehmet Şevket Eygi'nin durumu havsalayı zorlayan bir durumdur. Asıl konumuz bu olmadığı için yukarıda adları verilen zevatın görüşlerine kısaca temas etmek ve bazı görüşlerini alıntılamak istiyoruz. Sayın Cağfer Karadaş'ın editörlüğümüzde hazırlanan kitap için kaleme aldığı "1950 Sonrası Türkiye Muhafazakarlığı ve Mevdûdî" adlı yazıda bunların görüşlerine ve eleştirilerine genişçe yer verilmiştir. Konunun ayrıntısı oradan incelenebilir. Cağfer Karadaş yazısında Necip Fazıl'ın eleştirileri ile ilgili bize şu bilgiyi vermektedir:

> "Özellikle Gazzali'nin zaaf noktaları olarak "a. hadis ilminde zayıf olması, b. rasyonel bilimlerle zihnini fazlasıyla meşgul etmiş olması, c. tasavvufa olan fazla ilgi ve eğilimi" şeklinde üç nokta tespit edip bunları tenkit eden Mevdûdî'ye karşı, sufî gelenekten beslenen ve ona bağlılığı ile bilinen Necip Fazıl dozajı ağır eleştirilerde bulunur. Ona göre, Mevdûdî "...tasavvufu, yani Kainatın Efendisinin bâtın nurunu inkar etmiş ve hakikatte kendi metodu olan kara aklı İmam-ı Gazzâlî'ye mal etmek ve yermekle tezatların en gülüncüne düşmüş bulunur. 'Hadiste zayıf' demesi de, akılla aklı yenen büyük kahramanın iç kanal mevzuundan gösterdiği hadislere muhalefetinden doğuyor... Bende el yazısı mevcud bir şahadete göre de, bizzat bu şâhidin 'mezhebiniz nedir?' sualine 'mezhebim yok' cevabını veren sapık..."[34]

Necip Fâzıl Kısakürek *Doğru Yolun Sapık Kolları* adını verdiği kitapta Mevdûdî'yi şöyle acımasızca eleştirir:

"Merdudi ismini taktığımız Mevdudi, *İslamda İhya Hareketleri* isimli eseriyle İslam'da imha hareketinin temsilcilerinden biri... Çağdaşımız... İşi gücü, Sünnet Ehli büyüklerine çatmak... Gördüğü sert tepki üzerine eserinin ikinci baskısında birtakım yumuşama alametleri göstermeye çalıştıysa da, çürük madeni hep aynı... Gerisi cila... Cemalettin ve Abduh'a hayran... İbn-i Teymiyye'ye ise kara sevdalı... "Sana nasıl geliyorsa öyledir!" hesabı, her zaman ve her türlü içtihada

34 Cağfer Karadaş, "1950 Sonrası Türkiye Muhafazakarlığı ve Mevdûdî", *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri* (ed. Abdulhamit Birışık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 245.

yer verme, ve ortalığı kargaşalığa verdiklerini iddia ettiği Sünnet Ehli alimlerini kötüleme..."[35]

Milli Gazete'deki köşesinde kendisine has üslubu ve bakışı ile görüşler serdeden M. Şevket Eygi 09.06.2009 tarihinde yayımlanan "Mevdudî" adlı köşe yazısında mutedil bir üslup ile konuya temas etmektedir. Bütünlüğü bozmamak adına yazının tamamını aşağıya alıyoruz:

> "Son kırk yıl içinde, ülkemizdeki İslâmî uyanış hareketine Pakistanlı Mevdudî kadar etkisi olmuş bir kimse yoktur. Kitapları dilimize tercüme edilmiş, fikir ve görüşleri desteklenmiş, ideolojisi ve doktrini benimsenmiş, reçetesi Türkiye'yi kurtaracak plan ve program olarak genç nesillere takdim edilmiştir.
>
> Gençliğimde merhum Mevdudî'nin taraftarı ve hayranı idim. Hakkındaki tenkitleri öğrendikten sonra vaz geçtim. Aşırı hareket etmiyorum, "merhum" diyorum.
>
> Mevdudî, klasik ve geleneksel mânada bir İslâm âlimi miydi? Bence değildi. Onun ağır basan tarafı Müslüman bir politikacı oluşuydu. Aktivist bir şahsiyetti. Bir parti lideriydi.
>
> Pakistan'ın resmî ismi "Pakistan İslâm Cumhuriyeti"dir. Pakistan, kuruluş tarihinden bu yana hiçbir zaman gerçek mânada bir İslâm devleti olamamıştır. Bir İslâm devleti değildi ama anayasasında Şeriat'a aykırı kanun çıkartılamayacağı yazılıydı.
>
> İşte Mevdudî böyle bir ülkede siyasî bir parti kurmuş ve uzun yıllar boyunca süren bütün gayret ve çabalarına rağmen başarılı olamamıştır. Partisi serbest seçimlerde çoğunluğun oyunu alamamış ve iktidara geçememiştir.
>
> Mevdudî, başta kendi ülkesi Pakistan olmak üzere Ehl-i Sünnet uleması tarafından tenkit edilmiştir.
>
> Mevdudî "Kur'ân'da Dört terim" adlı kitabında, üçüncü hicrî yüzyıldan sonra Müslümanların Kitabullah'ın dört ana terimi olan "Rab, İlah, Din, İbadet" konusunda doğru yoldan çıktıklarını iddia etmiştir. Onun bu haksız ve ağır iddiasına karşı çağımızın büyük Ehl-i Sünnet alimi Hindistanlı Ebu'l-Hasen en-Nedvî "İslâm'ın Siyasî Yorumu" (Bedir Yayınevi, 0212/519 36 18) adını taşıyan bir reddiye kaleme almış, Mevdudî'yi çürütmüştür.
>
> Mevdudî hakkında Türkiye Müslümanlarının, doğru cevabını bulmak hususunda derin derin düşünmeleri gereken soru şudur:
>
> Mevdudî'nin kendi vatanı Pakistan'da, bunca olumlu şartlara ve bol imkanlara rağmen başarılı olmayan ideolojisi, çare ve çözümleri, reçetesi Türkiye'de başarılı olabilir miydi?
>
> Bence olamazdı. Zaten durum ortadadır.
>
> Keşke, Türkiye'nin yakın tarihindeki İslâmî uyanış hareketi Mevdudî gibi bir aktivistin rengine boyanacağına, mesela Şeyh/İmam Şâmil'in 19'uncu asır Kafkasya'sındaki "Müridizm Hareketi"ne paralel bir meşrebte olsaydı.

35 Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1990, 4. bs., s. 153.

> Mevdudî'nin Ehl-i Sünnetten ayrıldığı birkaç noktayı arz edeyim.
>
> İslâm'ı Anlamak kitabından imanın şartlarını beşe indiriyor, "Kadere iman" akidesini ve şartını zikr etmiyor.
>
> Öncelikle bir din olan İslâm'ı, siyasî bir sistem olarak görüyor ve gösteriyor. Evet, İslâm'da din ve dünya ayrımı yoktur ama İslâm öncelikle dindir.
>
> Ashab-ı kiramın bazısını ağır şekilde tenkit ediyor...
>
> Tefhimü'l-Kur'ân'da şefaat meselesinde Vehhabîleri ve Selefîleri geçen bir aşırılığa sapmıştır.
>
> Ülkemizde hayli Mevdudî hayranı bulunmaktadır. Onların, hayran oldukları ve doktrinini benimsedikleri zata yöneltilen tenkitleri bilmelerinde hayır ve yarar vardır.
>
> Kim bilir, belki de, Mevdudî'nin başarısızlığında, Ehl-i Sünnete aykırı aşırı ve şazz fikir, yorum ve görüşleri rol oynamıştır..

Sayın M. Şevket Eygi'nin bu yazısının diğer münekkitlere göre daha seviyeli ve tutarlı olduğu açıkça görülmektedir. Eygi'nin eleştirdiği konuların eleştirdiği gibi olup olmadığı ayrı bir inceleme konusu olmakla birlikte eleştiri üslubu bizim için özellikle önemlidir. Değerli araştırmacı Cağfer Karadaş'ın Mevdûdî kitabı için kaleme aldığı yazısının değerlendirme kısmında eleştirilerde yer alan üslup sorununa dikkat çektiğini naklederek bu faslı kapatmak istiyoruz:

> Yukarıdaki alıntılar, Muhafazakar kesimin önemli oranda bir üslup sorununun bulunduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Muhafazakarlar aslında geçmişe ve dinî metinlere saygılı, onlara harfiyen uyan kişi şeklinde bir imaj vermelerine rağmen özellikle Kur'an'da "Birbirinize lakap takmayın"[36] mealindeki buyruğu göz ardı ederek muhaliflerine yönelik tahkir ifade eden bir takım lakaplar takmaktan geri durmamaktadırlar. Sözgelimi, Muhammed Abduh için 'Mason Abduh', Muhammed Hamidullah için "Baidullah" "Mösyö Hamidullah", "Mösyö Baidullah", Ebu'l-A'la Mevdudî için 'Mezhepsiz Mevdudî' ve 'Merdûdî', yine ismini vermedikleri bazı şahıslar için 'Şerrüddin', 'Yaygaracı', 'Zünnarlı Hoca', 'Süleyman Cadıoğlu' onların sık sık kullandıkları lakaplardır. Aslında muhafazakarların 'eleştiri' olarak kaleme aldıkları söz konusu yazılar, bu haliyle geçmişin 'reddiye' üslubunu dahi geride bırakan 'kavga', 'tahkir' ve 'tezyif' görüntüsü vermektedir.[37]

Sonuç

Bize göre Mevdûdî'yi ve onun başarısını sadece Cemaat-i İslâmî ile değerlendirmek adil bir değerlendirme olmaz. Mevdûdî'nin Hint alt kıtasındaki İslâmlaşmaya ve İslâmî değerlerin korunmasına olan katkısı ciddi bir şekilde araştırılmalı ve ondan sonra karar verilmelidir. Hatta Mevdûdî'nin düşüncesinin ve eserlerinin olmadığı bir Pakistan'ın bugünkü Pakistan olup olmayacağı da incelenmeye değer bir konudur. Toplumsal olaylarda bazı etkileri ve sonuçları matematiksel olarak ölçmek zordur. Bunları daha hassas kriterlerle ve ölçüm

36 el-Hucurât 49/11

37 Karadaş, "1950 Sonrası Türkiye Muhafazakarlığı ve Mevdûdî", *a.g.e.*, s. 249-250.

aletleriyle ölçmek gerekir. Mevdûdî'nin faaliyet göstermeye başladığı 1947 sonrası Pakistan'ında onun gibi hem Batıyı ve Batılı değerleri hem de İslâm'ı ve İslâmî değerleri bilen kişi sayısı oldukça azdı. Siyasi arenada bulunanlar ya medrese ekolünün ya da Aligarh Muslim University ve diğer Batı tarzı üniversitelerin mensubu kimselerdi. Bunların modern dünya ile islami değerleri gerektiği nisbette bir araya getirip bir düşünce üretmesi bir hayli zordu. Mesela "Muhammed İkbal'den sonra ve ondan başka onun ayarında Mevdûdî'den başka adı anılan kimse varmıdır?" diye sorulacak olsa cevap muhtemelen "hayır" olacaktır. Bu bize Mevdûdî'nin Hint alt kıtasındaki gerçek yerini göstermektedir. Şu kadar var ki Hint İslam toplumu üzerinde proje üretilecek ve başarı sağlanacak kolay bir toplum değildir. M. Şevket Eygi'nin Pakistan'daki siyasi başarısızlığı bütünüyle Mevdûdî'nin başarısızlığı ve davasının çürüklüğü ile eşdeğer görmesi bizce yanlıştır. Başka unsurların da bulunduğunu gözardı etmemek gerekir.

Mevdûdî kendi şahsını öne çıkaran bir mütefekkir ve siyasi figür olmamıştır. Hayatta iken kurulan hiçbir müesseseye kendi adını vermemiş ve verdirmemiştir. Lahor, Karaçi, İslamabad, Hindistan ve İngiltere'de açılan eğitim ve araştırma kurumlarından hiç biri onun adını taşımaz. Onun vefatından epey bir zaman sonra Lahor'da bir eğitim kurumuna onun adı verilmiştir ki bu onun tavsiyesi değildir. Cemaat-i İslâmî'ye bağlı olarak açılan kurumların tamamında "İslâm" ve "Kur'ân" vurgusu yer almaktadır. Bize göre bu liderin kişiliğini anlamak bakımından önemli bir kriterdir. Zira günümüzde bazı kimseler adeta kendi isimlerine ve şahıslarına tapmakta ve tapılmasını istemektedirler. Mevdûdî bunu yapmak istese en uygun coğrafya Pakistan idi. Çünkü yapı buna bütünüyle müsaittir. Mevdûdî bunu yapmadığı gibi ekip çalışmasına büyük önem vermiş ve ekip içerisinde yer alanları onore etmiştir. Onun siyasi hareketi kendi menfaatleri için de kullanmadığı, İslâm davasını şahsi menfaat elde etme vesilesi yapmadığı da bilinmektedir.

Ülkemize geldiğimizde, Türkiye'de Mevdûdî aleyhinde bazı karalama kampanyaları bulunsa da bu ciddi bir etkisinin olmadığını söylemek gerekir. Bu kampanyalar Mevdûdî'nin bizden biri gibi algılanmasına engel olamamıştır. Mevdûdî'yi sahiplenen siyasi İslâmcıların ondan hakkıyla yararlandıklarını ve onun düşüncesini hakkıyla özümsediklerini söylemek zordur, belki buna gerek te yoktur. Zira her toplumun ihtiyaçları farklı çözüm tarzları farklıdır. Bu sebeple Milli Görüş Hareketi'nin Mevdûdî'den yeteri kadar yararlanamamasını çok abartmamak gerektiği kanaatindeyiz. Ancak bir husus özellikle önemlidir. Mevdûdî'nin kitapları, 50'yi aşan sayıda mütercim tarafından çevrildiği ve yüzbinler belki de milyonlar onu okuduğu halde hakkında ciddi çalışmalar yapılmaması üzüntü vericidir. Bizim onun doğumunun yüzüncü yılı münasebetiyle 2003 yılında Bursa'da yaptığımız toplantılar ve akabinde yayımladığımız kitaba *(Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007) kadar Türkiyeli araştırmacılar tarafından tertiplenen ciddi bir toplantıya şahit olamadığımızı da

söylememiz gerekiyor. 6 Haziran 2010 tarihinde Medeniyet Derneğinin tertiplediği Mevdûdî Sempozyumu ise iyi bir faaliyet olmakla birlikte Mevdûdî'nin kişiliğini ve düşüncesini ortaya koyma bakımından yeterli değildir. Daha kapsamlı ve geniş katılımlı büyük toplantılara ihtiyaç vardır. Ayrıca mali yapısı güçlü kurum ve kuruluşların Mevdûdî gibi ilim ve fikir adamlarının kitaplarından birer seçkiyi ciddi bir şekilde tercüme ettirip yayınlatmaları da Türkiye için bir görev olsa gerektir.

RENÉ GUÉNON'DAN SEYYİD HÜSEYİN NASR'A: GELENEKSELCİ EKOL'E AİT ÖĞRETİLERİN TÜRKİYE'YE İNTİKALİ VE ALGILANIŞ BİÇİMLERİ

İLHAN KUTLUER

A. Başlarken

RENÉ GUÉNON, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenekselci öğretilerini bir bildirinin muhtevası içinde kuşatabilmek elbette mümkün değildir. Zaten bu bildirinin asıl meselesini söz konusu öğretilerin Türkiye'ye intikali ve İslâmcı çevrelerde nasıl algılandığı oluşturduğundan intikal eden fikriyat için işe yarar bir özet sunmanın yeterli olduğu düşünülmüştür. Bu özetin sacayaklarını Guénon'un "Gelenek" ve Schuon'un "Ezelî Hikmet" kavramları ile Nasr'ın "Geleneksel İslâm" tezi oluşturuyor. İntikalin aşamaları ise Guénon adının Türk matbuatında ilk kez duyulmaya başladığı 70'li yıllardan, Gelenekselci Ekol hakkında akademik çalışmaların yoğunluk kazandığı iki binli yıllara kadar uzanan bir zaman çizgisinde izlenmeye çalışıldı. Çeşitli fikir ve edebiyat dergilerinde bu Ekol'e ait bazı metinlerin yayınlanmaya başlaması, Türkiye'deki belli yayınevlerinin hem ilgi doğuran hem de yükselen ilgiye karşılık veren kararlı ve sistemli neşriyatı, etkili düşünce insanlarının Gelenekselci fikriyatı atıf, şerh ve tenkit yoluyla eserlerine taşıyıp belli bir gündem oluşturması ve nihayet akademyada –özellikle İlahiyat Fakülteleri'nde- tasavvuf, kelâm, İslâm felsefesi, din felsefesi, dinler tarihi ve din sosyolojisi alanındaki genç nesil araştırmacıların Gelenekselci Ekol'ü lisansüstü tezlerine konu etmesi intikal sürecinin dikkat çekilmesi gereken hâdiseleridir. Gelenekselci fikriyatın Türkiye düşünce çevrelerindeki yansıma ve yankılarını bütün veri tabanıyla ihata edemezdik. Bu yüzden temsil gücü yerinde bazı örnek metinler üzerinden bir intiba oluşturmaya çalıştık. Oluşacak intibanın yeni ve etraflı araştırmalar için mütevazı bir katkı sağlaması umulur.

Bu arada haddimiz olmayarak bir küçük tembihte bulunmamız gerekiyor: Bildiride sürekli kullanılacak ve baş harfi büyük yazılan Gelenek teriminin Türkçedeki örf, âdet, görenek veya töre kelimelerinin sözlük anlamıyla bir ilişkisi yoktur. Gelenek, eski tabirle bir "ıstılah"tır ve özgün anlamını belli bir Ekol'ün paradigması içinde kazanmıştır. Bu terimi "ıstılâhî" anlamıyla ilk kez kullanan müellif René Guénon'dur. Gelenek kavramı "Guénoniyen" anlamıyla daha sonra Ekol'e adını vermiş, Ekol'ün tüm mensupları için ortak ve anahtar bir terim olmuştur. Mamafih Guénon telif hayatında önceleri metafizik terimini tercih etmişti. Ancak sonraları metafiziğin salt Batı düşünce tarihindeki felsefî anlamına indirgenmesi tehlikesinden kaçınmak ve bir takım kutsal öğretilerin eski çağlardan beri süregelen antik niteliğini öne çıkarmak için"Tradisyon" (Gelenek) tabirine ağırlık vermeye başladı. Kelimenin Latince kökünde naklî olmak, intikal etmek anlamları mevcuttur ve süregelmeyi çağrıştırır. Ancak bizzat Ekol düşünürlerinin yakınmalarından, bu teriminde zamanla bir takım yanlış anlama problemlerine yol açtığı anlaşılmaktadır.Ülkemizde de benzeri bir durum söz konusudur. Gelenek dendiğinde sözlük anlamı itibariyle toplum içinde taklit edilegelen örf, âdet, görenek veya töre anlaşılır. Nitekim Türkiye'deki bazı İslâmcı çevrelerde de geleneksel İslâm terimi İslâm'ın kendisini değil, tarihsel İslâm'ı ifade etmektedir ki bu telakkide gelenek bazı durumda taklit terimiyle eş anlamlı kullanılır. Bu bağlamda değerlendirilen taklitçi tutum İslâm'ın gelenekselleşmiş tarihsel formlarına yöneliktir ve çoğu kere İslâm'ın özüne ait sahih bilinçten mahrum sayılarak eleştirilir. Dolayısıyla Geleneği kaynak metinleri ışığında kavramaya çalışırken bu sözcüğün yahut terimin Türkçede kazandığı antropolojik, ideolojik ve hatta folklorik anlamları paranteze almak gerektiği unutulmamalıdır.

B. Öğretiler

1. Guénoniyen Gelenek Kavramı

İşe Geleneğin ne olduğuna ilişkin açıklamaların hangi tezat mantığına oturtulduğunu tespit ederek başlamak gerekiyor. Çünkü bir zıddiyet ilişkisi içinde verilen kavramın, zihinde daha da açıklık kazanması beklenir. Bu tezadın Guénon'un eserlerinde kabaca kadîm-modern, kutsal-profan ve Doğu-Batı şeklinde belirlendiğini görüyoruz. Demek ki her şeyden evvel Gelenek denilen şey, mahiyet ve hakikati bakımından modernliğin ruhuyla tezat teşkil etmektedir. Guénon ile başlayan köklü modernlik eleştirisinin bu yüzden Gelenekselci öğretiyle derin bir ilişkisi vardır. İkinci ve üçüncü tezat da ilkiyle bütünleşiktir. *Profan* dünya görüşü, bir topyekün hayat tarzı olarak *Batı*'da ortaya çıkmış olan *modern*liğin, *kadîm Doğu* metafiziklerinde rastladığımız *kutsal* öğretilerden kopuşunu ve sapmasını ifade eder. Basit bir anlatımla Gelenek *kadîm*, *Doğu*'lu ve *kutsal* iken, bunun zıttı olan Gelenekten kopuş ve sapma *modern*, *Batı*'lı ve *profan* olmaktadır. Kadîm nitelemesi modernlik öncesi Geleneksel öğretilerin primordiyal içeriğini ve Geleneksel medeniyetlerdeki tezahürleriyle bir biçimde gerçekleşen sürekliliğini; Doğulu oluş, sapkın bir bid'atten başka bir şey olmayan Avrupa

medeniyetiyle tezadı ifade eder. Kutsal oluş ise Geleneğin varlık, bilgi ve değer planında beşer üstü olan İlâhî İlke'yle irtibatını gösterir. Bütün Geleneksel medeniyetler bilgi ile kutsal arasında kurulmuş irtibatların sonucu olarak belli ilkelere göre yapılanır ve Geleneksel bir medeniyete ait ilimler, kurumlar ve sanatlar, kutsalın sembolik anlatımlarına göre tarih sahnesinde tezahür eder. Değer dediğimiz ahlak ve hukuk normları ile estetik formlar da Geleneğin dayandığı ilkelerin bilgisine göre şekillenirler. Gelenekselci düşünürler, bu yüzden Gelenek ile medeniyeti çoğu kere yan yana kullanır ve Çin, Hind, İslâm gibi özde Doğu'lu olan medeniyetler Geleneksel medeniyetler olarak anılır. Bu açıdan bakıldığında Gelenek ile Geleneksel arasında hem kopmaz bir ilişki hem de kavramsal bir ayırım olduğu fark edilmelidir. Geleneksel olan belli kozmik çevrim yasaları uyarınca tarihsel kaderini yaşar ve belki sonunda tarih sahnesinden çekilirken Geleneğin dayandığı hakikat daima tarih sahnesinde hükmünü icra eder. Âhir zamanın bu evresinde Gelenek unutulmuş, tezahürleri iyice geri çekilmiş, Gelenek düşmanı ve Karşı-gelenekçi modern Batı medeniyeti yeryüzü çapında bir yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte Gelenekselciler, böyle bir evre'nin koyu karanlığı ile aklî ve manevî aydınlanmanın imkânı arasında ters orantı gördükleri, dolayısıyla mümkün olduğu kadar çok ruhu kurtarmanın mümkün olduğunu düşündükleri için Doğu ve Batı arasında yüksek seviyeli bazı uzlaşma köprülerinin kurulabileceği ümidini taşırlar. Guénon'un ve takipçilerinin akl-ı selîmini yitirmemiş Batılı entelijansiyaya ulaşmaya çalışması bu yüzdendir.

Gelenek, dayandığı bilginin kaynağı beşer üstü olmakla nebevî bir göksel öğretiler bütünü olduğundan, kaynağı itibariyle katiyyen beşerî ve zihnî bir proje şeklinde anlaşılamaz. Geleneğin hayata geçmesinde manevî kılavuzluk eden seçkin bilgeler -"Intellect" (el-'akl, el-kalb) teriminin kutsal ile bilgiyi birbirine bağlama yeteneğini ifade etmesi cihetinden-"entelektüel" olarak adlandırılabilirler; ancak seçkinlerin kalbi ya da aklı, modern insanın akıldan anladığı ve sebep-sonuç arasındaki bağlantının, büyük varlık zincirinden kopuk olarak sadece fizik seviyede kurulmasından sorumlu "reason"dan ibaret olmayan, farklı bir idrâk gücünü işaret eder. Kısacası rasyonel ile entelektüel olan, bir ve aynı değildir. Bu yüzden Gelenekselci mütefekkirler, modern Rasyonalizm'de karar kılan her türlü hakikat iddiasına dudak bükerler; Gelenekselci terminolojide entelektüel idrâk, rasyonel olanı da içine alacak şekilde fiziğin yatay boyutunu metafiziğin dikey boyutuna bağlamanın adıdır. Gelenek insan zihninin sadece mantığın formlarına riayet etmek, bu formların talep ettiği kavramsal yapılar icat etmek ve bu zihnî icadı daha önceki birikimlere yaslanarak kuşatıcı bir sistem halinde inşa edilmiş bir teori yahut bu teoriye dayalı bir pratik değildir. Kısacası Gelenek ne zihnî bir inşa ne de sürünün selameti için uydurulmuş bir icattır. Onun dayandığı metafizik ilkeler, "intellect"e bir iniş yoluyla veya "intellect"in manevî aydınlanışıyla verilmiştir. Bu yüzden ilkelerin dikey boyutta alınışı söz konusu olduğunda o bir vahiy, "örtülerin kalkması" metaforuyla ifade edilen manevî açılımların, dikey boyutta terakki edişi bakımından da bir keşiftir. Varlığın dikey

boyutuna yönelik olan manevî açılımlar derken kast edilen felsefî ve bilimsel keşfedişlerin teorik bilgi (episteme) düzeyindeki başarısı değildir. Çünkü Gelenekselci öğretide gerçek metafiziğin bilgisine sadece epistemik düzeyde mesai sarf ederek vâsıl olunamaz. Açıkçası burada sözü edilen bilgi İslâm sufilerinin "marifet" dedikleri, yaşanarak, tadılarak ulaşılan gerçeği "tanıma" bilgisidir. Bu idrâke epistemik yani kazanılmış kavramsal bilginin ötesinde süflî olandan tenezzüh etmiş, varlığın ilâhî ve melekî boyutuna yoğun bir teveccüh ile yönelmiş ruhun saf manevî deneyimleriyle ulaşılır. Böyle bilgiye İslam felsefe geleneğinde tatmak (zevk) fiiliyle ilgili olarak zevkî hikmet (el-hikmetü'z-zevkiyye), Latin geleneğinde de yine tatmak anlamına gelen "sapere" fiilinden türetilmiş bir terim ile"sapienta" denmektedir. Her iki terim de yaşanarak ulaşılan bilgiyi ifade etmektedir ve zihnî bir hâsıla olan episteme'den farklı bir bilgi türüdür. İşte bu sebepten ötürü Gelenekselci müellifler vahye ve onun gnostik (İslâm geleneğinde tasavvufî) yorumuna odaklanırlar. Gelenek terimine İslâmî terminolojide bir karşılık gösterme gereği hâsıl olduğunda genellikle ed-Dîn, Dînü'l-hakk, ed-Dînü'l-kayyim gibi Kur'ânî terimler zikredilir; ancak bu gibi terimlerin yanı sıra Geleneğin "esoterik" (bâtınî) ve "inisiyatik" (silsilevî) karakterinden özellikle söz açıldığında daima tasavvuf teriminin gündeme gelmesi bu yüzdendir. Aynı sebepten ötürü Gelenek, din teriminin Batılı karşılığı olan "religion" ile karşılanamaz; zira bu terim "ed-Dîn"in bir veçhesini, sadece zahirî formlarını ifade etmekte olup dayandığı metafizik ilkeleri ifade etmez. Yine Geleneğin Batılı bir terim olan Mistisizm ile karıştırılmaması gerektiği de zaman zaman ekole mensup müelliflerce dile getirilir. Hatta "Sûfî" terimi, yaratılmamış özü kendinde tahakkuk ettiren kişi anlamına geldiği ve her tasavvufa intisap eden hakkında uluorta kullanılamayacağı gerekçesiyle "Sufism" terimi dahi Guénon tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiride tasavvufun herhangi bir "izm" gibi anlaşılma tehlikesi de rol oynamış gözükmektedir.

Geleneğin beşerî bir kaynağa dayanmayışı, tarihsel ve beşerî birikime dayanan bir nazariyeler bütünü olmadığı anlamına gelir. Bizler episteme düzeyindeki bilginin beşerî, tarihsel ve birikimsel olduğunu bilir ve söyleriz. Felsefe tarihi yahut bilim tarihi çalışanlar bunun tamamıyla farkındadır. Yeni bilgi daima önceki birikimlerin üzerine kurulur. Epistemik bilgide artım, ister yorumlama isterse de eleştirme yoluyla olsun önceki mevcut birikimin üzerine eklenen bir artımdır ve daima öncekinin aşılması gayesine matuftur. Zaman zaman felsefe ve bilim "geleneği"nden söz ederiz; ihtiyatlı olmak gerekirse Geleneğin özgün anlamı bakımından felsefe ve bilim geleneğinden ziyade tarihinden söz etmeliyiz. Çünkü son, yeni, güncel, makbul ve geçerli olan felsefî fikirler yahut bilimsel teoriler, belki çok şey borçlu oldukları öncekileri tarihin arşivine kaldırdıkları için böyledirler. Bir medeniyetin entelektüel tezahürleri olan felsefe, teoloji, bilim hatta sanat geleneğinden Ekol'ün kast ettiği anlamda söz etmek için, o medeniyetin Geleneksel vasfını taşıması gerekir. Bu kısmı Gelenek kavramının Seyyid Hüseyin Nasr tarafından yapılmış tanımını vererek bitirelim:

> "Teknik anlamıyla gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhî bir kaynağın hakikat ve ilkelerini; ve gerçekte, farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi'yi ihtiva eden) uygulamaları ile birlikte nebîler, resuller, avatarlar, Logos (Kelâm) ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan bir çok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade ediyor."[1]

2. René Guénon: Doğu-Batı Tezadı ve Modern Batı'nın Eleştirisi

"Ex Oriente Lux" (Işık Doğu'dan Gelir) şeklinde bir Latin deyişi vardır. Elbette bir metafordur bu ve aslında Doğu sözcüğüne saf bilgi ışığının sembolik kaynağı anlamını yükler. Bununla birlikte René Guénon'un Doğu terimini modern Batılı yahut Avrupalı olmayan anlamında kullandığını ve metafiziğin bir tür vatanı olarak sık sık Geleneksel Doğu medeniyetlerine atıf yaptığını biliyoruz. Üstadın Çin, Hint ve İslâm medeniyetlerinde zuhur eden esoterik gelenekler hakkında yazdıkları söz konusu olduğunda özellikle Çin ve Hint medeniyetlerinin Doğulu coğrafyası kendiliğinden göz önüne gelmektedir. Bu husus onun Hindu öğretileri, Taoizm ve İslâm tasavvufu üzerinden Geleneğin özünü ihsas ettirme çabalarında kuvvetli biçimde tebarüz etmektedir. Ancak Guénon bir yandan Doğu'ya Geleneksel medeniyetlerin coğrafyası olarak anlam yüklerken saf metafiziğin "ne Doğu'ya ne Batı'ya ait" olduğunu belirtir ve Hakikatin bir olduğunu, evrensel bir niteliğe sahip bulunduğunu ısrarla vurgular. Hakikatin yalnızca medeniyetler planındaki tezahürleri coğrafî nitelik taşıyabilir. Bu durumda Guénoniyen terminolojideki "Doğu Metafiziği" tabirinin anlamı aslî metafizik hakikatin özellikle Doğu'ya mahsus olduğu değil, bu hakikatin Batı'da (Avrupa'da) çok uzun süredir unutulmuş, yitirilmiş olduğudur. Dolayısıyla İslâm vahyinde özellikle beyan edilmiş olduğu gibi nübüvvet kandilinden çıkan ışığın "Ne Doğu'ya ne de Batı'ya" ait olduğu hususunun hiçbir biçimde göz ardı edilmemesi gerekir. Öyle anlaşılıyor ki Guénon Batı'nın unutmuş, yitirmiş, sırtını dönmüş ve giderek inkâr etmiş olduğu saf metafiziği modern Batılılara hatırlatmak istemekte ve neyi kaybettiğini bilememe durumunu tezekkür etmelerine yardımcı olmak için hâlâ yaşayan bir Geleneğe sahip Hint havzasına müracaat etmek durumunda hissetmektedir. Modern Batı'ya kaybettiği Metafizik veya Geleneği hatırlatmak için Batılı zihin alışkanlıkları bakımından Çin hayli uzak, İslâm ise tarihsel çatışmalardan ötürü bir hayli yakındır. Bu yüzden Hint öğretilerine müracaatı bir tür fikrî politika olarak belirlemiştir Guénon. Vahiy geleneği ve onun esoterik yorumlarının Avrupa'ya intikal etmiş olduğu gerçeğini de atlamayan mütefekkir, Batı açısından problemin özellikle inisiyatik bilgilenme tarzlarının unutulmuş ya da terk edilmiş olmasında yattığını belirtir ve bu anlamda Batı'yı ulu bir ağacın gövdesinden koparak yerlerde savrulup duran bir dala benzetir. Sabit, evrensel ve merkezî hakikat esas

1 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 78; daha geniş bir yorum için bu eserin "Gelenek Nedir?" başlığını taşıyan kısmı okunmalıdır. Bkz. *A.g.e.*, s. 75-102.

alındığında Doğu bu merkezin bir tarafında Batı öbür tarafında duruyor değildir. Mutlak hakikat ilkelerini halen bağrında bir Gelenek olarak yaşatan Doğu, sabit ayağıyla halen merkeze basmaktadır ve fakat modern Batı bu merkezden sapmış bir "anomali" olarak âkıbetine doğru ilerlemektedir. Yani insanlık tarihinde kadîm Gelenek sayesinde kutsal ile kurulagelen sahih irtibatlar aslında normal durumu ifade ettiği için sadece maddî yönde gelişmiş tek medeniyet olan modern Batı, bu hüviyetiyle anormal durumu, sapma açısının büyüklüğü açısından insanlık tarihinde emsali görülmemiş bir yoldan çıkmayı temsil etmektedir.[2]

Dikkat çekici olan husus Guénon'un modern Batı'nın içinde bulunduğu bu "anomali" durumunun izahını yine bir Hindu zaman anlayışı olan Manvantara öğretisini esas alarak yapmasıdır. Tamamen çevrimsel bir zaman fikritalim eden bu öğretide insanlık manevî hakikat bilgisi bakımından giderek kayba uğrayan çok uzun çevrimler idrâk etmiştir ve bunların sonuncusu öğretide "Kali Yuga" denilen Karanlık Çağ'dır. Başlangıcı altı bin yıl öncesine giden Karanlık Çağ modern Batı'yı hazırlayan tarihî dönemler boyunca Antikite'ye kadar geriye uzatılabilir. Bu dönemde ortaya çıkan en belirgin işaretlerden biri Grek felsefesinin doğuşudur. Her ne kadar kelime anlamı itibariyle hikmet sevgisi anlamına gelse de philo-sophia, kadîm Geleneğin saf hikmetinden uzaklaşmaya başlamanın bir alâmeti olarak inisiyasyondan kopuk, bağımsız ve bireysel zihnî faaliyetin hakikati bulmaya kâfi geleceği zehâbını destekleyen bir fikrî yöntem olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte antik dönem filozoflarının metinlerinde ve kullandıkları terminolojide bugünkü modernlerin inanç ve kavram dünyalarından dışladığı Geleneksel metafiziğe ait bazı temel öğretilerin izini sürmek de mümkündür. Böyle bakıldığında antik felsefe kadîm hikmet geleneğinin bazı temel elemanlarını yeniden keşf etmede hâlâ filolojik bir imkân olarak durmaktadır. Öte yandan modern zamanlarda Aydınlanma'yla tanımlanan, ilhamını doğadan alan Akılcılığın başlangıcı da antik felsefenin bilgi anlayışıdır. Antik çağdan tek yönlü maddî gelişmenin tüm imkânlarını açığa çıkardığı dönemlere kadar geçen yüzyıllar bize aslında insanlığın maneviyattan maddiyata, metafizikten fiziğe, kutsaldan profana, dinî olandan dünyevî olana, kadîm inançlardan modern hurafelere doğru ivmesi giderek artan ilerleyişinin, Manvantara'da alâmetleri belirtilmiş merhalelerini verir. Özellikle modern Batı'nın insanlık tarihinde maddî yönde gelişen tek medeniyet olarak ortaya çıktığı son iki yüzyıl, Kali Yuga'nın son evresidir

2 Doğu-Batı, metafizik ve Gelenek terimleriyle ilgili Guénoniyen terminolojiye hakkıyla vakıf olmak için Guénon'un bazı metinleri öncelikle okunmalıdır. Bunlardan *Doğu Düşüncesi* (trc. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık 1997), üstadın *Hindu Öğretilerinin İncelenmesine Genel Giriş* adlı Türkçe'ye tamamı çevrilmemiş eserinin bir kısmıdır. Bu metinde Guénon Batılı zihniyeti Doğu metafiziği kavramına yaklaştırma gayretindedir. Doğu ile modern Batı arasındaki mesafeyi oluşturan medeniyet, ilerleme, bilim, hayat kavramlarıyla ilgili modern vehimleri tartıştığı, her iki medeniyet havzası arasında uzlaşma imkânlarını incelediği *Doğu ve Batı* (trc. Fahrettin Arslan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980) adlı eseride burada ele aldığımız konular bakımından özellikle önemlidir. Ayrıca 1925 yılında Sorbonne'da verdiği bir konferansın metni de ufuk açıcı olacaktır. Bk. René Guénon, "Doğu Metafiziği", trc. Mustafa Tahralı, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, İstanbul, 1985, s. 103-122.

ve modern Avrupa'nın içine girdiği derin bunalım bu evreye mahsus bütün alâmetlerini açık biçimde sergilemektedir. Açıkçası bu evre sona erdiğinde, elbette insanlığın değil ama modern Batı medeniyetinin kıyameti kopacaktır.

Modern Batı'yı modern yapan önemli hurafelerden biri ilerleme fikridir. Çevrimsel zaman anlayışına zıt olan bu fikir modern kelimesinin kökünde bulunan dünyevîlik ve yenilik anlamlarını kutsar ve her türlü değişimin eninde sonunda iyi, doğru ve güzel istikametinde gerçekleştiği inancına dayanır. Gelenekselcilik açısından bakıldığında aslında istikamet fikrinin yitirilmesi anlamına gelen bu inanç artık geride bırakılmış olanın eski ve geçersiz olduğu yönündeki bir ön kabulden beslenir. Daha önceki Geleneksel medeniyetlerde rastlanmayan, modern Batı'ya mahsus olarak geliştirilmiş bir kanaattir bu ve çevrimsel (cyclical) gidişat yerine doğrusal (linear) bir yol alışın, yol boyunca yaşanan krizlere rağmen mükemmele doğru evirileceğini var sayar. Bu zaman anlayışının sonucu olarak tarih felsefesi de modern Batı'nın ulaştığı son başarıların en uygun, en geçerli ve tabiatıyla en meşru birikimi temsil ettiği şeklindeki Avrupa-merkezli bir medeniyet fikrine dayandırılacaktır. Artık modern Batı ileri, diğerleri geridir. Modern Batı güncel gerçekliktir, diğerleri mazide kalmıştır. Modern Batı medenî, diğerleri ilkeldir. Artık Geleneksel medeniyetlerde olduğu gibi Altın Çağ geride değil, ileridedir. Batı insanının bizzat değişimin kendisini kutsayan bu "ilerleyişi", mekanik alanında ortaya konan başarıların, teknolojik gelişmenin ve ekonomik kalkınmanın ürettiği müreffeh ve dıştan bakıldığında pırıltılı bir dünya dekoru üretmiştir. Ancak bu gelişme, yenilik, kalkınma ve başarı öyküleri aslında Geleneğin haber verdiği çevrimsel imkânları tükete tükete kaçınılmaz ve hiç de mesut olmayan akıbete doğru bir yol alıştan ibarettir. Bu ilerleyişin son yüzyılda kat ettiği mesafe modern Batı'yı tam bir bunalımın içine sokmuştur ve "kriz" ile "kritik" sözcükleri arasındaki etimolojik ilişkinin hatırlattığı üzere,modernliğin yaşadığı bunalım"kritik" bir çıkmaza gelmiş dayanmıştır. Dolayısıyla modern dünyanın bunalım ve akıbeti derin bir "kritik"in konusu yapılmalıdır.[3]

İşleri bu noktaya getiren sürecin en önemli dönemeçleri şunlardır:(a) Modern felsefenin yönlendirici fikri olan Kartezyen Düalizm, (b) hakikate vasıl olmada her türlü birey-üstü manevî otoriteyi reddeden Bireycilik yahut Hümanizm, (c) modern bilimin Geleneksel irfanın ilkelerinden kopuk cahilî hüviyeti ve nihayet(d) sadece maddî yönde gelişen ve bu yüzden dengeden mahrum kaotik bir kalkınma fikri. Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes, ünlü "cogito"suyla bir yandan Geleneksel bilgiyi mutlak bir şüphenin konusu kılarak elinin tersiyle itmiş, diğer yandan da artık "intellect"in anlamıyla irtibatı koparılmış ve aslî faaliyeti müfekkire seviyesinden ibaret görülen insan zihninin hakikati kavra-

3 Guénon'un modern dünyanın içine girdiği "kriz"in manevî ve fikrî sebeplerini tespit ettiği ve Batı'nın içine girdiği "kritik" evreyi kozmik çevrimler yasası uyarınca yorumladığı eseri *Modern Dünyanın Bunalımı*'dır. Guénon'un yukarıda özetlemeye çalıştığımız modern dünya eleştirileri için temel kaynaklardan biri olma niteliğini taşıyan eser önce Nabi Avcı (İstanbul: Yeryüzü Yayınları 1979), yaklaşık yirmibeş yıl sonra da Mahmut Kanık (Ankara: Hece Yayınları, 2005) tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır.

yabileceği inancını "Rasyonalizm" etiketiyle meşrulaştırmıştı. Bu filozofun adıyla anılan, düşünen cevher (res cogitans) ve yer kaplayan cevher (res extensa) ikili kavramıyla ünlü Kartezyen Düalizm, ortaya koyduğu varlık tasavvuruyla madde ve ruh arasına su geçirmez duvarlar inşa edilmesine yol açmış, modern felsefî ve bilimsel eğilimlerin madde (Antikite'nin 'hyle'si değil, corpus yahut cisim) cevherinde yoğunlaşma şeklindeki temel istikameti sebebiyle, ruh kavramı giderek anlamsız hale gelmiş ve gerek Materyalizm, Pozitivizm gibi metafizik aleyhtarı felsefeler ve gerekse bu felsefelere dayalı bilim anlayışları içinde tamamen terk edilmiştir. Geleneksel öğretilerde merkezî önemi haiz olan ontolojik ve/veya kozmolojik hiyerarşi fikrinin terki, varlığın bu şekilde sadece fiziğe, cismanî olana indirgenmesi kaçınılmaz olarak modern bilimi metafizik ilkeler karşısında kör ve sağır duruma getirmiştir.Geleneksel bilimlerin hepsi ilkelerini metafizikten alıyor ve tabiî bilim olanları da dâhil aslî metafiziğe götürüyor iken modern bilim fizikî varlık ve bilgiyi eksene almış ve fizik varlığı analitik yöntemlerle birbiriyle ilişkisiz parçalara ayırarak bütün-parça ilişkisinin artık kurulamadığı uzmanlık alanları oluşturmuştur. Bu uzmanlık alanları arasındaki kopukluk yöntem fikrine o kadar uzaktır ki bırakın bu parçalarla metafizik ilkeler arasında irtibat kurmayı, modern bilimin, salt fizik varlığın bütüncül bir açıklamasını yapması bile neredeyse bir hayal olmuştur. Varlık mertebeleri arasındaki hiyerarşi konusunda hiçbir şey bilmeyen bu yüzden fizik varlık alanları ile metafizik varlık alanları arasındaki ilişki konusunda hiçbir fikri olmayan modern bilim insanı, bilmediği şeyi de inkâr eder duruma gelmiş, sadece yatay yani fizik varlık düzeyinde sürekli ayrıntılara inen aşırı uzmanlaşmış bir cahilî bilgi türüyle oyalanır olmuştur. Bu bilimde araştırma konusu gözlemlenebilir ve üzerinde deney yapılabilir "fenomen"lerden ibarettir ve "fenomen" ile tezahür eden hakîkî varlık alanları ve onlara ilişkin metafizik ilkeler peşin olarak bilinemez kabul edilmektedir. Bu yüzden modern bilim sadece fenomenleri mevzu edinen tutumuyla Pozitivizm'i, metafiziği bilinmez kabul eden, aslında inkâr eden tutumuyla Agnostisizm'i temel felsefe kabul etmiştir. Bu olsa olsa cehaletin ikrarıdır. Astroloji, elkimya gibi Geleneksel kozmolojik bilimlere gelince bu bilimlerin metafizik ilkelerle kurduğu irtibatı yeniden keşf etme imkânından da modern Batı mahrumdur; çünkü ilerlemeci tarih anlayışları yüzünden astrolojiyi modern astronominin, elkimyayı da modern kimyanın hazırlayıcısı ve fakat son tahlilde ilkel şekli olarak görmektedir. Oysa bu tür Geleneksel bilimler içinde ne astroloji modernlerin sandığı gibi bir kehanet sanatıdır ne de elkimya gözünü altın hırsı bürümüş körükçülerin ümitsiz çırpınışlarından ibarettir. Varlık mertebelerinin bilgisi ya da saf metafiziğe geçişin tecrübesiyle ilgili olan bu bilimlerin mahiyeti tamamen farklı olduğu için daha sonraki modern versiyonlarıyla aralarında hiçbir irtibat, devamlılık ve derece farkı söz konusu değildi. Aslında modern kimya elkimyanın, astronomi astrolojinin ilkelerini kaybetmiş halinden yani yozlaşmasından başka bir şey değildir. Aynı durum Pisagor'un matematiğe yüklediği anlamın kaybedilişi ya da yozlaşmasında da görülebilir. Nitekim Pisagor matematiği metafizik için görürken modernler matematiği fizik için görmektedir. Bütün bu sapmaların temelinde hümanist yahut Promethean bir isyankâr tutum

yatmaktadır ki Guénon'a göre bu Bireycilik olarak adlandırılmalıdır. Modern birey, herhangi bir birey-üstü yahut beşer-üstü manevî otoriteyi kabullenmeksizin kendi 'aklıyla' hakikati bulabileceği zehabına kapılmış, böyle bir Bireycilik'ten kaynaklanan modern felsefe Descartes'in Rasyonalizm'inden Kant'ın Kritisizm'ine, Comte'un Pozitivizm'inden fayda kavramını hakikatin yerine koyacak kadar ileri giden Pragmatizm'e savrulmuş durmuştur. Söz konusu Bireyciliğin hümanist karakteri din alanında kendisini Protestan tepki şeklinde göstermiş, Geleneksel otoriteye isyan özgür ve bireyci araştırma adı altında kutsanmıştır.Guénon'da manevî otorite fikri o kadar hâkimdir ki modern Batı'da ortaya çıkan eşitlikçi ve demokratik eğilimler de manevî seçkinler fikrini ve manevî mertebelere dayalı toplumsal hiyerarşiyi inkâr anlamına geldiği bağlamda kıyasıya eleştirilmektedir.

Guénon modern dünyayı ele alırken onu sadece Gelenek düşmanı olmakla eleştirmez. Kartezyen felsefenin derinleştirdiği madde-ruh Düalizmi yukarıda belirtildiği üzere sadece Materyalizm ve Natüralizm formunda karar kılmış değildir. Cevher Düalizmi'nin öteki kutbu da kendisini modern dünyada Spritüalizm şeklinde izhar etmiş ve fakat bu "izm" Ruh cevherinin mahiyetiyle hiçbir ilgisi olmayan iddialarla ortaya çıkmıştır. Nitekim artık hayli popülerlik kazanan ve Materyalizm ile mücadele iddiası taşıyan Yeni Ruhçu telakkiler, ruh çağırma denilen, fakat kozmik düzenin en aşağısına ait olup Ruh ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bazı subtil varlıklarla temas pratikleriyle bazı sahte maneviyat telakkilerini yaymışlardır. Yeni Ruhçu akımlara paralel olarak Teosofi adı altında yaygınlaşma istidadı gösteren ve gerçek inisiyasyonu taklide yeltenen sahte akımlar da Guénon tarafından "uydurma din" olarak adlandırılır. Dolayısıyla Materyalizm ve Natüralizm'de billurlaşmış formlarını gördüğümüz Gelenek düşmanlığına karşılık, aslında Materyalizm'in ters yüz edilmiş halinden ibaret olan Yeni Ruhçuluk ve Teosofi gibi akımlar karşı-gelenek şeklinde ortaya çıkmakta, bunlara Çağdaş Sezgicilik felsefî destek verirken metapsişiğe göz kırpan psikoloji ekolleri aynı istikamette dikkat çekmektedir. Bu tür akımlar sözde inisiyasyon iddialarıyla geleneği andırır bir kontra hareket şeklinde ortaya çıkmakta, modern bilimin terminolojisiyle uzlaşmak veya modern evrimci felsefenin yedeğine girmek gibi tutumlarıyla sahteliklerini izhar etmektedirler. Oysa Materyalizm ve Natüralizm Gelenek düşmanı niteliğiyle ne kadar şeytanî ise bu tür karşı-gelenekçi akımlar da geleneğin yıkılışını hazırlayan etkisiyle aynı şekilde şeytanîdir. Daha vurgulu ifadeyle karşı-gelenek hareketinin modern dünyanın son eseri olarak yaygınlık kazanması, Deccal'in "tersine maneviyat"ıyla pekâlâ karşılaştırılabilir. Zira öğretiye göre Deccal, Âhir zamanın son evresinde aslî Geleneği her bakımdan taklit ederek yeryüzünde geçici bir hâkimiyet kuracaktır. Bu durum artık kozmik kıyamet ile aynı anlama gelmeyen bir sonu, "bir dünyanın sonu"nu haber vermektedir ve akabinde kozmik çevrimlerin gerektirdiği biçimde yeni bir çevrimin, bir Altın Çağ'ın başlaması mukadderdir.[4]

4 Guénon'un modern dünyada Gelenek düşmanlığı yanında karşı-gelenekçi hareketlerin safha ve formları hakkındaki etraflı açıklamaları için bk. Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 227 vd.

3. Frithjof Schuon: Ezelî Hikmet ve Dinlerin Aşkın Birliği

Ekol'ün ikinci büyük üstadı Schuon, öğretiye ezelî hikmet kavramı ekseninde yeni açılımlar getirecek, bu katkılarla Guénoniyen Gelenek ıstılâhî bir açıklık kazanacaktır. Aslında bireysel zihnin kavramsal, eleştirel ve sistematik üretimi anlamındaki philosophia (felsefe) hikmetin Geleneksel anlamını ifade etmekten hayli uzak düştüğü için Schuon "sophia perennis" (ezelî hikmet) terimini kullanmanın daha doğru olacağı fikrindedir. Bunun yanı sıra kendisinin ezelî veya fıtrî din anlamındaki "religio perennis" tabirini kullandığını da biliyoruz. İslam düşünce tarihinde İbn Miskeveyh tarafından kullanılmış olan "el-hikmetü'l-hâlide" (Kalıcı Hikmet) tabirinin philosophia perennis'e bir ölçüde karşılık geldiği söylenebilir. Her ne ise Gelenekselci hakikat tasavvurunu maksada uygun biçimde yansıtması, "philosophia perennis" terimini yaygınlaştırmış Gelenekselci müellifler sonraları "Perenniyalist" olarak da anılmıştır.

Bu anlayışa göre ezelî hikmet hakikatin birliği, evrenselliği, nebevîliğive kutsallığı ilkeleri üzerinde temellenir. Hakikatin bilgisi olarak hikmetin ezelî likya da kalıcılığı hadiselerin değişmesiyle değişmeyen mutlak ve sabit kökünü yahut bu köküyle daimî oluşunu gösterir. Yani hakikat kendisine bilen özneler tarafından ulaşılmadan önce vardı ve kendisine ulaşanların ardından da daima var olacaktır; hakikat kendisine vasıl olanlardan bağımsız olarak var olmaya devam ettiği gibi bu devamlılık insanlık bakımından da geçerli olacak, yeryüzü hakikati bilen insanların mevcudiyetinden hiçbir zaman hâlî kalmayacaktır. Hakikatin birliği ve evrenselliği aşağı yukarı aynı şeydir. Tüm zamanlar, tüm mekânlar ve tüm insanlar için aynı şekilde geçerli tek bir hakikat vardır. Tersinden söylersek hakikat tarihe, coğrafyaya veya kültüre göre değişmez, daima sabit kalır. Her ne kadar ifade ve görünümleri çeşitli çağlar ve çeşitli kültürel coğrafyalarla ilgili olarak farklılık arz etse de hakikatin özü tarih, coğrafya ve kültür tarafından koşullanamaz; çünkü hakikat evrensel olduğu için aşkın, aşkın olduğu için tarih-ötesidir. Bu yüzden insanlığın hikmet hazinesi ortaktır. Daha doğrusu yeryüzünün bütün bilgeleri hangi dönemde ve hangi coğrafyada yaşamış olursa olsun aynı hakikati dile getirir. Söz konusu hakikatin mutlak, sabit, evrensel, sürekli ve aşkın olduğu belirtilince geriye onun kaynağının beşer üstü olduğunu söylemek kalıyor. Bu ilâhî yahut kutsal kaynak hakikate dair bilginin göksel yahut metafizik nitelik taşıdığını,bireysel zihnin soyutlamaları yoluyla kazanılmış olmadığını işaret etmektedir.Açıkçası ezelî hikmet gerek vahiy gerekse manevî aydınlanma yoluyla seçilmiş kimselere iletilen ya da verilen bir şeydir ve nebevî karakteri sebebiyle kutsaldır. Nitekim ezelî hikmete Seyyid Hüseyin Nasr tarafından yine Guénoniyen "Kutsal Bilim" kavramından hareketle"Scientia Sacra" da denilecektir.

Ezelî hikmet için söylenenler, dinlerin hakikati için de söylenmelidir. Dinler formları itibariyle farklılık arz edebilirler ama hepsinin hakikati birdir. "Religio perennis" terimi tüm dinlerin özündeki evrensel, mutlak ve aşkın hakikati işaret etmektedir. Şu kadar var ki tek tek "religio" olarak anılmayı hak eden her dinin

bu hakikati aşkın özünde taşıdığını bilmek kadar, hepsinde tek ve aynı olan hakikati belli bir zaman, mekân ve lisan şartına bağlı olarak yani mukayyet biçimde ifade ettiğini de bilmek önemlidir. Buradan hareketle Gelenekselcilik her sahih dinde mutlakın bu şekilde ifade edilişine "izâfî mutlak" demektedir. Çünkü mutlakın ilâhî ilimdeki zaman, mekân ve lisanın nispetlerinden tamamen bağımsız ve aşkın hakikati bu nispetler içinde varolan dünyevî şartlara olduğu gibi aktarılamaz. Dolayısıyla mutlakın dünyevî şartlardaki tezahürü belli bir nisbîlik içinde gerçekleşecektir. Nitekim dinlerin hitap ettiği genel kitle birden çok dinî evrende yaşayamaz. Çünkü muhatap belli bir nispetler dünyası içindedir ve kendisine ulaşan mutlak hakikati bu nispetler içinde idrâk edecektir. Bu durumda geniş kitle için mutlak hakikat kendi bağlı olduğu dinin hakikatidir ve öteki dinler tabiatıyla batıl addedilecektir. Bu da son derece tabiîdir. Ancak avâm-ı nâs denilen geniş kitle içinde veliler, arifler, hakîmler kısacası Gelenekselcilerin gerçek anlamıyla entelektüel dediği seçkinler, kendi dinlerinin ezelî, aşkın, evrensel ve mutlak hakikati işaret ettiğini ve her sahih dinin aşkın özü itibariyle mutlak hakikatin nisbî bir tezahürü olduğunu bilir. Meselâ ilâhî kelâmın Kutsal Ruh aracılığıyla beşerî varlık düzeyine inmesi, Yahudilik ve İslam gibi dinlerde "vahiy" yoluyla peygamberin kalbine ilka edilmesi şeklinde gerçekleşmiş iken, Hıristiyanlık bizzat peygamberini ilâhî kelâmın beşerî plandaki ete kemiği bürünmüş hali kabul eder; bu yüzden Hz. İsa (a.s.) bizzat beşerî varlığıyla ilahî kelâmın bir tezahürü olup onun ağzından çıkanlar mesajın ta kendisini oluşturur. Hint geleneğindeki "avatar" kavramı da "religio perennis"e ait benzeri bir öğretinin ifadesidir. Kısacası sahih dinlerin bir özü bir de biçimi vardır. Bu öz aşkın ve mutlak hakikate dair olduğu için mukayyet değildir; ancak söz konusu mutlakın biçim ve fenomenler dünyasında her hangi bir kayıt ve şarta bağlı olmaksızın tezahürü mümkün olmadığından biçimi açısından dinler mukayyettir. Bir dinin biçimsel yönü söz konusu olduğunda bu dinin müntesipleri, çoğunluk itibariyle, kendi dinini samimiyetle anlama ve yorumlamada başka sahih dinleri hariçte bırakır ve hatta ötekileştirir. Zira yukarıda da belirtildiği bir dinin muhatabı olan geniş kitle başka sahih dinlerin anlam evrenine aynı anda iştirak edemez. Dolayısıyla bir dinin muhatap ve bağlısı kendi inanç ve uygulama esaslarının doğruluğundan kuşku duymazken öteki dinlerin müntesipleri kendisi açısından bu hakikat dairesinin dışında durmakta ve batıl şeylere inanmaktadır. Buna bir de farklı dinlerin sosyal, siyasal ve kültürel açıdan meydan okuma-cevap verme şartlarında karşılaşmalarını eklerseniz, kutuplaşmanın ne kadar derinleşeceği ve ne kadar dışlayıcı bir hal alacağı tarihsel bilgilerden hareketle kolayca tahmin olunabilir.

Bu durumda tek hakikat, çok din tasavvuru bir ikilem midir? Yani biçimlerin sınırlandırdığı teolojik anlam dünyasını aşıp öze ulaşmak ve böylece dinlerin hakikatte aşkın birlik içinde olduğunu idrâk etmek mümkün müdür? Schuon'a göre evet, fakat bu idrâke vasıl olmak "sophia perennis"in inisiyasyon yahut seyr ü sülûke dayalı bilgi yollarına düşen, bu yola mahsus pedagojinin gereklerini tam bir iştirak ruhuyla yerine getiren ve manevî terakkinin etkilerini kendi ruhunda tahakkuk ettiren bilgeler için mümkün olabilir. Bir dinin ilim muhitin-

de belirlenen akîde esaslarına ait nazarî formülasyonların ötesine, söz konusu bilgeler geçebilir. Bilgenin akîdeyle ilgili zihnî formülasyonları aşması yahut yasanın ruhuna vakıf olması onun ne akîde esaslarına ne de yasaya bağlılığını ortadan kaldırmaz, onu kendi dinî cemaatinin dışına çıkarmaz. Sadece dinî biçimlerin dayandığı ilkelerin bilgisine vasıl olmakla meselelere birlik perspektifinden bakma imkânına sahip kılınmıştır. Nitekim bir bilge hangi bilgi düzeyine vasıl olmuş olursa olsun, ancak kendi dinî geleneğinin esas ve kaidelerine bağlı kalarak, kendi dininin kurtuluş yollarına sarılarak necâta erebilir. Dolayısıyla sadece avâm-ı nâs değil seçkin bilgeler için de aynı anda birden çok dinî geleneğin müntesibi olmak bireysel kurtuluş fikriyle çelişiktir. Kısacası Müslüman bir bilge ancak Müslüman kimliğiyle, Hıristiyan bir bilge sadece Hıristiyan kalarak dinlerin aşkın birliğinden söz edebilir. Bu sebeple Gelenekselci mütefekkirler daima mutlak ve evrensel hakikati vurgulamış, İslâm'dan başka Geleneklerin bu hakikat ile bağlantısını açıklamaya çalışmış ve öteki dinî Gelenek müntesipleriyle münasebet kurmuştur. Ancak bunu daima Müslüman kimlikleriyle yapmış, hepsi Müslüman bir entelektüel olarak yaşamış ve rahmet-i Rahmân'a kavuşanları öylece vefat etmişlerdir. Ancak şu husus anlaşılmış olmalıdır ki onların Müslüman kimlikleri mutasavvıf kimlikleriyle doğrudan ilişkilidir ve bu mütefekkirlerin kutsal Gelenek, sophia perennis yahut scientia sacra hakkında söyledikleri onların samimi birer Müslüman mutasavvıf oldukları göz ardı edilirse hakkıyla anlaşılamaz, yorumlanamaz. Nitekim dinlerin aşkın birliği öğretisinin mütekabili klasik Müslüman entelektüellerde arandığında karşımıza kelâmcı ve/veya fıkıhçı din bilginlerinden ziyade Muhyiddîn ibnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi büyük mutasavvıfların çıkması tesadüf değildir.[5]

4. Seyyid Hüseyin Nasr: Geleneksel İslâm versus Modern İslâm

Nasr, yalnızca Guénon ve Schuon gibi Gelenekselci mütefekkirlerin ufuk açıcı bir şarihi değil, bunun yanı sıra çocuğu olduğu İslâm medeniyetinin Geleneksel tezahürlerini Ekol'ün ana fikirleri ışığında yorumlayan ünlü bir akademisyendir. Gelenekselciliğin ilk üstadı, esas itibariyle Batılı entelijansiyayı muhatap aldığı için özellikle İslâm geleneği üzerinde fazla yoğunlaşmamış, bütün Geleneksel

5 Schuon'un "philosophia perennis", "sophia perennis" ve/veya "religio perennis" tabirleri hakkındaki özgün açıklamalar için bkz. Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 73-77, 159-161; yine Schuon'un zâhir ve bâtın, mutlak ve izâfî, biçim ve öz ayırımlarına dayalı olarak ortaya koyduğu dinlerin aşkın birliği görüşü için bk. Frithjof Schuon, İslâm ve Ezelî Hikmet, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 25-46; bu yöndeki fikirlerin esaslı bir temellendirmesi için Schuon'un yazmış olduğu müstakil esere müracaat etmek gerekir. Bkz. *Dinlerin Aşkın Birliği*, trc. Yavuz Keskin, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992; aynı öğretinin Batı'daki din araştırmaları bağlamında ne ifade ettiği ve aslî hakikatin tek, kutsal formların ise çok olduğu gerçeğinin nasıl izah edileceğine dair ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 291-318; ezelî hikmet ve dinlerin aşkın birliği öğretisiyle ilgili akademik araştırma düzeyinde okuma yapmak isteyenler ise aşağıda kaba çizgilerle de olsa temas edeceğimiz iki çalışmaya, Adnan Aslan'ın *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S.H.Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk* adlı eseri ile Hüseyin Yılmaz'ın *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif: Ezelî Hikmet ve Dinler* adlı eserine müracaat etmelidirler.

medeniyetler üzerinde mukayeseli olarak yazmayı tercih etmişti. Guénon'un ve daha fazla olarak Schuon'un, İslâm hakkında yazdığı elbette çok önemli ve ufuk açıcı metinler vardır; ancak Nasr, özellikle İslâm dini, İslâm medeniyeti ve modern İslâm dünyası üzerinde odaklanan bir müellif olmuştur. Kendisinin Gelenekselci Ekol'den aldığı feyzin yanı sıra hem İslâm hem de Batı medeniyeti hakkında derin vukûfiyet sahibi olması Batı'da ve İslâm dünyasında ses getirmiş bir külliyat ortaya koymasını mümkün kılmıştır. Bu külliyat aslında iyi planlanmış bir projenin neticesidir ve ele aldığı konuların yelpazesi İslâm'ın geleneği, bugünü ve hatta geleceği konusunda neredeyse hiçbir boşluk bırakmamıştır. Eğer İslâm entelektüel geleneği ile ilgileniyorsanız bu geleneğin tezahürleri olan mesela İslâm felsefesi, İslâm bilimi, İslâm sanatı veya tasavvuf konusunda Nasr'ın müstakil kitaplar yazdığını görebilirsiniz. Onun Gelenekselci Ekol'ün bakış açısıyla İslâm dini, İslâm medeniyeti ve modern İslâm dünyası hakkında yazdıkları bu Ekol'ün İslâm dünyasında fark edilip anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.

İslâm Nasr'ın gözünde on dört asırdan fazladır, Müslümanların geniş ittifakıyla uygulana gelen Geleneksel İslâm'dır. Tahmin edileceği gibi Geleneksel nitelemesi, modern zamanlarda ortaya çıkan tepkisel İslâm anlayışlarına mukabil anlamda kullanılmaktadır. Bu kullanımda Gelenek, dayandığı evrensel ve aşkın ilkeler, insanlık tarihinde vahye dayalı en özgün medeniyetlerden birini inşa etmiş olmanın verdiği özgüven, çeşitli dönem ve coğrafyalarda sınanmışlığın kazandırdığı deneyim ile İslâm'ın ana akımını, hatta kendisini temsil etmektedir. Nasr'ın Geleneksel İslâm hakkında yazdıklarını burada özetlemek zait olacaktır. Çünkü Kur'an, hadîs, şeriat gibi İslâm'ın kurucu kavramlarıyla alâkalı yazdıklarında çoğu Geleneksel İslâm'a bağlı Müslüman için genel kabulleri sarsacak marjinal bir yön yoktur. Ancak şu daima göz önünde bulundurulmalıdır ki onun Geleneksel İslâm anlayışına tasavvuf, "kutsal bilim"e (scientia sacra/Geleneksel metafizik) götüren manevî yolları içerdiği için, hep dâhildir. Hatta tasavvuf, tarikat silsileleri ve hakikat öğretisi ile geleneğin yüreğinde durur. Nitekim kendisini bağlı hissettiği Gelenekselci Ekol'ün "Gelenek" ve "philosophia perennis" kavramları çerçevesinde ortaya çıkan İslâm yorumunun da aynı olduğu hususu yeniden hatırlanmalıdır. Onun yazılarında dile getirilen hakikatin mutlaklığı, birliği ve evrenselliği fikri ise Schuon'un yazılarında özellikle öne çıkan "Dinlerin Aşkın Birliği" tezine götürdüğü nispette fıkıh ve kelâm ilimleri içinde akıl yürüten Geleneksel Müslüman için de problematik bir durum oluşturmakta, münakaşa konusu yapılabilmektedir.

Nasr'ın Geleneksel İslâm tezinde din olarak İslâm kadar medeniyet olarak İslâm da önemlidir ve bu ikisini birbirinden ayırmak Gelenek ve Geleneksel kavramlarını birbirinden ayırmak kadar saçmadır. Çünkü nasıl İslâm son din olarak kutsal vahiy Geleneğinin bir tezahürü ise İslâm medeniyeti de bu Geleneğin bir tezahürü olarak Geleneksel olma vasfını haizdir. Geleneksel İslâm medeniyeti tıpkı İslâm Geleneği gibi bütün tezahürleriyle bir bütündür. Bu yüzden Nasr özellikle İslâm entelektüel geleneği üzerine yazarken bu bütünlüğü daima göz önünde bulun-

durmuş ve bu büyük geleneğin kelâm, felsefe ve tasavvuf dediğimiz üçlü bir saç ayağı üzerine oturduğunu, İslâm medeniyetinin derinlik, özgünlük ve gücünü anlamak için hiç birinin öneminin göz ardı edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Nasr'ın bu bütüncül bakışına entelektüel geleneğin Şiî İslâm'daki tezahürleri de dâhildir. Scientia Sacra'nın Allah, âlem ve insana dair teolojik, kozmolojik ve antropolojik perspektifleri, İslâm bilim, felsefe ve sanatına yön vermiş ve bu yüzden bir İslâm biliminden, bir İslâm felsefesinden veya İslâm sanatından anlamlı biçimde söz etmek mümkün olmuştur. İslâm bilimi Scientia Sacra ile irtibatlı kozmolojilerin çeşitli bilimsel disiplinler şeklinde bir tezahürü iken İslâm felsefesi çeşitli ekolleriyle ezelî hikmet kavramına işaret eden ve bu yüzden nebevî felsefe olarak adlandırılması gereken özgün bir tezahürdür. İslâm sanatı ise bütün diğer Geleneksel tezahürler gibi kutsalın bir ifadesi veya Geleneksel kozmos telakkisinin bir sembolizmi olarak estetik gerçeklik kazanmıştır. Bu ana fikirlerin neredeyse her biri için bir kitap yazmış olan Nasr, Scientia Sacra'dan ve ilkelerini ondan alan Geleneksel tabiat anlayışından hareketle modern dünyanın artık küresel bir nitelik gösteren ekolojik problemleri üzerine de önemli metinler ortaya koymayı ihmal etmeyecektir.[6]

Nasr modern zamanlarda ortaya çıkan İslâm anlayışlarını ele almak için öncelikle İslâm, İslâmî ve İslâm Dünyası terimleri arasında bir ayırım yapılması gerektiğini belirtir. Buna göre İslâm yukarıdan beri anlatılan Geleneksel İslâm'dır. İslâmî teriminin günümüz İslâm anlayışlarına nispeti içinde kullanımları ise yer yer ana akım İslâm'ı anlamada karartıcı bir etki yaptığı için çoğu kere problemlidir. İslâm dünyasının bugün içinde bulunduğu durum ise her ne kadar ahalinin büyük çoğunluğu Geleneksel İslâm'ı o veya bu düzeyde yaşıyor ise de İslâm'ın hakikatiyle karıştırılmaması gereken fenomenal bir gerçekliktir. Çünkü günümüzde İslâm dünyası dediğimiz bu gerçeklikten, Batı'nın askerî, siyasî ve en önemlisi kültürel istilasına maruz kalmış olan ve İslâm anlayışlarını bu istilaya duyduğu tepki veya bu istiladan aldığı etkilerle üretmiş bulunan dünyayı anlamalıyız.

Söz konusu tepkilerin XIX. yüzyılda gelişen ilk safhasında üç fikrî tutum kendini göstermiştir. Bu tutumlar sırasıyla şu ana fikirlerden beslenmektedir:(a) İslâm'ın içinde bulunduğu naçar durum alenen dinî kaynakların haber verdiği kıyamet alâmetlerinin fiilî bir göstergesidir ve bu durumda Müslümanları ancak Mehdî'nin zuhuru kurtarabilir. Bu telakki modern zamanlara özgü olmayan, İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde sosyal ve siyasal harekete dönüşmüş bir telakkidir. Modern zamanlardaki örneği Sudanlı Mehdi hareketi olarak verilebilir; (b) Müslümanların içinde bulundukları durum adeta İslâm'ı tatbik konusunda içine düştükleri hata ve zaafların bir bedelidir. Bu durumdan çıkmak için İslâm'ı

6 Bu metinlerden "İslâmî Bir Perspektiften Kutsal Bilim ve Çevre Bunalımı" başlığını taşıyan bir örnek için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, trc. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları 1995, s. 173-196; ancak asıl *İnsan ve Tabiat* (trc. Nabi Avcı, İstanbul, Yeryüzü Yayınları 1982) adlı klasikleşmiş eseridir ki, bu kitabında Nasr modern Batı'da tabiat kavramının kutsal boyutundan ve metafizik ilkelerinden ediliş sürecini tam bir vukûfiyetle ele alır ve modern ekolojik problemlerin manevî ve fikrî sebeplerine inmeye çalışır.

en saf şekliyle hayata geçirmek gerekir. Bu tutum özünde püritendir. Vehhâbîlik, Yeni Vehhâbîlik hareketleri ve Mısır ile Suriye'deki Selefiyye ekolü, Abduh'un ıslahçı fikirleri, Hindistan'daki Deoband okulu, bazı dirilişçi tasavvuf tarikatleri bu gruba girmektedir; (c) Batı istilası karşında etkili bir karşılık üretebilmek için İslâm modernize edilmeli reforma tabi tutulmalıdır. Modernist İslâm denilen bu yaklaşımın felsefî kaynakları başta Fransız devriminin doğurduğu ideolojiler olmak üzere Descartes, Voltaire, Bergson, Hume gibi filozoflardır. Bu üç tutumun özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki devamları için kabaca Mehdîci, "fundemantalist" ve modernist nitelemelerini kullanan Nasr, tepkisel nitelikli mezkûr akımlara Gelenekselci fikriyatı da ekleyerek dörtlü bir tasnife ulaşacaktır. Gelenek kavramı açısından bir tasnif yaptığında ise Nasr'ın yine Guénon'dan mülhem bir terminolojiye başvurduğu, Gelenekselci, Gelenek-karşıtı ve karşı-gelenekçi tabirlerini kullandığını görmekteyiz.

Gelenek karşıtı hareketler saf İslâm'a dönmek iddiasıyla Müslümanların medeniyet planında ortaya koyduğu kelâm ilmi, İslâm felsefesi, tasavvuf ve İslâm sanatı geleneklerine ya kayıtsız ya da karşıdır. İslâm ile ilgili projeleri dinî anlayışları içinde yorumlanan sosyal ve hukukî normların topluma hâkim kılınmasını esas alır ve genellikle zahire yönelmiştir. Hepsinin iştirak ettiği retorik, İslâm ülkelerinin siyasal birliğini sağlamak üzere, Panİslâmizm'dir. Ancak siyasî programlar hakkında aralarında tam bir birlik yoktur. Kimisi hilafetçi, kimisi monarşi yanlısı, kimisi de demokrasi taraftarıdır; bazısı da Marksizm'in tesiriyle alenen devrimcidir ve şiddete dayalı bir yöntemi benimsemiştir. Üstelik bu gruba giren ve entelektüel faaliyete önem vermeyen bazı akımlar modern Batı medeniyetinin fikrî kökleri, güncel durumu ve geleceği hakkında fikir sahibi değildir. Bu sebepten modern Batı'nın içine girdiği manevî ve fikrî bunalımın sebeplerine inemedikleri gibi modernite eleştirisi yapma kudretinden de mahrumdurlar. Bunlar arasında Vehhâbî tepkinin devamı olan ve Selefiyye arka planına sahip Yeni-Vehhâbîlik, Afgâni-Abduh okulunun sonraki takipçileri, Mevdudi'nin kurduğu siyasî ve sosyal faaliyetleriyle bilinen nisbeten ılımlı tavırlara sahip Cemaat-i İslâmî ekolü, Mısır'da kurulan ve liderleri Seyyid Kutup'un idamından sonra yayılma istidadı gösteren İhvân-ı Müslîmîn teşkilatı ve Geleneksel özellikler taşıyor görünse de Şiîliğin siyasal iktidarlar karşısında daima muhalif kalma geleneğinden bir sapmayı temsil eden, ulemanın İran'daki yönetimi... gibi oluşumlar sayılabilir.

Karşı-gelenek kategorisi içine İslâmiyet'e uygunluğu tartışmalı bazı modern ideolojileri benimsemek ve kendi İslâm anlayışlarını bu ideolojilerin yedeğinde oluşturmak suretiyle modernist bir gelenek üretmeye çalışanlar girmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Nasr'a göre İslâm dünyasında modernist bir gelenek üretme çabası sadece Gelenek-karşıtı olmakla tanımlanmış olmuyor, bundan fazla olarak bir karşı-gelenek inşa etmek anlamına geliyordu.Söz konusu karşı-gelenekler İslâm ile tamamen zıt düşen, modern Batı'ya özgü ideoloji ve /veya dünya görüşlerini İslâmî Milliyetçilik, İslâmî Liberalizm, İslâm Sosyalizmi, İslâm Marksizm'i,...vb. örneklerinde olduğu gibi fütursuzca yan yana getirmekte,Geleneksel olanın tam bir kontrpuanını oluşturmaktadır.Anlaşılan sözü edilen tasavvurda felsefe, teo-

loji, sanat ve bilimin Geleneksel temellerine karşıt olmanın ötesine geçilmekte; bu temeller modern Batı felsefe, bilim ve sanatından kopya edilmiş başkalarıyla değiştirilmekte, böylece bir karşı gelenek icat edilmiş olmaktadır.

Son olarak Gelenekselci Ekol'ün İslâm anlayışlarını zikreden Nasr'a göre, Ekol mensuplarının entelektüel kalibresi modern dünyayı kavramak, yorumlamak, eleştirmek ve en önemlisi aşmak yönünde ciddî bir gücü kendisinde barındırmaktadır. Nitekim Ekol'ün modern dünyaya karşı tavırları pasif bir kabullenmeden ibaret değildir. Batı'yı kök, gövde ve dallarıyla çok iyi bildikleri için modern dünyanın içinde bulunduğu bunalımı başarıyla eleştirir ve çıkış yolları gösterirler. İslâm Geleneğini şer'î ilimler, felsefe, bilim, sanat ve kurumlarıyla bir bütün olarak değerlendirir ve hiç birini gereksiz görme veya dışlama eğiliminde olmazlar. Özellikle tasavvuf bu Ekol'e göre İslâm'ın kalbi mesabesindedir. Ekol'e müntesip Müslümanların hareket tarzı siyaset kulisleri ve miting meydanları değil, küçük halkalardan oluşan ilim ve irfan meclisleridir. Bu Müslüman entelektüellere göre Rasyonalizm, Hümanizm, Materyalizm, Evrimcilik ve Psikolojizm... gibi modern ideoloji ve "izm" lerin gerek modern Batı gerekse İslâm dünyasındaki modernist eğilimler sebebiyle ortaya çıkardığı meseleler ancak İslâm metafiziğine dayalı çözümlerle aşılabilir. Bu yüzden İslâm toplumundaki temel meseleleri, hareket noktası Müslüman insan (homoislamicus) idesi olan içten dışa bir diriliş hamlesi çözebilir. Dolayısıyla dıştan içe dayatılan, XIX. ve XX. yüzyıldaki solcu devrimcileri örnek alan bir ıslah fikrini değil, içten dışa tezahürlerini gösteren ve Geleneksel İslâm'da İmam Gazzâlî, Abdülkadir Geylanî ve İmam Rabbânî gibi örneklerle temsil edilen bir "tecdîd" (yenileme) fikrini benimserler. Bu grup geçmişteki tecdit hareketlerinde olduğu gibi gelecekte de İslâm toplumunu en derin biçimde etkileme istidadındadır.

Tartışmaya kolaylık sağlaması için gidilen her tasnif gibi bu tasnif de unsurlarını keskin hatlarla birbirinden ayırıyor görünse de modern İslâm dünyasındaki bu akımlara topluca bakıldığında aralarında su geçirmez duvarlar yoktur. Mehdîci, "fundamentalist", modernist akımlar içinde tedâhüllere rastlanması şaşırtıcı değildir. Mesela "fundemantalist" grup içinde tasavvufa bağlı olanlarına hatta Gelenekselci fikirlere yakın olanlarına rastlanabileceği gibi diğer bazılarının modernistlere ve Mehdiciliğe yakın durduğu müşahede edilebilir. Veya Mehdîci gruplar içinde bazıları Geleneksel dünyaya ait olan, bazıları ise karşı gelenekçilere yakın duran kesimler görülebilir. Bütün bunların ötesinde İslâm toplumunda Müslümanların çoğunluğunun Geleneksel İslâm'a sadık kalmaya çalışarak, İslâm medeniyetinin değerlerine bağlı ve saygılı biçimde yaşadığı ve yukarıda sözü edilen modern tepkisel akımlara geniş bir katılım göstermediği ve dolayısıyla Gelenekselci İslâm anlayışının kendiliğinden geniş bir tabana sahip bulunduğu gözden ırak tutulmamalıdır.[7]

7 Bütün bu fikirler için şu esere istinat edilmiştir: Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, trc. Savaş Şafak Barkçin, Hüsamettin Arslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, özellikle bkz. s. 85-105, 319-338.

C. İntikal ve Algılayış

1. İlk Atıflar

Türkiye'de René Guénon'a atıf yapan ilk müellif ünlü Türk felsefecisi Hilmi Ziya Ülken'dir. Kendisi Fransızca kaleme aldığı *La Pensée de'l İslam* adlı eserinde Kur'ân-ı Kerîm konusunu ele alırken bu Kitab'ın her şeyden önce metafizik bir sistem olarak en büyük önemi hakikate atfettiğini belirtir. Ülken'in Kur'ân'dan çıkardığına göre ameller bizi sadece hakikate götürdüğü için anlamlıdır. Nitekim bir "Fransız yazar"ın dediği gibi tasavvuf gerçekte Mistisizm değildir. Çünkü – Mistisizmden farklı olarak- tasavvuf hakikate götüren yolu gözetir. Burada sözü edilen "Fransız yazar" tahmin edileceği gibi René Guénon'dur ve Ülken onun "L'Esoterisme islamique" adlı kitabına atıfta bulunmaktadır.[8] Hilmi Ziya'nın Guénon'a ikinci atfı *İslâm Felsefesi* kitabındaki Muhyiddîn ibnü'l-Arabî hakkında yazdıklarıyla ilgilidir. Kendisi konuya girerken "İbnü'l-Arabî'nin felsefesi panteizm'dir" hükmünü vermesine rağmen, İbnü'l-Arabî metafiziğinin ne olmadığını izah ederken onun ne Spinozacı anlamda "tam Panthéist" ne de hıristiyanî anlamda mistik sayılabileceğini vurgular. Mistisizm ile ilgili fikrini, "René Guénon'la beraber İslâm 'Vücûdiyyûn'unun mistik olmaktan ziyade ésoterique olduklarını, mistik ve hıristiyanî anlamında myticisme kelimelerinin hakikat yolu olan 'vahdet-i vücûd'a tatbik edilemeyeceğini söyleyebiliriz" şeklinde ifade eder.[9] Hilmi Ziya bundan bir yıl sonra neşrettiği *Varlık ve Oluş* adlı eserinde Batı felsefesinde "Appearance and Reality" adı altında tartışılan meşhur ontolojik problemi "Gerçek-Görünüş" başlığı altında incelerken birden bire İslâm'daki şeriat-tarikat-hakikat-marifet terminolojisine sözü getirir ve İslâm tasavvufundaki görünüş âleminden gerçek varlığa ulaşma idealinin "exotérique" (zâhirî) ve "ésotérique" (bâtınî) ayırımını öngördüğünü belirtir. Bunları yazarken Guénon'u yeniden hatırlar ve onun yine "L'ésoterisme islamique" kitabına şu şekilde atıfta bulunur: "René Guénon'a göre İslamiyet "mistik bir din değil, ésoterique bir dindir. Çünkü dairenin çevresinden yani şeriatten merkeze yani gizli hakikate doğru sayısız yollarla (tarikatlar) varılacağını kabul eder. Guénon'un bu hükmü yanlıştır. Tarikatlar İslâm'a mahsus değildir, Hıristiyanlık ve Budizm'de de vardır. Dinin ésoterique anlaşılışını bütün din saymak doğru olsa bunu İslâm'a mal et-

8 Hilmi Ziya Ülken, *La Pensée de'l İslam*, İstanbul: Fakülteler Matbaası 1953, s. 27. Zikreden, Thierry Zarcone, "Autour et la réception de René Guénon en Turquie", *Politica Hermetica*, (XVII. Kolokyum Metinleri), *René Guénon, Lectures et enjeux*, no. 16, Lausanne: L'Age d'Home 2002, s. 126. Zarcone, "Türk Guénoniyenleri" başlığı altında Mustafa Tahralı, Osman Türer, Sadık Kılıç gibi ilahiyatçıların makale ve kitaplarına temas edilmekte, Guénon'a ait *Modern Dünyanın Bunalımı*, *Doğu ve Batı* gibi önemli kitapların Nabi Avcı, Fahrettin Arslan, Mahmut Kanık tarafından yapılmış Türkçe tercümelerine atıfta bulunmakta ve nihayet Guénoniyen Ekol'e eleştiri getiren Zübeyir Yetik'in yine aşağıda temas edeceğimiz kitabından bahs edilmektedir. Bk. *a.g.m.*, s. 126-134. Fransızca konusundaki yardımından dolayı Prof. Dr. Veysel Uysal'a teşekkür borçluyum.

9 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*: *Kaynakları ve Tesirleri*, *Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Basım Yeri Yok, 1967, s. 242-244.

memek lazım gelir."[10]Aynı eserin bir başka yerinde "Mistik Hakikat" konusunu ele alırken ünlü hocamız tasavvufu çağrıştıran bir terminoloji kullanır ve Hallac Mansur, Cüneyd Bağdadi, Bayezid Bistami...gibi büyük mutasavvıflardan "aşırı mistik" şeklinde bahseder. Fakat yine Guénon'un "L'ésoterisme islamique" kitabının aynı sayfasına (s. 153) atıfla bir açıklama yapma ihtiyacı hisseder: "...René Guénon haklı olarak İslamiyet'teki tasavvuf'un hıristiyanlıktaki *mysticisme*'e benzetilemeyeceğini, ona ancak ésotérique hakikat deneceğini söylüyor..."Nitekim İslâm'da mistik denilen ve aslında Guénon ile birlikte esoterique denmesi gereken hakikate akılla değil tarikatlar ile ulaşılır ve bu yüzdenésotérique nitelikli hakikat tasavvufun gayesini oluşturmaktadır.[11] Hilmi Ziya'nın atıf yaptığı kitabın tam adı *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoisme*'dir ve Türkçeye Mahmut Kanık tarafından tercüme edilerek *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış* adıyla yayınlanmıştır (İstanbul, 1989). Üstadımızın üç ayrı eserinde aynı kitabın aynı sayfasına mükerreren atıf yapmış olmasının düşündürdüğü ilk şey, kendisinin Guénon'un eserleriyle etraflı bir okuma neticesinde tanışma imkânı bulamadığıdır. Öyle anlaşılıyor ki Hilmi Ziya'nın ilgisini çeken, zikrettiği yegâne kitabın ilk kısmında yer alan tasavvuftaki şeriat-tarikat-hakikat üçlüsü olup tasavvufun bu bağlamda Mistisizm ile mukayesesidir.

Guénon metnine baktığımızda müellifin bu üç kavram arasındaki ilişkiyi bir daire sembolizmiyle ortaya koyduğu görülür. Buna göre şeriat dairenin çemberine, sonsuz sayıdaki yarıçaplar tarikatlara ve nihayet dairenin merkezi hakikate tekabül etmektedir. Dolayısıyla Batı dillerine "initiation" şeklinde çevirebileceğimiz tasavvuf araç olarak her biri belli bir silsileye dayalı olan tarikatı, amaç olarak hakikati yahut ilâhî hikmeti öngörmüştür. Mistisizmi tasavvuftan ayıran temel fark, ilkinin tarikata karşılık olabilecek bir araca, hakikat denilen bir amaca sahip olmamasıdır. Çünkü her şeyden evvel Mistisizm tamamen Hıristiyanlığa özgüdür ve şeriat diyebileceğimiz dinin zâhirî alanıyla bağlantılıdır. Bunun yanı sıra mistik tarikat diye bir şeyden anlamlı biçimde söz edemeyiz. Çünkü münzevî hayat süren bir keşişin mistik müşahedeler karşısındaki durumu daima edilgendir ve bu etkileri anlamlı kılacak ne bir tarikatıne bir "silsile"sine bir şeyhi olduğu için kesin bir yöntemden tamamen mahrumdur. Ayrıca Mistisizmin yöneldiği amaç saf metafizik bilgi alanı olmaktan çok uzaktır. Kısacası tasavvuf mistik değil, tarikat ve hakikat kavramlarının zâhirî anlam dünyasını aşan tüm delâletleriyle, esoteriktir.[12]

Türk basınında ilk kez René Guénon'dan bahseden, merhum gazeteci yazar Ergun Göze'dir. Kendisi anılarında Guénon ilgisinden iki kez söz eder. İlki *Tercüman* gazetesi için hazırladığı Ramazan sayfasında bütün dünyada İslâm mede-

10 Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s. 151.

11 Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 493.

12 René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2. bs, 2007, s. 31-38.

niyet değerlerini ve özellikle İslâm'a yönelik ilgiyi yansıtmak üzere René Guénon ve Gustaf Ageli'den[13] heyecanla bahsettiği sütunlardır.[14] Onun René Guénon'dan ikinci söz edişi *Tercüman* gazetesinin kendisini Paris'e gönderdiği[15] 1973 yılına ait bir hatırasını "Dostum Guenon" başlığı altında aktarırken geçmektedir. Paris'te Türkiye turizm bürosunda çalışan koyu Katolik Madam Larivet'le sohbet ederken konu René Guénon'a gelmiş ve kendisine Guénon'un Müslüman olduğunu ve *Planet* adlı ünlü bir derginin kendisi için özel bir sayı bile yayınladığını söylemiştir.[16] İlginçtir, merhum Göze bu vesileyle Guénon'dan daha önceki yazılarında[17] bahsettiğini ancak Müslüman olduğunu bilmediğini not etmektedir. Kendisi *Planet* dergisini arar ve tevafuk eseri olarak bir kitapçıda bulur. Göze'nin Paris'te "uçup kaçan" Fransızlarla münakaşaya girdiğinde sözü bir biçimde Guénon'a getirdiğini ve münakaşanın derhal olması gereken ölçülere çekildiğini aktarmaktadır. "Çünkü" der, Göze,"Rene Guenon Batı medeniyetini en ciddi ve sarsıcı biçimde eleştiren bir fikir adamıydı. Üstelik Müslüman olmuş, Kahire'de Müslüman olarak ölmüştü. Fransa'da hâlâ seviyeli takipçileri vardı."[18]

70'li yılların ortalarında Guénon'a atıf yapan nadir isimlerden biri olarak Sâmiha Ayverdi Hanım'ı anmalıyız. Kendisi Osmanlı medeniyetinin dünya tarihi ve medeniyetleri içinde ihraz ettiği mevkii tayin etmeye çalışırken, insanlığın tarihteki yürüyüşünün tek bir medeniyet üzerinden gerçekleştiği şeklindeki modern Avrupalı fikre karşı, her biri mahiyeti bakımından farklılık arz eden ve Asyalı büyük bir örneğini Osmanlı'nın teşkil ettiği başka başka medeniyetler olduğu fikrini desteklemek üzere René Guénon'a müracaat etmektedir. Kendisi ilk baskısı 1975 yılında yapılan *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* adlı kitabında şöyle yazacaktır: "Tek çeşit insanlık olduğunda ve ancak derece derece fark eden bir

13 John Gustaf Agelii, Müslüman olarak Abdülhâdî adını almış İsveçli bir ressamdır. Kendisi Mâlikî Ezher ulemasından ve Şazelî şeyhlerinden Muhammed Aliş el-Kebîr'in halifesiydi. Guénon'un 1912 yılında Müslüman oluşunda kendisiyle tanışmasının rolü olmuştur. Hayatı hakkında 1981 yılında İsveççe bir biyografik roman yazılmış ve eser dilimize kazandırılmıştır. Bk. Torbjörn Säfve, İvan Aguéli, *Özgürlüğün Romanı*, İsveççe'den trc. Merih Malmqvist Nilsson, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

14 Ergun Göze, *Yaşasın Hatıralar*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2007, s. 93.

15 Bk. Göze, *a.g.e.*, s. 119.

16 Sözü edilen periyodik *Planète* dergisidir ve *Guénon* özel sayısı "*L'homme Et Son Message René Guénon*" başlığıyla çıkmıştır.(*PlanètePlus*, no.15, Editions Planète, 1970).

17 Bu bilgileri bir arşiv dökümüne dayandırmak maalesef mümkün olmadı. Ancak Göze'nin ifadelerinden onun Guénon'a ait ilk yazısının Paris'e gittiği yıl olan 1973'ten öncesine ait olduğu anlaşılmaktadır. Göze yetmişli yıllar boyunca birkaç kez Guénon hakkında yazılar yazmıştı. Nitekim Mustafa Tahralı 1980 yılında yayınlanmış bir mülakatında (*Hareket Dergisi*, sy.20-22) şöyle diyor: "Gerçi Tercüman Gazetesi fıkra yazarlarından Ergun Göze bey on seneden beri Guénon hakkında hususi bir kaç fıkra yazmış, zaman zaman yazılarında onun ismini ve fikirlerini zikretmiştir". Bkz. İsmail Kara, "René Guénon'un Eserleri ve Fikirleri Üzerine Mustafa Tahralı ile Bir Konuşma", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 11, sy. 15, 2010, s. 94; hemen belirtelim ki bu konuşmanın yeniden yayınlandığı adı geçen dergi Guénon'un Türkiye'de tanınması yolunda özel gayretleriyle bilinen "Prof. Dr. Mustafa Tahralı'ya Armağan" sayısı olarak neşredilmiştir.

18 Göze, *a.g.e.*, s. 174-175.

medeniyet bulunduğunda ısrar ettikçe, garplının şarkla anlaşmasının mümkün olamayacağını söyleyen René Guénon, kademeler geçirmiş tek dünya medeniyeti değil, ayrı ayrı istikametlerde inkişaf etmiş çeşitli medeniyetler olduğunu, böylece de onları birbirlerinden üstün veya aşağı olarak sınıflandırmanın yanlışlığını şu ifade ile belirterek: "Medeniyetlerin amelî olarak mukayesesini kabul etmek şartıyla dahi, hangi cihetlerden bu kıyâsa girileceğini tâyin etmedikçe, onların birbirlerine nazaran kat'î olarak aşağı ve üstün oldukları beyan edilemez. Zîra bütün cepheleriyle birbirine fâik medeniyet yoktur. Çünkü insanoğlu, faâliyetlerini her istikamette müsâvî olarak ve aynı zamanda tahakkuk ettirmeye kadir değildir. Bununla berâber kıyâsa kalkışınca, fikrî faâliyet derecesiyle maddî faâliyet derecesi birbirinden fark eder. Böyle olunca da, bir cephesiyle aşağı görünen bir medeniyet, diğer cephesiyle inkâr edilmez bir şekilde ötekine üstündür. Fakat bu üstünlüğe rağmen yine de zararlı çıkmış olabilir. İşte dış görünüşü ne kadar parlak olursa, garp medeniyetinin şark medeniyeti müvâcehesindeki vaziyeti budur." diyor."[19] Bu ana fikri vurgulamasının gayesi de açıktır: "Bugün Türk-Osmanlı târihinin dünya medeniyetleri müvâcehesindeki yerini ve rolünü bilmek, yalnız Türklük ve Müslümanlık için değil, belki insanlık âlemi için hayâtî bir zarurettir. Hâlâ dünyanın ağırlık noktasını teşkil eden Asya medeniyetinin orijinal bir kolu olan Osmanlı medeniyetini kurmuş ve yaşatmış olan âmilleri araştırmak ve René Guénon'un isabetle işaret ettiği gibi, aklî gurur ve benlikten fedâkârlık yaparak şarkı anlamaya çalışmak, garp tefekkürüne düşen hayâti bir borç olsa gerektir."[20]

Henüz Gelenekselci Ekol'e ait metinlerin Türkçede görünmediği 1978 yılında İsmet Özel'in ünlü *Üç Mesele* adlı eserinde Frithjof Schuon ismine temas ettiğini görüyoruz. Özel, el-Asr Suresi'nde geçen vurgudan hareketle "ziyandaki insanın yabancılaşma vehmi" dediği üçüncü "mesele" üzerine eleştirel düşüncelerini ortaya koyarken insanın kendi içindeki bilinç alanı (*ben*) ile dış dünyadaki fizik yasalara tabi olma mecburiyetinin doğurduğu ve"varoluşsal" denilen bir Batılı yabancılaşma fikrine odaklanır. Özel'e göre bu kutuplaşmanın doğurduğu yabancılaşma aslında hakikatin insan dışında aranması durumunda geçerlidir. İnsanın yabancı olması için Allah tarafından belirlenmiş bir *ben*i olduğunu bilmemesi gerekir. Hayata ve evrene anlamın Allah tarafından verildiğini idrâk etmemek *ben*in yabancılaşmasına yol açmaktadır.[21] Söz konusu iki kutuplu bölünmenin yol açtığı varoluşsal yabancılaşmanın kaçınılmazlığı karşısında çağımızda bazı aşma imkânlarının bulunduğu ve bunların insanı birleştireceği kabul edilmiştir. İsmet Özel bunlar içinde "mistik bir biçimde kendinden geçme" deneyimlerini de sayar ve bir dipnot düşerek Mistisizm ile tasavvuf terimleri arasındaki ayırım

19 Sâmiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, 4. bs, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı 1999, s. 16.

20 Ayverdi, a.g.e., s. 162; Guénon'a atıf yapan benzeri bir ifade için bk. Sâmiha Ayverdi, *Kölelikten Efendiliğe*, (1. bs., 1978) 4. bs., İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003, s. 59.

21 İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978, s. 660-62.

hakkında açıklama yapma ihtiyacı hisseder. Hemen belirtelim ki İsmet Özel tasavvuf ya da "sufizm" derken şeriat kurallarının sınırlarını zorlamaya yeltenmeyen, tam tersine kendini batınî fıkıh olarak gören İslâmî tasavvufu kast etmektedir. Buna göre Mistisizm esasen Batı düşüncesine ait bir kavramdır ve İslâm tasavvufunun Batılı düşünce alışkanlıkları içinde Mistisizm içinde mütalaa edilmesi, hele hele Yahudi, Hıristiyan, Budist veya hümanist Mistisizmle aynı ölçülere vurularak değerlendirilmesi doğru değildir. Özel şöyle devam etmektedir: "Bazı tema benzerliklerinden dolayı sufizmi mistisizm içinde kabul etmek bizi İslâm kültürü ve medeniyeti çerçevesinde doğmuş bir yabancılaşma kuramına götürebilir. Bazıları için düşünce sistemleri arasında böyle bir yaklaştırma çabası geçerli kabul edilse bile –İsviçre kökenli sufi Frithjof Schuon ısrarla islâmî kavramları budist-brahman-yahudi-hristiyan vb. kavramlarıyla ve üstelik mistik bir platformda karşılaştırmak, hatta eşitlemek hevesini gösteriyor,- biz Müslümanca düşüncenin (sufî olsun olmasın) insanın indî kabulleriyle yön kazanmasını doğru bulmuyoruz. Müslümanın görevi hayattan edindiği, zihninin türettiği düşünce sistem ve düzenleri Kur'an ve İslâmî ilkelerle doğrulamak haklılaştırmak değil, Kur'an-ı Kerim'in talim ettiği düşünce biçiminin mevcut olana galebe çalmasını temindir."[22] Esas itibariyle Gelenekselci Ekol'ün başından itibaren Hıristiyan mistisizmi ile tasavvufun birbirine karıştırılmasından bîzâr olduğu bilinmektedir. Ayrıca başta Doğu metafiziği gelmek üzere "esotérique" nitelikli geleneklerin hakikatin bir ve evrensel olduğu fikrini, özellikle Frithjof Schuon'un philosophia perennis öğretisiyle belirginleşen bir çerçevede vurguladığını biliyoruz. İsmet Özel'in vurgusu ise İslâm'ın, ilkelerini Kur'ân-ı Kerîm'den alan özgünlüğünedir ve bir takım benzerliklerden hareketle öteki medeniyetlerdeki "Mistisizm"ler ile özgün İslâm tasavvufunun aynı çerçevede değerlendirilmesi doğru değildir. İsmet Özel'in Schuon'un fikirlerine bir başka değinisi ilk baskısı 1985 yılında yapılmış olan *Bakanlar ve Görenler* kitabında geçecektir. "Zordur Anlamak" başlıklı yazısına önce Schuon'dan bir alıntıyla başlar Özel: "Fiziksel alanda 'sonsuzca büyük' ve 'sonsuzca küçük' bölgelerin derinliklerine nüfuz edip de insan kavrayışının diğer alanlarını reddeden bir bilim, saf ve basit bilgisizlikten çok daha büyük bir kötülüktür (oysa fiziksel alan dışında kalan sahalarda tabiatın mantığını yeterince ortaya çıkarmak ve meselenin çözüm noktasını anlamak ve elde etmek mümkün olmaktadır). Çağımızın bilim diye adlandırdığı şey gerçekte bir karşı-bilimdir ve onun getirdiği nihai tesir insanların mahvından başka bir şeye irca edilemez. Başka bir deyişle çağdaş bilim Vahyi ve Aklı dışta bırakmaya çabalayan totaliter bir rasyonalizmdir ve aynı zamanda kâinatın fani olduğunu anlamamıza yardım edecek metafizik izafetten haberi olmayan totaliter bir materyalizmdir."[23] Ve Schuon'un modern bilim eleştirisi bağlamında kendi yorumlarını şöyle ortaya koyar:"Bu satırlar, müslüman olduktan sonra İsa adını alan Alman asıllı Sufî Frithjof Schuon'un. Bilim hakkında söyledikleri

22 Özel, *Üç Mesele*, s. 63.

23 bk. İsmet Özel, *Bakanlar ve Görenler*, 3. bs, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1991, s. 59.

bu sözlerin yazıldıkları çağda çok isabetli ve yerinde sözlerdi. Ama sanırım yazar, günümüzde nükleer fizik alanında yapılan tartışmaları ve yorumları hesaba katabilecek kadar beklemiş olsaydı bu yukarıda söylediklerinden çok farklı sözler de eklemek zorunda kalırdı. Bugün bilimin totaliter kısmı onu kullananların politika ve tutumlarında belirginleşmektedir. Fakat günlük hayatımıza giren de bilimin politik veçhesinden başkası değildir. Bu yüzden Frithjof Schuon'un yukarıda yer alan satırlarından anlamak mümkündür ki bir müslüman günlük hayatından, tefekküre açılan çalışmalarına kadar her yaptığı işte çağımıza mahsus mantık örgüsünün, yaşayışın ve eğitimin getirdiği şartlandırmaların dışında kalan bir kafa yapısıyla faaliyet göstermek mecburiyetindedir. Biz hem günümüzün sathî kavrayış usullerinin içinde kalıp hem de hayatımızı düzenlemek üzere Allah'ın bize öğrettiği nassları anlamak ve uygulamak işini yapamayız. Çünkü Vahyin anlayış usulü ile dine cephe almış bilimin kavrayış usulü birbirine zıttır. Eğer totaliter bir rasyonalizm ve totaliter bir materyalizm görüntüsünü koruyan bir bilim anlayışı yaşadığımız ortama hükümran ise 'dine' ilişkin kaygularımız ya bu mantığın içinde yer alacak veya yok olmak zorunda kalacaktır."[24] Bu satırlardan anladığımız kadarıyla modern bilimin dayandığı ontoloji Allah-âlem, Allah-insan ve âlem-insan arasındaki ilişkileri ortaya koyan Kur'ânî ilkelerle ters düştüğü için düşünce yapıları bu ontolojinin güdümüne girmiş bir bilimsel bakış açısı ya da eğitimin Müslüman'ca tefekkür faaliyetine ters düştüğünü fark etmek lazımdır. Açıktır ki, bu tefrik yeteneğinin derinleşmesi modern zihniyetin kök, gövde ve dallarına derin bir vukûfiyetle mümkün olacaktır. "Philosophia perennis" veya "dinlerin aşkın birliği" gibi Türkiye'de mesafeli durulan fikirler bir tarafa bırakılacak olursa, Gelenekselci Ekol'ün bu yöndeki vukûfiyeti modern dünya eleştirilerini Türkiye'deki Müslümanları için ilgi çekici kılmıştır.

70'lerin kapanış yılı idrâk edilirken artık yavaş yavaş Guénon'un bazı makalelerinin tercümeleri yayınlanmaya başlayacaktır. İlginç bir tevafuk eseri olarak Guénon'un iki makalesi iki ayrı derginin 1979 Ekim sayısında yayınlanacaktır. Bunlardan biri Mahmut Kanık tarafından tercüme edilmiş ve *Diriliş* dergisinde yayınlanmış olan "Kabuk ve Çekirdek" başlıklı makale,[25] diğeri de Mustafa Tahralı tarafından tercüme edilmiş olan ve *Kubbealtı Akademi Mecmûası*'nda neşredilmiş bulunan "Tevhid" adlı makaledir.[26] Her iki makale de Guénon'un sağlığında *Le Voile D'Isis* dergisinde yayınlanmış, vefatından sonra da yukarıda zikri geçen *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme* adlı kitapta yeniden derlenmiştir. Mahmut Kanık'ın Guénon'dan tercüme çalışmalarını yine aynı eserden alınan ve peyderpey *Diriliş* dergisinde neşrolunan "İslâm Tasavvufu",[27] "İslâm Uygarlığının Batıdaki Etkisi"[28] makaleleri izlemiş, bir yıl sonra da *Le*

24 İsmet Özel, *Bakanlar ve Görenler*, s. 59-60.
25 *Diriliş*, sayı: 61, 1979. s. 26 -29.
26 *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl. 8, sayı: 4, 1979, s. 47-53.
27 *Diriliş*, sayı : 62, 1979. s. 22-29.
28 *Diriliş*, sayı, 63, 1979. s. 20-25.

règne de la quantité et les signes des temps kitabındaki bir bölümün tercümesi, "Çağdaş Sezgicilik" başlığı altında yayınlanmıştır.[29] Mustafa Tahralı da 80'li yılların başından itibaren René Guénon'dan tercüme çalışmalarını sürdürmüş, Guénon'un "Seyfü'l-İslam"[30], "Nefsini Bil"[31], "İslâm Tasavvufu"[32] başlıklı makalelerini dilimize kazandırmıştır.

2. Yayıncılık Dünyası ve Fikir Çevrelerinde İlginin Yükselişi

Yetmişlerin sonuna gelindiğinde artık Gelenekselci Ekol'e ait ilk kitap tercümelerinin yayınlanmaya başladığına tanık oluyoruz. Bu konuda ilk adımı atan Yeryüzü Yayınları'dır. René Guénon'un Nabi Avcı tarafından tercüme edilen *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eseri, Yeryüzü Yayınlarının yayınladığı ikinci kitap olmuştur (1979). Müteakip sene yine Guénon'un Fahrettin Arslan tarafından Türkçeye kazandırılan *Doğu ve Batı* adlı eseri yayınlanacaktır (1980).Yayınevi aynı yıl Enes Harman ve Ufuk Uyan tercümesiyle Martin Lings'in *Antik İnançlar Modern Hurafeler* adlı kitabını, iki yıl sonra da yine Martin Lings'in Ufuk Uyan ve Bekir Şahin tarafından çevrilen ve Şeyh Ahmed el-Alevî'yi konu alan *Yirminci Yüzyılda Bir Veli* (1982) adlı biyografisini ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın Nabi Avcı tarafından Türkçeye kazandırılan *İnsan ve Tabiat* (1982) adlı eserlerini neşredecektir. Toplam beş eserden ibaret olmakla birlikte Gelenekselci literatüre ait bu ilk kitaplar kayda değer bir ilgi görmüştür. Yeryüzü Yayınları'nın faaliyetini durdurması ardından 1985 yılında kurulan yeni bir yayınevi, İnsan Yayınları, ilk kitap olarak Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı* adlı eserini Ali Ünal'ın tercümesiyle yayınlamak suretiyle (1985) bayrağı devralmıştır. İki binli yılların ilk çeyreğine kadar peş peşe çıkardığı *Üç Müslüman Bilge* (1985), *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (1985), *İslam'da Düşünce ve Hayat* (1988), *İslam ve İlim* (1989), *Modern Dünyada Geleneksel İslam* (1989),*Molla Sadra ve İlahi Hikmet* (1990), *İslam'da Bilim ve Medeniyet* (1991), *İslam Sanatı ve Maneviyatı* (1992), *Kutsalın Peşinde* (1995), *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı* (1995), *Tabiat Düzeni ve Din* (2002), *Ebedi Hikmetin Peşinde* (2003) gibi eserlerle bir Seyyid Hüseyin Nasr külliyatı oluşturan Yayınevi, bu arada René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Bruckhardt, Martin Lings, Ananda Coomaraswamy, Julius

29 *Diriliş*, sayı, 64, 1980. s. 14-19; Mahmut Kanık daha sonra bu makalelerin yer aldığı şu iki kitabı müstakil olarak Türkçe'ye kazandıracaktır: *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989; *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.

30 *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl 9, sy.1, 1980, s. 58-65.

31 *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl 10, sy.3 1981, s. 55-65.

32 *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl 14, sy.1, 1985, s. 8-16; Onun bu tercüme çalışmalarına Türkçede *İslam Tasavvuf Öğretisine Giriş* (trc. Fahreddin Arslan, İstanbul: Ribat Yayınları 1980) ve *İslam Sanatı* (trc. Turan Koç, İstanbul: Klasik Yayınları 2005) adlı kitaplarıyla tanıdığımız Gelenekselci Ekol'ün önemli temsilcilerinden Titus Burckhardt'ın "Fas'ta An'anevî İlimler" (*Kubbealtı Akademi Mecmûası*, yıl 8, sayı 2, Nisan 1979, s. 31-43) tercümesini de eklemek lazımdır. Bu arada Tahralı Hoca'mızın bize şifahen aktardığına göre, henüz Türkiye'de kitap olarak neşredilmeden önce (1979) Guénon'un *Modern Dünyanın Bunalımı* adlı eserinden tercüme ettiği birkaç sayfa *Tercüman* gazetesinin Ramazan sayfasında yayınlanmıştır.

Evola, Michel Valsan gibi Gelenekselci müelliflerin çeşitli eserlerini yayınlamaya devam edecektir. Yayınladığı kırk beşi aşkın tercümeyle İnsan Yayınları'nın Gelenekselci Ekol'e ait literatürün Türkiye'ye intikalinde başı çektiği, bu yönde gayretli ve istikrarlı bir performans sergilemeyi sürdürdüğü özellikle belirtilmelidir.

Bu intikale düzenli katkı veren yayınevlerinden biri de İz Yayıncılık'tır. Gelenekselci Ekol'e ait on dört kitabın tercümesini neşretmiş olan bu yayınevinin ilk kitabı René Guénon'un temel eserlerinden biri sayılan *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri* (1990) idi. *Ruhçu Yanılgı* (1996), *Doğu Düşüncesi* (1997), *Maddî iktidar Manevî Otorite* (1997) Guénon'un bu yayınevinden çıkmış öteki kitapları oldu. Frithjof Schuon'un Gelenekselci düşüncenin klasikleri arasında sayılan *İslam'ı Anlamak* (1996), *İslam'ın Metafizik Boyutları* (1996) ve *İslam ve Ezelî Hikmet* (1998)de aynı cümleden yayınlanmıştır. Bu faaliyet içinde Seyyid Hüseyin Nasr'ın bizce başeseri olan ve Gelenekselci Ekol'ün derin bir şerhini içeren *Bilgi ve Kutsal* kitabını özellikle zikretmek lazımdır. Yusuf Yazar çevirisiyle yayınlanan eser Gelenekselci fikriyatı anlamak için önemli bir müracaat kitabıdır. Ayrıca ilkin Akabe Yayınları tarafından -İnsan Yayınları'nın Nasr'a ait ilk kitabı neşrettiği tarihte- neşredilen Ahmet Özel'in çevirdiği *İslam: İdealler ve Gerçekler* kitabı (1985) da daha sonra İz Yayıncılık tarafından yayınlanmaya başlamış ve Türkiye'de hayli ilgi görmüştür.

Gelenekselci Ekol'e ait eserlere anılan üç yayınevi dışında Akabe, Ribat, Ağaç, Risale, Gelenek, İşaret, Ayışığı, Etkileşim, Hece, Sufi Kitap, Verka, Klasik, Vural, Kitapevi, Ruh ve Madde gibi çok sayıda yayınevi tarafından da ilgi gösterilmiş, bu yayınevleri, hepsini liste halinde veremeyeceğimiz önemli bir toplamı okuyucuya ulaştırmıştır. Bütün bu yayın faaliyetlerinin hepsini göz önüne aldığımızda Gelenekselci Ekol'e ait yetmişi aşkın eserin Türkçe'ye kazandırılıp yayınlandığı görülmektedir. Orta boy bir kütüphane modülünü dolduracak kadar yekûn tutan bu listenin hatırı sayılır bir okuyucu ilgisine tekabül ettiği ve okuyucularının çoğunun nitelikli olduğu düşünüldüğünde merak edilecek soru şu olmaktadır: Bu literatür Türkiye'deki fikir hayatında nasıl bir algı, etki ve tepkiye yol açtı?

Gelenekselci Ekol'ün ülkemizdeki yansımalarına ait bazı tipik örnekler sunmaya Mustafa Tahralı'nın 1985 yılında İzmir'de düzenlenen uluslararası bir sempozyuma sunduğu tebliğ ile başlamak uygun olacaktır. Çünkü eğer yanılmıyor isek bu tebliğ Guénoniyen öğretileri Türk akademyasının müzakeresine takdim eden ilk çalışma olma özelliğini taşımaktadır.Avrupalı bazı entelektüellerin Müslüman oluşlarında tasavvufun nasıl ve niçin rol oynadığını konu edinen tebliğin[33]ilk kısmında Batı'da ihtidâ hâdiselerinin fikrî, dinî ve manevî sebeplerine inilmekte ve bu tahlilin dayandığı ana fikirleri esas itibariyle René Guénon'un *Modern Dünyanın Buhrânı* adlı eseri oluşturmaktadır. Bu ana fikirler hakkında

33 Mustafa Tahralı, ,"Batı'daki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, Tebliğ ve Müzakereler, 16-18 Eylül 1985*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, s. 141-166.

okuduğunuz bildirinin ilk çeyreğinde özet malumat verilmişti. Bu yüzden onları tekrar etmeyeceğiz.Tebliğin ikinci kısmında ise tasavvufun Batı'daki ihtidâ hâdiselerinde hangi manevî etkiler istikametinde rol oynadığı meselesi, yine öğretiler açıdan ele alınmaktadır. René Guénon ve takipçileri hem Batılı hem de tasavvuf yoluyla İslam'a girmiş entelektüeller olduğu için bu kısımda da Tahralı'nın tasavvufun manevî imkânlarını Guénoniyen bir ışık altında okumayı tercih ettiği görülmektedir. Anılan tebliğde yer verilen bir gözlem, bir tespit, bir de yoruma dikkat çekmemiz gerekiyor. Tahralı'nın aktardığı gözlem, merhum büyük âlimimiz Muhammed Hamîdullah'a aittir. Üstat Batılı okumuşlar arasındaki ihtidâ hâdiselerinde İslâm'ın aklî izâhlarının değil, tasavvufî izahlarının etkili olduğunu hayretle aktarmaktadır.Onun çarpıcı ifadesi ile Batılı Hıristiyanları İslam'ı kabule sevk eden ne İmâm Mâturidî'dir ne de Ebû Hanîfe; Muhyiddîn ibnü'l-Arabî'dir.[34] Tebliğ sahibinin dikkat çekici bulduğumuz tespiti ise –bildirinin sunulduğu tarih itibariyle-İslâm dünyasındaki üniversite ve ilim muhitinde René Guénon ve takipçilerince ortaya konan tasavvufî ve fikrî neşriyatın seviyesine henüz tesadüf edilemediğidir. Tahralı İslam dünyasının maddî alandaki Batılılaşmasından bahisle tespitini, tebliğ metninin ruhunu yansıtan ironik bir soruyla taçlandırır: "Acaba bu batılılaşma gayreti, yakın bir gelecekte, Batı dünyasında olduğu gibi, müslüman ülkelerin üniversite ve ilim muhitlerinde tasavvufa ehemmiyet verme neticesini de beraberinde getirecek midir?"[35] Yoruma gelince, Tahralı tebliğ metninde şu ifadelere yer vermektedir: "I. Cihan Harbi sonundan itibaren, modern Batı'nın maddî ve kültürel mağlûpları, "îmân", "irfân" ve "maneviyât" sahasında gâlipler oluyor ve üstünlüklerini ilan ediyorlar denebilir."[36] Tam bir "Gloria Victis" ya da mağlupların zaferi durumu…

Aynı yıl, 1985'te konumuzla ilgili bir başka fikir verici yansıma bu satırların yazarı tarafından kaleme alınmış olan *Modern Bilimin Arka Planı* adlı eserde ifadesini bulacaktır. Eser modern bilimin dayandığı natüralist ontolojiyi ve pozitivist epistemolojiyi tahlil ve tenkit etme amacıyla kaleme alınmıştır. Kitap, yayın hayatına Nasr'ın bir eseriyle başlamış olan İnsan Yayınları'nın ilk tertip neşriyatı arasında yer almış, genç yaşların bütün cür'et ve tecrübesizliğini taşımakla birlikte zaman içinde muayyen bir ilgiye mazhar olmuştur. Kitabın münderecatında konumuzu ilgilendiren iki bölümden ilki "Batı'nın Büyük Düalizmi: Ruh-Madde", ikincisi de "İlerleme Fikri ve Bilimsel İlerleme" başlıklarını taşımaktadır. Hemen tahmin edileceği gibi sözü edilen, ünlü Kartezyen Düalizm'di ve genç bir felsefe talebesi olarak Guénon'dan alınmış bir etkiyi modern zihin felsefesinin sınırlarına taşıyor ve modern bilimdeki pozitivist tavrı bu açıdan sorguluyordu.[37] Kitabının üçüncü bölümünde Modern Batı'nın "ilerlemeci" ta-

34 Tahralı,"Batı'daki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü" s. 156.

35 Tahralı, *a.g.m.*, s. 159.

36 Tahralı, *a.g.m.*, s. 158.

37 Kartezyen Düalizm'in çeşitli neticelerinin tartışması için bk. İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 61-89.

rih felsefesini modern bilim tarihi ve felsefesinin meselelerine tatbik etmeye çalışan Kutluer'in, ilerleme fikrinin tenkidi bağlamında Gelenekselci Ekol'den çok şey aldığı bölüm boyunca hissedilmekte ancak referanslarda nedense bu Ekol'e ait kitabiyata gereği gibi müracaat edilmediği, sadece biri Guénon'a ait *Doğu ve Batı*, diğeri Nasr'a ait o tarihlerde henüz çevrilmemiş *Sufi Essays* olmak üzere iki esere atıfta bulunulmaktadır. Kitabın yazarı genel bir ilerleme fikrini Thomas Kuhn'cu "paradigma" kavramı üzerinden "bilimsel ilerleme"nin imkânı meselesine taşımayı nasılsa başarmış görünmektedir.[38]

Seyyid Hüseyin Nasr'a ait *İslam ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları* (İstanbul: İz Yayıncılık 1989) adlı eseri bu arada Türkçe'ye kazandıran Kutluer'in 1990 yılında Guénon'un *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri* adlı eserinin Türkçede yayınlanması vesilesiyle *Yönelişler* dergisinde neşrettiği "Guénon Bize Ne Söyler?" başlıklı bir deneme yazısı genç bir yazarın Gelenekselci kitaplardan umduğu etki hakkındaki hayal kırıklığını yansıtması bakımından anlamlıdır:

> "...Guénon'un ilk kitabının Türkçe'de yayınlanmasından bu yana uzun süre geçmiş olmasına rağmen, onun fikir ve eserleri konusunda kıymet taşıyan çok az değerlendirmenin ortaya konmuş olması ve hatta bu kadarının bile çok özel çabalara inhisar etmesi, gösterilen tepkinin, müteessir olunan etki yanında çok nisbetsiz düştüğünü söylemeyi gerektiriyor. Şahsen ben ilk yayınlandığı zamanlarda Guénon hakkında müslüman çevrelerde canlı ve olumlu bir tepki belireceği, sonra ortak ve üretken bir kanaat oluşacağı beklentisi içindeydim. Ama öyle olmadı. Guénon genel müslüman okuyucu gözünde, müphem ama "herhalde önemli şeyler söylüyordur" yaklaşımıyla okunmaya çalışılan İslâm'ı seçmiş bir Fransızdı yalnızca. Ne söylediği ve ne yazdığından çok bir ünlü Batılı olarak "ihtidâ" etmiş olması önemliydi galiba ve bu vurgu açıkça popüler tatmin arayışlarının bir parçasıydı. O yıllarda müslüman olmuş batılılar, müslümanların gündemindeydi. Ve "Güneşin Batı'dan doğacağına" dair ahir zaman alametlerinin bir parçası olarak değerlendiriliyordu. Çok az insan, müslüman olmuş bir batılının bu seçimi hangi ruhî ve entellektüel arayışların sonunda yaptığını düşünüyor; derin bir ruh, düşünen bir kafanın, içinden çıktığı, o veya bu bazda nefyettiği ve sonra "illâ" diyerek müslümanlığı seçtiği şartları yeniden ele alma lüzumu hissediyordu."[39]

Yansımalara dönemin İslâmcı fikir çevrelerinde etkili olan yazarlarla devam etmenin sırası gelmiş olmalı. Bu örneklerden ilkini Batılı ideolojiler, İslâm ilim ve düşünce geleneği, modernizm, ulus-devlet, İslâmî hareketler, siyasal İslâm, birlikte yaşamak... gibi konularda yazdıklarıyla tanınan ve fikirlerini "Sivil İslâm" tezi ekseninde inşa eden Ali Bulaç'tan seçtik: " 'İnsanın ziyanda olduğu' (Asr Sûresi) bu modern zamanlar(Asr)da genel çevrim tamamlanmak üzeredir. Bun-

38 "İlerleme Fikri ve Bilimsel İlerleme" bölümü için bkz. Kutluer, *a.g.e.,* s. 91-133.

39 Bu metin daha sonra yazarın bir kitabında derlenecektir. Bkz. İlhan Kutluer, *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 91-92.

dan dolayı biz İkindi Vakti'ndeyiz (Asr); ve fakat Gurub (Akşam)a daha ne kadar var, bilemiyoruz. Şu var ki genel durum çevrimin bu son diliminde bir helezonik zamanın tamamlanıp yeni bir zamanın eşiğine adım atmakta olduğumuzu haber veriyor. Eğer gözlemlerimizde yanılmıyorsak, tamamlanan *Modernite*'nin zamanı, başlayan ise İslâm'ın zamanıdır." "Bir dünyanın sonu" fikrinin öne çıktığı ve bunun İslâmî terimlerle ifade edilmiş bir kozmik çevrim fikrine dayandırıldığı bu pasaj[40] Gelenekselci Ekol'e yapılacak atıfları önceden haber verir gibidir. Bulaç'ın "gözlemlerimiz" dediği tespitlerin İslâm dünyasında Cemaat-i İslâmî'den İhvan-ı Müslimîne oradan Yeni-Selefî harekete kadar çeşitli ekollerce temsil edilen fikrî bir uyanışın olduğu, modern Batı'da dinin geri döndüğü ve modern medeniyetinin Aydınlanmacı tezlerinin beyhude olduğunu hissetmeye, özellikle teknolojinin doğurduğu ekolojik felaketlerin ilerleme inancını gücünden etmeye başladığı, kısacası "modernizm"in köklü bir bunalıma girdiği kanaatini desteklediğini peşinen belirtelim. Kitabın ilk yarısında modernliğin içine girdiği bunalım konusunda Gilles Kepel gibi Batılı siyaset bilimcilere sıklıkla müracaat edilmekle birlikte bu krizin İslâm hikmet ve maneviyatı açısından yorumlanmasında Gelenekselci Ekol'e ait terminoloji ve öğretilere de müracaat etmek yararlı görülmüştür. Bununla birlikte Bulaç'ın "sağcı muhafazakârlığın" sahip çıktığı anlamıyla "gelenek" terimini sıcak bulmadığını hemen belirtmek gerekir. Nitekim kendisi "Kur'ânâ ve sünnete dönüş" fikriyatının, modernite ile birlikte antropolojik bir kavram olarak geleneği de dışladığı kanaatindedir.[41] Çünkü söz konusu ettiği dinin aslî kaynağına dönüş fikri öncelikle "geleneksel dini aşmamıza yardım edecek" bir metodolojiyle ilgilidir.[42] "Sivil İslâm" dediği, "değişimi aşağıdan yukarıya müslümanlaşma"da arayan, "Resmî İslâm" anlayışının hilafına olarak, hâkimiyeti değil katılımı öne çıkaran anlayış[43] haricinde kalan projelere belli bir eleştirisi olan Bulaç, modernite karşısında niçin geri kaldığımız sorusu yerine İslâm'ın modern dünyaya cevabının ne olduğu sorusunun konması gerektiğini ileri sürmektedir. Tabiatıyla ilk soru bizi modernite dünyasını kriter almaya zorlamakta, ikincisi ise modern dünya eleştirisiyle temellenmiş, tezi olan, aktif bir tutumu yansıtacaktır. Kısacası "Sivil İslâm" Kur'ân'a dönüş teziyle modern Batı epistemolojisinden bir kopuşu, sünnete dönüş teziyle de modernitenin sunduğu yaşama tarzlarına karşı bir alternatif oluşturma imkânının altını vurgulamakta, böylece hem moderniteyle, hem de "tarihsel İslâm"la olan farkının altını çizmektedir.[44]

Nitekim Ali Bulaç'a göre en temel sorun "din ve modernizm" arasındaki sorundur.[45] Bu meselenin modernizm ile ilgili yönü köklü bir eleştiri üretmeli, din ile

40 Ali Bulaç, *Nuhun Gemisine Binmek*: *Çevrimin Son Öğretisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1992, s. 9.

41 Bulaç, *a.g.e.*, s. 56-57.

42 Bulaç, *a.g.e.*, s. 78.

43 Bulaç, *a.g.e.*, s. 83.

44 Bulaç, *a.g.e.*, s. 87-88.

45 Bulaç, *a.g.e.*, s. 135.

ilgili veçhesi de akılcılık, bilimcilik, ilerlemecilik, ulus-devletçiliği gibi modernizmin mümkün etkilerinden arındırılmış, Kur'ân ve sünnette işaret edilen esaslara dayalı bir din anlayışına ulaşmalıdır. Ali Bulaç her iki durumda da zaman zaman Gelenekselci müelliflere atıflarda bulunmakta onların eleştiri ve fikirlerini kendi yaklaşımlarına başarıyla eklemlemektedir. Bu anlamda modern Batı medeniyetinin içinden geçtiği dönem, insanlığın Fecir'den başlayarak, Kuşluk, Öğle ve İkindi evrelerini geçirip Akşam'a kadar sürecek kozmik çevrimin İkindi evresine tekabül etmektedir. Genel çevrim, dünyanın sonunun henüz gelmemesi anlamında sürmektedir; ancak bu evrede Batı'nın helezonik süreci tamamlanmakta ve bizzat modernizmin sonu gelmektedir.[46] Bulaç bu yöndeki yaklaşımlarında özellikle Frithjof Schuon ve bazen de Seyyid Hüseyin Nasr, Martin Lings ve Lord Northborne gibi Gelenekselci yazarların eserlerine müracaat etmektedir.

Mesela "Hakikatin bilgisi"ne ulaşmak üzere bilimsel bilginin yolumuzu aydınlatmayacağı, bu konuda saf metafizik temele olan ihtiyacımızın vurgulanması gerektiği yerde Schuon'a atıflar yapar. Özellikle eşyayı, iç yüzündeki hakikatin ışığında yeniden idrâk, modern Batı'nın artık yitirdiği bir bilgi anlayışını yeniden gündeme getirmelidir. Modern bilimin fizik varlık düzeyini aşmayan ve adeta duyu idrâkiyle sınırlandırılmış olan bilgi anlayışı bir fizik-ötesi varlık alanı olduğu ve bu alana modern bilgi anlayışını aşan bir bilgilenme yoluyla geçilebileceği telakkisi önemlidir.[47] Modern bilgi anlayışının sakatlığını ortaya koymak üzere Martin Lings'e de atıf yapan Bulaç, Lings'in modern insanın İlahî Asıldan uzaklaşmış olmasının onu yeryüzündeki halife mevkiinden ettiği, modern bilimin insanı maymunla arasında sadece derece farkı olan bir mevkie indirdiği tespitine değinir.[48] Modern bilim anlayışının kurulmuş bir makinede olduğu gibi her şeyin zorunlu biçimde muayyen olduğu mekanistik evren anlayışına yol açmış olmasının insan hürriyeti problemini çözümsüz bıraktığından söz ederken, bir başka Gelenekselci müellife, Lord Northborne'a müracaat eder. Modern bilim bu kozmoloji anlayışıyla sanki böyle bir problem yokmuş gibi davranmakta ve bu konuda yükü sırtından atmak istemektedir.[49] Bulaç'ın çok dikkat çekmeyen bazı atıflarını da Seyyid Hüseyin'e yaptığını ekleyelim.[50] Yazar kutsal, gelenek, hikmet, hakikat, zahir-bâtın, intellect, akıl, kalb, ruh, rahmânî nefes, varlık dağı, mağara... gibi terim ve metaforları kullanırken onları zaman zaman Gelenekselci anlamlarına yaklaştırdığı izlenimini kuvvetle vermektedir; ancak kendisinin "gelenek" teriminin Ekol'ün öğretisinde tanımlanmış bütün tazammunlarına katılmadığı, özellikle "philosophia perennis" öğretisinde tartışılması gereken hususlar gördüğü not edilmelidir. Bulaç Gelenekselci söyleme müracaat etme-

46 Bulaç, *a.g.e.*, s. 127.

47 Bulaç, *a.g.e.*, s. 173, 182, 194, 239.

48 Bulaç, *a.g.e.*, s. 246.

49 Bulaç, a.g.e., s. 248; müellif bir yerde de "kalb" kavramının insanî varoluşla ilişkisi mevzuunda Northborne'a atıfta bulunur. bkz. s. 257-258.

50 Msl. bkz. Bulaç, *a.g.e.*, s. 144, 233, 258.

sinin herhangi bir yanlış anlamaya meydan vermemesi için uzunca bir dip not ile şu tasrihatta bulunmuştur: "Kutsal Gelenek"ten vahiy geleneğini veya nebevî hikmet geleneğini anladığını, Brahmanizm, Budizm, Konfüçyanızm, Taoizm... gibi kadîm Doğu geleneklerinin İslâm ile aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini, bu geleneklerin çıkışları itibariyle sahih kaynaklardan sudur etmiş olsalar da tarihsel bir takım nedenlerle asıldan saptıklarını, dolayısıyla İslâm'ın bu tür dinlere de karşı çıktığını yazmaktadır. Bu tür kadîm dinler, asılları muvahhid olsa da fiilî halleriyle muharreftir ve İslâm son Vahiy olarak onların asıldan uzaklaşmış öğretilerini aslına döndürmek için gelmiştir."[51]

Aynı yıl Gelenekselci Ekol karşısındaki bu türden ihtirazî kayıtların, apaçık itiraz ve kökten reddediş biçiminde kendisini gösterdiği bir eser yayınlanacaktır. Bu kitabın bizim konumuz bakımından önemi Gelenekselci Ekol'ün 90'ların başına geldiğimizde artık müstakil bir eleştiriyi gerekli kılan yaygın bir etkiye sahip olduğunu göstermesidir. Zübeyir Yetik'in 1992 yılında neşredilen *İnsanın Yüceliği ve Guénoniyen Batınilik* adlı söz konusu kitabı aslında itirazın hangi "İslâmî" gerekçeye dayandığını ve reddedişin hangi ana fikirlere yöneldiğini göstermesi bakımından da anlamlıdır. Müellif, kitabının girişinde itiraz ve ret noktalarını tamamen dinî ve karşı-dinî anlamlar taşıyan keskin bir tezat fikri çerçevesinde ortaya koymaktadır. Tezat esas itibariyle "insanın yüceliği" inancı ile "insanın yücelişi" telakkisi arasındadır. İlki Yüce Allah'ın göndermiş olduğu "iletilmiş dinler"in mesajı iken ikincisi "türetilmiş dinler"e aittir ve ilkinin bozunuma uğratılması yoluyla uydurulmuştur.

Yüceliğinin gereği ve sonucu olarak insan kendi gerçekliği içinde saygın bir konuma sahiptir. Bu anlayışta insan, insan sayılmakta, kendine özgü bir kişiliği olduğu kabul edilmekte, böylece kendi "ben"inden farklı olarak hem öteki kişilikleri hem de Aşkın bir Kişilik olarak Yüce Yaratıcı'yı algılamasına imkân tanınmaktadır. Bu anlayışta insan, iradesi olan, seçme hürriyetine sahip bir varlık olarak tanımlandığı için bu kez Yüce Allah tarafından muhatap alınmakta, Allahü Teala kendisine haberciler ve kitaplar göndermektedir. Artık seçim insanındır. Özünde taşıdığı yücelik vasfı bağlamında bu varlık, kişilik ve irade sahibi olmanın bir sonucu olarak sorumluluk sahibidir de. İlahi hitaba muhatap olabilen ve bu yüzden yükümlü kılınmış bir kişilik olarak insan, sorumluluğun icap ettirdiği görevi ifa etmek üzere hür iradesiyle seçimini yapacak ve hayata geçirecektir. Bu saygın insanın sorumluluğu geçmiş, şimdi ve geleceği aynı anda hesaba katan bir perspektife sahiptir ve bu yüzden onun zaman anlayışı doğrusal ve bireysel bağlamlı bir tasavvura dayanır. Buna mukabil "insanın yücelişi" telakkisinde insan alçalmış ve alçaltılmış bir yaratıktır. Yüce Allah tarafından gönderilecek haberleri kendi başına anlayabilecek, seçmede bulunabilecek, irade kullanabilecek bir konumda bile değildir. Onun doğruyu, doğru yolu bulması kişilik etiğinin gerektirdiği bir bireysellik içinde mümkün değildir. O kendi kişiliğinin önem arz

51 Bulaç, *a.g.e.*, s. 166 dipnot 1.

etmediği bir ortamda, bir takım çobanların güttüğü sürünün pasif bir üyesidir ve onun doğruyu bulması, içinde bulunduğu sürünün güdülmesiyle mümkündür; çünkü kitleyle beraber kendisi de doğru diye gösterilen yolu izlemek durumundadır. Benlik duygusu gelişmediği için sen ve de "O" algısından adeta mahrumdur ve Yüce Yaratıcı'yı da aşkın "O" olarak kavramakta zorlanır. Bu yüzden kendi benliğinde ve her yerde içkin bir kutsal varlık tasavvuruna yönelerek benliğini yüceltici pedagojilere kutsiyet atfeder; giderek ben ile Allah, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayırımı yitirmeye başlar. "İnsanın yüceliği" anlayışında zaman tasavvuru doğrusal idi ve bireysel bir bağlama sahipti. "İnsanın yücelişi" telakkisinde ise zaman "çevrimli" ve tümeldir. İnsan zamanı kullanmamakta, adeta zaman insana hükmetmektedir. Böyle bir insan "vaktin oğlu" olarak sadece şimdiyi yaşar ve çevrimlerin gelip kendisini mahkûm etmesini bekler. Nitekim insanlık tarihi boyunca ortaya çıkmış "tağutî" güçler kendi uydurdukları dinler vasıtasıyla bu kişiliksiz, iradesiz ve sorumsuz insan telakkisini kitleler arasında yaymayı kendi siyasetleri için daima yararlı görmüşlerdir. İletilmiş dinlerin yeryüzünde kaim olmasını engellemek üzere tarih boyunca türetilmiş olan bu telakki bir yönüyle dinî bir söylem içinde daha doğrusu bir karşı-din olarak ortaya çıkmakta diğer yönüyle türetilmiş felsefe ve bilim sürümleriyle kitleleri ikna etmenin etkili mekanizması olarak sahneye sürülmektedir.[52]

Zübeyir Yetik'in René Guénon'u ve Guénoniyen Batınîliği ele aldığı çerçeve budur. Tahmin olunabileceği gibi Guénon ve Guénoniyenlik "insanın yücelişi" telakkisi tarafında durmaktadır; her ne kadar İslâm'ı seçmiş bir mühtedi ise de, aldığı eğitim, yazı hayatı boyunca esoterik, okült veya hermetik öğretilere, hatta masonluğa olan kesintisiz ilgisi türünden sebeplerle "insanın yücelişi" telakkisinden kendisini kurtaramamıştır. Nitekim yazdıklarında İslâm'a dair arızî bir takım değiniler dışında çok az şey vardır. Haddizatında onun ortaya koyduğu metinler ciddî bir entelektüel performansın ürünü gibi görünse de yoğun bir bilgi aktarımından ibarettir ve Guénon'un kendisine mahsus düşünceleri, tahlil edilmesi hatta özetlenmesi imkânsız bir zorluk taşımaz. Yetik'in Guénon'un düşüncelerinden hangisinin altını çizdiğini tespit bakımından onun verdiği özeti aynen aktarmak uygun olacaktır: "Zaman Hindu Öğreti'nin gösterdiği doğrultuda ve çevrimsellik gereği gittikçe bozulmaktadır. İnsanlık bu bozuluşun en uç noktasındadır. Batı uygarlığı bu çöküş ve tükenişi simgelemekte, yaşamaktadır. Çözüm Doğu'nun bilgeliğini, öğretilerini kavramakla bulunabilir. Buysa 'her kişinin değil, er kişinin kârıdır' ve dolayısıyla bunu sezinleyebilen seçkin bir topluluk 'geleneksel' öğretiler doğrultusundaki bir eğitim sürecini yaşayarak hem kendilerini kurtaracak hem de, –ola ki– insanlığa ışık tutup kurtuluş yolunu göstereceklerdir. 'Gelenek' ise bütün zamanlarda ve mekanlarda varlığını sürdürmüş olan, bazen de dinsel görünümler içinde yer alan "batınî" inanışlardır." Yetik devamında bütün bu düşünceleri tasvirî anlamda aktarmak gayesiyle değil, "İslâm'la ilişkisiz ve doğrudan doğruya Batınî bir inancın, (Yetik'in kaleme

52 Zübeyir Yetik, *İnsanın Yüceliği ve Guénoniyen Batınilik*, İstanbul: Fikir Yayınları, 1992, s. 9-15.

aldığı) bu kitabın anlatımıyla "ikinci din"in gereği bir inancın ifadeleri olduğunu belirleyici bir yaklaşımla ele alacağı"nı açık biçimde belirtir.[53]

Müellif'e göre son tahlilde insanın kutsanması ve tanım gereği tanrılaştırılması anlamına gelen bu türden batınî telakkiler, peygamber eliyle "iletilen din"in karşısına "tagutî" düzenler eliyle geliştirilerek uydurulmuş bir karşı-din, Yetik'in tabiriyle "türetilen din"dir.Bu yönüyle karşı-din olarak bâtınîlik siyasal açıdan da anlam taşır. Çünkü insanlık dine koşarken ya nebevî bir "devrim" yaşayarak kurtulacak ya da onbinlerce yıllık propaganda deneyimi olan batınî çağrılara irade ve kişiliğini teslim etmek suretiyle sözde "yüceliş yolları"nda aslî hürriyetini kaybedecek, "dünya düzeninde bağımlı bir 'öge' durumuna düşecektir."[54]

Aynı yılın başında yayınlanan bir kitapta gelenek kavramını modernlikle ilişkisi içinde ele alan ve bu kavramın modernlikle oluşturduğu iddia edilen tezadı sorgulayan bazı bölümler yer aldı. O dönemde henüz genç bir yazar olan Mustafa Armağan'ın *Gelenek ve Modernlik Arasında* (1995) adlı bu kitabı daha önce yazılmış makalelerin bir derlemesiydi; ancak derlemenin münderecatını oluşturan yazılar içinde özellikle ikisi önemliydi; çünkü konumuzu teşkil eden Guénoniyen Gelenek kavramıyla ilgili bazı çözümlemeler içermekteydi. Bu çözümlemelere Türkiye'de Gelenekselci Ekol'ün tartışılma biçimleri hakkındaki son bir örnek olarak kısaca temas etmek yararlı olacaktır kuşkusuz. Kaldı ki yazar Gelenekselci Ekol'den bahsetmek için sıradan biri sayılmaz. Kendisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet* (İstanbul: İnsan yayınları 1990) adlı kitabını Türkçeye kazandırmış, o yıllarda Gelenekselci Ekol hakkında ciddi ilgileri olan[55] başarılı bir editördü; ayrıca sözünü edeceğimiz kitabından önce *Gelenek* (İstanbul: Ağaç yayıncılık 1992) adıyla müstakil bir risale de kaleme almıştı.

Temas edeceğimiz yazılardan ilkinde gelenek ile modern arasındaki çatışmanın –buna yazının muhtevası açısından modernlik ve postmodernlik çatışmasını da eklemeliyiz- aslında iki kavram arasındaki jeneolojik akrabalığı gösterdiği tezi işlenmektedir. Bu yaklaşıma göre gelenek ve modernlik birbirine eklemlenen ortak formlara sahiptir. Üstelik geleneğin modern bir zeminde savunulması da onun müsabakayı başında kaybettiğini göstermektedir. Geleneğin kendisini tanımlarken karşıtı olan bir 'öteki' yaratması ve kendisini çelişik biçimde bu karşıt 'öteki' üzerinden ifade etmesi, kendisini bizâtihî şey (kendinde şey) olmaktan çıkarıp lizâtihî şey (kendisi için şey) haline getirmektedir. Dolayısıyla geleneğin ifade biçimlerini zâtına değil de tezadına nispetle oluşturması, kendisini tezadı

53 Yetik, *a.g.e.*, s. 255.

54 Yetik, *a.g.e.*, s. 332-333.

55 Armağan *Zaman* Gazetesi'ne 1994 yılında verdiği bir mülakatta kendisinin de içinde bulunduğu 80 kuşağının bilim felsefesinden İran radikalizmine uzanan çok yönlü eğilimlerini anlatırken şu ilgileride zikrediyor: "Bir ellerinde Guénon'un *Modern Dünyanın Bunalımı*'nı coşkuyla okurken, diğerinde Bediuzzaman'ın *Muhâkemât*'ını çözmeye çalıştılar.", bkz. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 46.

karşısında algılaması demektir ki bu tezat modernlikten başka bir şey değildir. Şöyle de denebilir: Benlik bilincine ermiş olan gelenek artık modernlikten başka bir şey değildir. Modernlik geleneğin muhtevasını massetmiştir ancak aralarındaki diyalektiğin formu açısından aynı durum bu kez modernlik için geçerlidir. O da kendinde şey olarak varlığını sürdürmek isteyecek, ancak kendisi için şey olabilmek yani benlik bilincini geliştirmek üzere kendisine karşıt 'öteki' üzerinden kendisini ifade edecektir. Bu karşıt 'öteki' modernliğin her şeye rağmen zaafını alttan alta kollayan ve tam anlamıyla massetmediği unsurlarıdır. Bunlar modernliğin kendi bilincinin farkına varma sürecinde muhalefet dozlarını artırmış ve sonunda kendisini ortak bir ad altında dışa vurmuştur: Postmodernlik. Bu durumda "Postmodernlik kendi bilincine vardığında modernliğin yenilenmiş formu, geleneğin yenilenmiş ve kırılmaya uğramış muhtevası" olmaktadır. Dolayısıyla gelenek, modernlik ve postmodernlik arasında vuku bulduğu varsayılan kopmalar, kavram jeneolojisinin talep ettiği formel bakış açısından bir eklemlenmenin ifadesidir aslında.[56] Armağan'a göre düşünce tarihi düşünce muhtevalarını ilgilendiren kopmaların aslında formel açıdan bir sürekliliği ifade ettiğini gösteren örneklerle doludur. Kısacası birbirine tezat teşkil eden düşünce, kavram, akım veya zihniyet dünyalarının kopma ve eklemlenme tarzlarının kendisini tarihte durmadan tekrar eden formel bir mantığı vardır ve galiba bu mantık Hegel'in tez-antitez-sentez geçişliliğine dayalı diyalektik mantığıdır.

İkinci dikkat çekmek istediğimiz yazı ise "Geleneğe Dönüş Çözüm mü?" başlığını taşımaktadır. Yazar'a göre gelenek muhafazakârlar ile modernistler arasındaki en temel tartışma konusudur. Muhafazakârlar, adı üzerinde geleneğin korunma ve ihyasını, modernistler ise değiştirilmesini talep ederler. Sanki durağan ve değişken karşısında iki tedirgin mizaç çatışıyor gibidir. Armağan'a göre kadîm olanı iyi ve güvenilir telakki edenler ile moderni iyi ve gerekli sayanlar arasındaki bu çekişmeyi bir sağduyu platformuna taşımanın zamanı gelmiştir. Müellif sorar: Her şeyden evvel gelenekten ne anlamalıyız? Guénon ve takipçilerinin zaman-üstü bilgelik olarak tanımladıkları Gelenek midir kast edilen? Bir kurumlaşmış otorite olarak gelenek mi? Adet, örf ve görenek anlamındaki folklorik gelenekten mi söz ediyoruz? Geçmişin fikrî bir hareket noktası olarak araçsallaştırılmış mirasına mı gelenek diyoruz? Armağan'ın kitabı özellikle Guénoniyen Gelenek kavramından söz etmediği için bu yazılarda gelenek taraftarlığı yer yer durağanlık yanlısı olmak, her türlü değişime karşı gelmek, ya da bu tür tutumları benimseyen muhafazakârlık ile aynı sayılmaktadır.Bazı yerlerde de gelenek tarihselciliğin zorunluluk fikri karşısında sakıncasız bir şekilde devam etmesi istenen, bunun için kendisine sosyo-kültürel bir zeminin gerektiği düşünülen bir olgudur. Bu yüzden Armağan'ın kitabını okurken geleneğin geçtiği her pasajda kavramın hangi anlamda kullanıldığından ya da bütün anlamları kuşatan küllî bir gelenek kavramından mı söz edildiğinden emin olmalıyız.

56 Armağan, *a.g.e.,* s. 13-14,17.

Her ne ise yukarıdaki tasnifte ilki dışındakiler konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için Armağan'ın sorusunu sadece Guénoniyen Gelenek hakkında sorulmuş varsayıyoruz: "Guénoniyen Geleneğe dönüş mümkün mü?" Bu anlamdaki Gelenek kendisini modern dünyanın tezadı şeklinde tanımlamaktadır ve modern şartların tüm bir küresel âlemi belirleme gücü, Geleneği tarihsel tezahürlerinin bir tür tecdit edilmiş tekrarı şeklinde yaşanmasını mümkün kılmamaktadır. Çünkü artık Gelenek dünyayı şekillendirici anlam ve gücünü kaybetmiş, kendi içine kapanmıştır. Yaşanan sadece âhir zaman alâmetleridir artık. Fakat kutsal olan ile irtibatın modernleşmeyle birlikte kollektif şuurdan ferdî vicdana indirgenme süreci Guénoniyen anlamdaki Geleneğin modern dünyada yeniden doğmasına elverişli bir zemin hazırlayacaktır. Fakat bu evrede Geleneğin eski dünyada olduğu gibi bir sosyo-politik yapı şeklinde tecessüm etmekten vazgeçmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bununla birlikte kalbî ve entelektüel planda Geleneğin kaynağıyla irtibat kurmanın daha mümkün hale geldiği de anlaşılabilir bir gerçektir. Çünkü bizzat modernliğin içine girdiği kriz hayatta kalmayı başarmış bazı kalplerde hayatın anlamına dair arayışların artması ve manevî ihtiyaçları tatmin edecek alternatif bir dünya için taleplerin yükselmesi sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca bizzat Geleneğin öğrettiğine göre modernliğin yol açtığı şu manevî kuraklık ortamında kutsala doğru atılacak en küçük bir adım bile ruhun kemali açısından büyük bir ödülle karşılanacaktır.[57]

Demek ki "Geleneğe dönüş mümkün mü?" sorusu arkada kalmış bir tarihsel döneme aynı şartlarıyla geri dönmek anlamında değil de Geleneğin tarihsel olmayan metafizik ilkelerine teveccüh anlamında soruluyorsa cevap olumludur. Fakat Armağan'ın 'muhtevada kopma, formda eklemlenme' konusundaki ana fikri hatırlandığında Geleneğin kalbine doğru bütün bu teveccühün 'postmodern durum' bakımından mümkün olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Aksi takdirde modernliğe köklü eleştiriler getiren Gelenekselci Ekol'ün, "modern dünyadan sonra ne?" sorusuna postmodern söylemi de aşan cevaplar verme istidadında olduğu yazılarında vurgulanmış olurdu.

Gelenekselci Ekol'e ait eserlerin Türkçeye tercüme edilmesi ardından bu fikriyatın nasıl algılandığını, nasıl tartışıldığını, nasıl bir tesirde bulunup hangi neticeleri doğurduğunu tipik örneklerden kalkarak belirlemeye çalıştığımız bu kısımda son bir metne yer vermek istiyoruz. "Tarih ve Hurafe: Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarih Telakkisi" başlığını taşıyan bu metin çağdaş Türk ve İslâm düşüncesi uzmanı İsmail Kara'ya ait olup ilk şekli 1998 yılında *Dergâh* dergisinde (sayı:105) yayınlanmıştır. Kara makalesinin konumuzla ilgili kısmında şöyle yazıyor:

> "80 sonrasında tercümeler vasıtasıyla Türkiye'ye gelen bir başka İslâm (hatta insanlık) tarihi yorumu "gelenekçi" Guenon ekolünün yorumudur (R. Guenon,

57 Armağan, *a.g.e.*, s. 63-67.

> M. Lings, F. Schuon, T. Burckhardt, S. Hüseyin Nasr, A. es-Sufi. -İran asıllı olan Nasr hariç diğerleri tasavvuf kanalıyla müslüman olmuş batılı entellektüellerdir-). Bu ekolün Türkçeye tercüme edilmesi, birbiriyle bağlantılı olarak üç önemli netice doğurmuştur denebilir. Bunlardan birincisi, modernleşme tarihi boyunca Avrupa'nın, batı medeniyetinin, felsefeden sanata kadar üst düzeyde bir değerlendirme ve tenkidinin Türkçeye aktarılmış olmasıdır. Bu değerlendirme ve tenkit ameliyesi aynı zamanda İslâm modernizminin de sıkı bir değerlendirme ve tenkitten geçmesi mânasına gelmektedir. İkincisi İslâm dünyasındaki ıslahat hareketlerinin önünde en büyük engel olarak görülen, bu yüzden en geniş ve etkili tenkit alanlarından biri haline getirilen tasavvufun, İbn Arabi fikriyatının yine modernleşme tarihi boyunca göremiyeceğimiz ölçüde üst bir konuma yerleştirilerek ele alınmasıdır. Üçüncüsü -ki ele almaya çalıştığımız konu itibariyle en önemlisi budur- dinle "gelenek" (tradition) arasında kurulan zaruri bağlarla hatta aynileştirmelerle din, İslâm ve insanlık tarihinin kopuk halkalardan müteşekkil bir saha olmaktan çıkarılmasıdır. Burada din mânasına da gelen "gelenek" aynı zamanda mutlak olarak tarihtir. Gelenekçi ekolün Türkçeye aktarılmasının, İslâmî çevrelerdeki problemli tarih tasavvurunu nasıl etkilediği konusunda konuşmak en azından şimdilik erkendir."[58]

Gelenekselci Ekol'ün Guénon'dan başlayarak modern Batı medeniyetine yönelttiği eleştirilere, özellikle Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslâm modernizmi hakkındaki menfi değerlendirmelerine yukarıda ana hatlarıyla değinmiştik. Ayrıca bu mütefekkirlerin Geleneğin yüreğinde genelde tasavvufu, özelde de İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dile gelen Vahdet-i vücut metafiziğini gördüklerini biliyoruz. Ekol'ün Batılı olan ya da Müslüman bir vatanda doğup Batılı eğitim almış aydına anlamlı gelecek bir dil kullanarak Vahdet-i vücûdçu doktrininin etkileyici bir şerhini ortaya koymuş oldukları da kabul edilmelidir. Bu büyük şerh sayesinde İbnü'l-Arabî adeta Gelenekselci söylem içinde yepyeni bir ifade tarzına bürünmüş, söylemin bütün ana fikirleriyle bütünleşmiş, artık yirminci yüzyılın buhranlı insanına bilgece konuşmaya başlamıştır. Bu hitabın Türkiye'de tasavvufa ilgi ve/

58 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 108-109; Zarcone da dikkate değer bulmuş olmalı ki, Kara'nın makalesine atıfla söz konusu üç neticeye vurguda bulunuyor. Bkz. Thierry Zarcone, "Rereadings and Transformations of Sufism in the West", Fr.'dan trc. Juliet Vale, *Diogene*s, no. 187, Vol. 47/3, Oxford: Blackwell 1999, s. 119; Gelenekselci Ekol'e ait fikriyatın Türkiye'ye intikali ve tesirleriyle ilgili Mark Sedgwick'in gözlem ve tespitleri de kısaca zikredilmelidir. Sedgwick, yukarıda ayrıntılarını verdiğimiz intikal sürecine ana hatlarıyla değindikten sonra şu gözlemlerini aktarır: a) Gelenekselcilik –J. Evola gibi sağcı müellifleri kapsadığı halde- Türkiye'de herhangi bir siyasî tesir yapmamıştır; b) Türkiye'deki İslam ilgisine doğrudan hitap eden –S.H.Nasr gibi- Gelenekselciler daha çok ilgi görmüştür; c) Türkiye'de Gelenekselciliği gayr-ı islâmî bulanların sergilediği muhalefet –Z. Yetik örneğinde olduğu gibi- mesela İran veya Kuzey Afrika'dakinden daha şiddetlidir; d) Yoğun bir yayın faaliyetine rağmen Türkiye'de hiçbir önemli Gelenekselci organizasyon bulunmamaktadır. Türkiye'nin önde gelen Gelenekselcileri ferdî olarak faaliyet gösterir. Sedwick'e göre Gelenekselciliğin Türkiye'de iki yönlü tesiri olmuştur: Bunlardan ilki gayr-i muayyen sayıda ferdi tasavvufa meylettirmiş olması; diğeri ise Batılılaşmanın büyüsünden kurtulmuş yeni kuşak entelektüellerin söylemine Gelenekselci fikirleri sokmuş olmasıdır. Bkz. Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford: Oxford University Press 2004, s. 254-257, 339-340.

veya tepki duyan çevrelerin dikkatini çekmemesi düşünülemezdi. Kara'nın ele almaya çalıştığı konu itibariyle en önemlisi gördüğü üçüncü netice ise Ekol'ün söyleminde din ile Gelenek arasında kurulan bağın süreklilik arz eden bir tarih tasavvurunu gündeme getirmiş olmasıdır. Ancak Kara"Gelenekçi ekolün Türkçeye aktarılmasının, İslâmî çevrelerdeki problemli tarih tasavvurunu nasıl etkilediği konusunda konuşma"yı erken bulmaktadır.

Bu yazının yayınlandığı tarihten günümüze kadar geçen on beş yıl zarfında Gelenekselci Ekol hakkında yapılmış çalışmaların hız kesmemiş olduğu bir gerçektir. Ancak elinizdeki mütevazı sunumda bunların bir dökümünü yapma imkânından mahrumuz. Aşağıda ele alacağımız akademik araştırmalar bir yana, günümüze kadar tercümelere bermutat devam edilmiş ve artık Ekol'ün üstatlarına dair otobiyografik ve bibliyografik çalışmalar[59] yanı sıra monografik eserler de[60] Türkçeye aktarılmaya başlanmıştır. Bu arada sempozyumlarda sunulan bildirilerden[61] Gelenekselci fikriyatın tartışıldığı panellere[62], akademisyenlerin periyodiklerde yayınladığı makalelerden[63] serbest fikir dergilerinin Gelenek kavramı ve Gelenekselcilik hakkında özel sayı yahut dosyalar neşretmesine[64]kadar çeşitli etkinlikler "Tradisyonalist" gündemi canlı tutmaya devam etmektedir.

3. Akademik Çalışmalar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Gelenekselci Ekol ve/veya temsilcileri üzerine üç doktora tezi yapılmıştır. Hepsi de İlahiyatçılar tarafından verilen bu tezlerin ilki Din Felsefesi alanında olup Adnan Aslan tarafından hazırlanmıştır. 1995 yılında Lancester Üniversitesi'nde savunulmuş olan tez 1998 yılında neşredilmiş[65] ancak Türkçesinin yayınlanması için sekiz yıl beklemek gerekmiştir.[66] İkinci

59 Msl. bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Ebedî Hikmetin Peşinde*, trc. Harun Tan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

60 Msl bkz. William Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, trc. Nurullah Koltaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

61 Msl. bk. Hülya Küçük, "Batı'da "Sufizm" Meselesine Toplu Bir Bakış", (First World Congress for Middle Eastern Studies), *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi,* sy. 13, 2004, s. 231-264; Adnan Aslan, "Gelenek Nedir?", İslâm, Gelenek ve Yenileşme, I. Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu, İstanbul: İSAM Yayınları, 1996, s. 201-203.

62 Msl. bkz. İ. Kutluer, M.E. Kılıç, A. Aslan, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*, Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi, Notlar 1, Kasım 2003, İstanbul.

63 Msl. bkz. Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", *Bilimname*, X, 2006/1, 93-115; Dilaver Gürer, "Gelenekselci Ekol'ün "Dinlerin Aşkın Birliği" Anlayışı", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2006/1, s. 129-134; Murat Demirkol, "Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Ezelî Hikmet ve Geleneksel İslam", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51/2, 2010, 271-290.

64 Msl. bkz. *EskiYeni Dergisi*, "Gelenek ve Yeniden Yorumlanması", Özel Sayı, sy. 16, 2010; *Sabah Ülkesi*: Üç Aylık Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi, sayı: 36, Temmuz 2013.

65 Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*: *The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond: Curzon Press 1998.

66 Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S.H.Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.

doktora tezi Hüseyin Yılmaz tarafından Dinler Tarihi alanında verildi.[67] Çalışma daha sonra Türkçede de yayınlandı.[68] Üçüncü doktora tezi de aynı üniversitede Nurullah Koltaş tarafından Kelâm bilim dalında verilmiş olup[69] bu çalışma da yakın geçmişte kitap olarak yayınlanmıştır.[70]

Adnan Aslan'ın tezinden başlarsak, araştırmacı iki bakımdan zor bir işe koyulmuş görünmektedir. Birincisi din felsefesinin en belâlı problemlerinden biri olan dinî çoğulculuk meselesini konu edinmiş olması, diğeri de bu problemi John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi iki ayrı medeniyetin çocuğu üzerinden mukayeseli olarak ele almasıdır. Tahmin edileceği gibi Nasr'ın dinlerin çokluğuna dair açıklaması, yukarıda ana hatlarıyla temas ettiğimiz, Guénon'daki Gelenek, Schuon'daki sophia perennis ve Nasr'ın Scientia Sacra kavramına dayanmaktadır.[71] Bunları tekrar edecek değiliz. Aslan'ın tezi hakkında yapabileceğimiz farklı şey Hick'in düşünceleriyle mukayesesi içinde Nasr'ın tek hakikat, çok din meselesiyle ilgili tezinin ne olmadığına işaret etmek olabilir. Bu arada Aslan'ın Nasr'ın bağlı olduğu Gelenekselci öğretinin açıklama gücü hakkındaki eleştiri ve değerlendirmelerine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi din felsefesinde dinlerin hakikat ve kurtuluş iddialarıyla ilgili olarak üç ana kavrama müracaat edilir: Hakikatin sadece mensup olunan dinde bulunduğunu ileri süren ve öteki dinlerin batıl olduğunu iddia eden dinî dışlayıcılık, Hakikati en üst düzeyde temsil ettiğini ve öteki dinlere ait hakikatleri de zımnen içerdiğini iddia eden dinî kapsayıcılık ve bütün dinlerin hakikatin bir yönünü farklı üslup ve formlar içinde temsil ettiği iddiasında olan dinî çoğulculuk. İşin içine kurtuluş endişesi girdiğinde dinler ve hakikat konusunu tartışmanın ne kadar varoluşsal bir vahamet arz ettiği daha iyi anlaşılır.

Adnan Aslan bilişim-iletişim devrimiyle hızlanan küreselleşme süreci ile dinî çoğulculuk tezlerinin gündem oluşturması arasında ilişki görmektedir. Nitekim Hick'in de katıldığı üzere dinler arası ilişkilerin tarihte hiç olmadığı kadar gelişmesi dinleri öteki dinler karşısında teolojilerini gözden geçirme ihtiyacı içine sokmuştur. Daha açık bir ifadeyle küreselleşme nasıl ulusal sınırları ortadan kaldırdıysa teolojik sınırları da ortadan kaldırabilecektir. Bu sürecin dînî çoğulculuk fikri için çok uygun bir zemin hazırladığı ortadadır ve Hick'e bakılırsa artık

67 *Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Geçerliliğin Doğası*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Aydın, Konya, 2002.

68 Hüseyin Yılmaz,*Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif : Ezelî Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

69 Nurullah Koltaş, *Batıdaki Gelenekselci Ekol'ün Kelâmi Konulara Yaklaşımı: René Guénon ve Frithjof Schuon Örneği* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Konya, 2009.

70 Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

71 Adnan Aslan çalışmasında Gelenekselci Ekol'ün (Kendisi kitabı boyunca "Geleneksel Ekol" tabirini tercih ediyor) dinî çoğulculuk meselesine bakışıyla irtibatını iyi bildiği için sophia perennis ve gelenek kavramlarını müstakil bir başlık altında ele almıştır. Bkz. *a.g.e.*, s. 67-77.

her dinin teologları için bu küresel şartlara uygun bir "küresel teoloji" inşa etmenin vakti gelmiştir.[72] Küresel çapta bir yeni teoloji inşa etme başarısı göstermek teolojide "Kopernik Devrimi" gerçekleştirmek demektir. Bu devrim gerçekleştiğinde artık her din kendisini merkeze koymaktan vazgeçerek merkeze, Kopernik sisteminin Güneş'i gibi, bütün dinlerin menşei olan Tanrı'yı koyacaktır.[73] Hick'in merkezdeki bu Tanrı'sının, yine Hıristiyanlığın Tanrı'sı olup olmadığı ve bu tasarımın bir tür dinî kapsayıcılığa götürüp götürmeyeceği ayrıca tartışılmıştır. Ancak Hick'teki Tanrı kavramının her hangi bir dinin teolojik Tanrı tasavvurunu aşma iddiasındaki "Real" (Mutlak Hakikat) kavramıyla doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Nitekim Hick'e göre ontolojik merkezdeki "Real"in mutlaklığına karşılık farklı dinlerin İlâh ve din tasavvurları, merkezî hakikat ile bağlantılı olmasına rağmen mutlak değildir. Her din kendine mahsus zaman, mekân ve kültür izafiyeti içinde "Real"in nisbî bir tezahürünü dile getirir. Haddizâtında mutlak hakikatin çeşitli dinlerde farklı isim ve sıfatlar alması da tamamen fenomenolojik düzeyde gerçekleşir. Zaten Hick mutlağın tekliği ve dinlerin çokluğu ayırımını da Kant'tan ödünç aldığı numen-fenomen ayırımına dayandıracaktır.[74]

Buna mukabil Nasr, hakikatin vahiy yoluyla geldiğini kabul etmekte dinî hakikatlerin düzenlenmesi veya izâfileştirilmesinde beşerî inisiyatifi merkeze koyan tutumları reddetmektedir. Dinlerin çokluğu elbette bir gerçektir; fakat bu çokluk Hick'in düşündüğü gibi teolojilerin evrim geçirerek sınırlarını ortadan kaldırması şeklinde gelecekte gerçekleşmesi beklenen bir çoğulculuk projesinden tamamen farklı bir anlam ifade eder. Dinlerdeki çokluk her dindarın kendi kutsalına bağlılık kadar ötekinin kutsallarına da saygıyı getirmekte, dolayısıyla teolojik sınırlar sanılanın aksine daha da belirginleştirmektedir. Bu yüzden dinî öğretileri değiştirmek ne demek, her dinin kendi sınırlarını modern dünyada tahkim etmesi anlamlı olacaktır. Bu sınırlara rağmen dinlerin aşkın bir hakikati işaret ettiği gerçeği ancak dinlerin havâs kesimini ilgilendiren bir husustur ve bu konuyu avâm-ı nâs düzeyinde tartışmaya açmak, kitleleri bu yönde iknaa çalışmak ve halkı bu tür kafa karıştıran fikirlere muhatap etmek, dindar halkın manevî bütünlüğünün korunması bakımından hiç de anlamlı değildir. Üstelik bu hususlarla ilgilenmesi gereken elitler bile öteki dinlerin hikmetlerinden istifade ederken kendi dinlerine bağlı kalmak sorumluluğundadır. Bu yüzden yapılacak iş dinî farklılıkları izâfîleştirerek ortadan kaldırmaya yönelik bir çoğulculuk projesi ikame etmek yerine kutsalı ve geleneğini yitirmiş modern dünyada dinin toplumdaki aslî işlevini canlandırmak olmalıdır. Dolayısıyla Nasr'a göre bu meselenin çözümü ne ilâhî adalet ve merhameti hiçe sayan dinî dışlayıcılıkta ne de Tanrı'dan geldiği kabul edilen kutsal prensipleri hiçe sayan dinî çoğulculuktadır. Çözüm dinlerin aşkın birliğini Mutlak seviyesinde gören ve Geleneksel-

72 Aslan, *a.g.e.*, s. 124.
73 Aslan, *a.g.e.*, s. 130.
74 Aslan, *a.g.e.*, s. 156-159, 160-162.

ci Ekol'ün dile getirdiği "Bütün yollar aynı zirveye ulaşır" gerçeğini kabul eden öğretidedir.[75] Anlaşılan Nasr sophia perennis öğretisinden çıkan "izâfî mutlak" kavramını esas alarak her dinin vahiyle belirlenmiş farklılıklarını bu tür girişimler karşısında dokunulmaz saymakta, bu farklılıkların korunmasını bizâtihî gelenek fikri çerçevesinde gerekli görmektedir. Nasr'a göre Mutlak dışında hiçbir şey mutlak olamayacağı için vahiy yoluyla gelen dinlerin izâfî mutlak olduğunun kabul edilmesi gerekir. Mutlak ya da izâfî kavramlarından birini tercihe zorlayan ikilemi bu kavramla aşan Nasr, Adnan Aslan'ın tespitine göre, "arketip" kavramıyla da dinlerin çokluğu meselesiyle ilgili izahını pekiştirmiştir. Buna göre her din kendine mahsus bir semâvî arketipe (ayn-ı sâbite?) sahiptir ve varoluşunun özgün imkânlarını tarihsel olarak tüketinceye kadar tezahürlerini bu arketipe sadık biçimde sürdürür. Dolayısıyla vahye dayalı her dinin arketipi ile tarihsel tezahürleri arasındaki bağ kopmadığı sürece özgünlüğünü oluşturan sınırlara sadık kalınması gerekir. Bu durum aynı ilâhî kaynaktan gelmiş olmak bakımından dinlerin aşkın birliğini işaret ederken, farklı semavî arketiplerin tezahürleri olmak bakımından da teolojik farklılığı kaçınılmaz kılmaktadır.[76]

Geleneksel Ekol'ün dinlerin çokluğu ve başka meselelere yaklaşımıyla ilgili olarak Adnan Aslan'ın bazı eleştirel mülahazaları da bulunmaktadır; Gelenekselciliğin nasıl karşılandığıyla ilgili bir örnek olarak bu mülahazalara kısaca değinmekyararlı olacaktır. Buna göre Gelenekselci Ekol modern insanı muhatap alırken ciddi bir ikilem içindedir. Bir taraftan modernliğin krizlerinden etkilenmiş muhatapları için dermanın kendisinde olduğunu iddia ederken diğer taraftan fikirlerini bu hastalığa yakalananların anlayamayacağı tarzda ifade etmektedir. Açıkçası Gelenekselci Ekol modern insana onun karşı çıktığı Geleneksel bir üslup ve form içinde hitap ettiği için bu çelişik durum içinde teklifleri muhatabını bulmamaktadır. İkinci olarak Gelenekselci Ekol'ün gelenek ve kutsalı yeniden keşif çağrısına insanlığın icabet etmesi ancak bütün bir modern kültürün transformasyon geçirmesiyle mümkündür. Bu yeryüzü çapında hâkimiyet kurmuş kültürel alanı kutsalın etki alanına çekmek ya da modern sekülerleşme sürecini tersine çevirmek oldukça zordur. Dolayısıyla Gelenekselci Ekol'ün önüne kendi başına başaramayacağı bir hedef koyduğu söylenmelidir. Üçüncü olarak Gelenekselci Ekol bütün gelenekleri doğru kabul etmekte, dinlerin öğreti ve ahlâk planında birbiriyle çelişen yönlerini görmezden gelmektedir. Mesela Müslümanlar Hz. İsa'nın (a.s.) Tanrı'nın oğlu olmadığına inanırlarken Hıristiyanlar aksini iddia etmektedirler. Geleneksel Ekol bunlardan yalnızca birinin doğru diğerinin yanlış veya her ikisinin de yanlış olduğunu savunacak konumda değildir. Son olarak Aslan, Gelenekselci Ekol'ün öne çıkardığı İbnü'l-Arabî ve Meister Eckhart gibi düşünürlerin Geleneksel olduğunu ve fakat Gelenekselci olduklarının kolayca ileri sürülemeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü bu ve benzeri

75 Aslan, *a.g.e.*, s. 135, 139-140.
76 Aslan, *a.g.e.*, s. 141-142, 180-181.

büyük düşünürler dinlere dışarıdan bakarak değil, içten ve derinden bakarak fikir geliştirmişlerdir.[77]

İkinci olarak saydığımız, Hüseyin Yılmaz'ın "*Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*" üst başlığıyla yayınladığı *Ezelî Hikmet ve Dinler* adlı eseri bu Ekol'ün Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi mukayeseli büyük dünya dinleri hakkındaki yorumlarından ziyade Gelenekselci din kavramı üzerine odaklanmaktadır. Ekolün din tasavvuru üzerine çalışmak Gelenek, philosophia perennis scientia sacra, metafizik ilkeler, modern dünya eleştirisi, gelenek karşıtı ve karşı-gelenek akımları, dinî çoğulculuk, dinlerin aşkın birliği, mutlak ve izâfî mutlak, varlığın birliği... gibi temel konu ve problemler üzerine çalışmak anlamına geldiği için Aydın oldukça hacimli bir çalışmayla Ekol'ün neredeyse bütün temel öğretilerini incelemiştir. Dolayısıyla eser, Ekol hakkında genel ve tasvîrî bir okuma yapmak isteyenler için yararlı bir metindir. Yazarın Ekol hakkında eleştirel bir yaklaşımı yoktur. Daha çok anlamayı esas alan bu çalışmada Aydın'ın şu genel tespitte bulunduğu görülmektedir: Ekolün entelektüelleri hakikatin tekliği ve dinlerin çokluğu problemiyle ilgili izahlar geliştirirken mutlaklık, zahir-batın ayırımı, varlığın birliği ve aşkınlık şeklinde sıralanabilecek dört kavrama dayanmışlardır. İlkin Geleneksel müelliflere göre tüm dinler için evrensel ve aynı olan bir mutlak merkez vardır. Bu mutlak anlayışı çeşitli dinlerde farklı farklı ortaya çıkmakla birlikte hepsi de gerçekte aynı Mutlak'tan söz etmektedir. Sonuç olarak bütün büyük dinler tek olan Mutlak'ın kendilerindeki yansımalarını Göreceli Mutlak diyebileceğimiz bir nispet içinde ifade etmişlerdir. İkinci olarak Ekol'ün entelektüellerine göre dinlerin bir zâhir bir de bâtın boyutu vardır. Zahirî boyutta herkes tarafından o veya bu seviyede anlaşılan ve ittibâ edilen akîde ve hukuk normları, ibadet şekilleri yer alır. Bâtınî boyut ise sadece o dinin seçkinleri tarafından anlaşılan evrensel yönü oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dinler zâhirî biçimleri açısından birbirinden farklı, evrensel özleri itibariyle de birdirler. Üçüncü olarak bütün büyük geleneklerin bâtınî özünde bir metafizik ilkeler bütünü, temel bir metafizik öğreti vardır: Varlığın Birliği. Bu öğretinin müntesipleri kozmik varoluşu birlik-çokluk kavramlarına başvurarak açıkladığı için dinlerin fenomenolojik plandaki çokluğunu tecellînin kaynağı olan aşkın birliğe bağlamayı öğretinin bir sonucu olarak görmektedir. Nihayet aşkınlık kavramı bağlamında Gelenekselci Ekol hem dinlerin özündeki hakikatin esasen zaman ve mekân ötesi aşkın ilkeler olması hem de dinlerin ortak kaynağının Aşkın Varlık olması anlamında bu kavramı sık sık vurgular.[78]

Yukarıda temas ettiğimiz gibi üçüncü doktora tezi Nurullah Koltaş tarafından kelâm bilim dalında verilmiştir. Koltaş önce tasavvuf bilim dalında Geleneksel

77 Aslan, *a.g.e.*, s. 150-151.

78 Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif:Ezelî Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 378-379.

Ekol'ün ikinci büyük mütefekkiri üzerinde yüksek lisansını[79] bitirdikten sonra doktorasını kelâm bilim dalında tamamlamış, tezinde Ekol'e bu perspektiften bakmıştır. Esas itibariyle René Guénon ve Frithjof Schuon örneğinde yapılmış olan çalışmanın kitabın yarısını oluşturan ilk bölümü bu iki entelektüelin hayatı, düşüncesi ve eserlerine ayrılmıştır. Merhum Frithjof Schuon'un eşi Catherine Schuon ile görüşmelerin eserin birinci bölümüne biyografik açıdan özgün katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca çalışma sürecinde müellifin Seyyid Hüseyin Nasr ile yüz yüze fikir teatilerinde bulunduğu ve üstadın kitaba bir önsöz yazdığını ekleyelim. Nasr, kitabın müellifini "Yazar, Gelenekselci eserlere ilişkin tafsilatlı bilgiye haiz bir ilim adamı ve düşünür olup bu ekole ait bazı eserleri Türkçeye tercüme etmiş bir Gelenekselcidir." cümlesiyle takdim etmekte, kitabın "Geniş bir kabul görüp Türkiye dâhil İslâm âleminin her seviyede sahih hakikatini yeniden ifade durumunda olduğu tarihin bu önemli döneminde Türk entelektüel hayatının gelişiminde önemli bir rol oynamasını" dilemektedir.[80] Bu takdim vesilesiyle Koltaş'ın William Chittick'ten *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), Frithjof Schuon'dan *Yansımalar* (Hece Yayınları, 2006), Seyyid Hüseyin Nasr'dan *Yol Şiirleri* (İstanbul: İnsan Yayınları 2003)Jean-Louis Michon ve Roger Gaetani'den *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf* (İstanbul: İnsan Yayınları 2012) gibi Gelenekselci Ekol'ün öğretilerini konu edinen kitapları Türkçeye kazandırdığını belirtelim.

Kitabın kelâm geleneğinin ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât denilen üç temel disiplinini (usûl-i selâse) Gelenekselci Ekol'ün mütefekkirleri açısından inceleyen ikinci bölümü Allah'ın varlığı ve sıfatları, isbât-ı Vâcib, cevher-araz, kader ve irade hürriyeti, hüsn-kubh,isbâtü'n-nübüvve, meleklerin ve ahiret hayatının mahiyeti gibi meseleleri ele almaktadır. Bir dinin akîde, ibadet ve ahlâk denilen üç boyutundan kelâm ilminin mevzuunu teşkil eden ilki hakkında Gelenekselci fikirlerin tespiti önemlidir. Mamafih bu ekolün kurucu iki sîmasının İslâm entelektüel geleneğinde açıkça İbnü'l-Arabî ve ekolünü imtisal eden temel yaklaşımları hesaba katıldığında onların öğretilerini İslâm kelâm geleneğinin mümessilleriyle aynı fikir platformunda ele alıp değerlendirmek hayli güçtür. Nitekim gerek vahdet-i vücuda dayalı ontolojileri gerek zevkî bilgiyi nazarî bilginin önüne geçiren epistemolojileri ve gerekse kelâmcıların Allah'tan başka her şeyi cisim cevheri kategorisine dâhil eden görüşlerine karşılık, varlık hiyerarşisi öğretisine dayanan kozmolojileri bu mütefekkirleri kelâm geleneğiyle ortak bir referans çerçevesinde değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Eğer kelâm ilminin büyük düşünürlerini hesaba katan bir değerlendirme yapılacak olsaydı Gelenekselci Ekol ile geleneksel kelâm âlimlerinin fikirlerini mukayese etme zarureti kitabı oldukça 'cedelî' bir atmosferde telif etmeyi gerektirecekti .Bu vesileyle Gelenek-

79 Nurullah Koltaş, *Frithjof Schuon; Hayatı, Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Doç. Dr. Dilaver Gürer, Konya 2003.

80 Seyyid Hüseyin Nasr, *Gelenekselci Ekol ve İslam*'a Önsöz, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 10-11.

selci Ekol'ün bu iki büyük simasının kendi tezlerini ortaya korken –bazı istisnâî değiniler dışında– Müslüman kelâmcılar gibi Müslüman "felâsife" konusunda neredeyse kayıtsızlık denilebilecek bir tutum izlemiş olduklarını belirtmek gerekir. "Felâsife"yi Geleneksel yapının içine katacak ve İslâm entelektüel geleneğini kelâm-felsefe-tasavvuf üçlü saç ayağında değerlendirecek olan Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Koltaş'ın çalışmasına Seyyid Hüseyin Nasr'ı dâhil etmemiş olması bu sebepten çok daha zengin bir veri tabanıyla tezini işleme imkânından kendisini mahrum bırakmıştır.

Sözünü ettiğimiz metodolojik güçlüğün farkında görünen Koltaş, Gelenekselci öğretileri büyük Müslüman kelâmcıların ürettikleri teoloji geleneğiyle mukayese etmek yerine Ekol'ün kelâm ilminin geleneksel mesâil ve vesâiline tekabül eden görüşlerini nakletmek doğrultusunda tezini planlamıştır. Vâkıa özellikle Schuon'un felsefî meseleler gibi kelâm meselelerine de bir tez çapında ele alınması gereken ilginç yaklaşımları bulunmaktadır. Bu yaklaşıma bir örnek olarak kelâm geleneğinde çok önemli bir yer ihraz eden isbât-ı vâcib meselesini ele aldığı"-Tanrı Varlığının İspatları Üzerine" başlıklı makalesi zikredilebilir.[81]Bu makalede Schuon insan aklının Mutlak'ın kesinliğiyle örtüştüğünü ileri sürmekte, buna bağlı olarak Tanrı'yı ispat eden delillerin kesinlik değerini kabul etmekte, her şeye rağmen kesinliği reddeden kişilerin kendilerini kıyasın icap ettirdiği aklî zorunluluğun üstüne çıkardığını ileri sürmektedir. Çünkü Schuon'a göre manevî sistemde bir ispat onu anlamak isteyen ve bu istek vasıtasıyla onu zaten bir derece anlamış insan için faydalı olabilir; herhangi bir ispat imkânını kabule yanaşmayan veya varlıktaki derin illiyeti kavrayamayan kimse için ispatın hiçbir pratik faydası yoktur. Bu mülahazalar çerçevesinde Schuon ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve mistik delil tarzlarını ele alır ve değerlendirir. Batı'da St. Anselm'e nispet edilen ontolojik delile yapılan,bir kavramın varlığının o kavramın nesnel karşılığını zorunlu olarak içermediği şeklindeki itiraza Schuon'un cevabı şöyledir: Bu husus kavramına göre değişir. Bir fenomene ilişkin kavram için bu doğru olabilir. Ancak kavram bir ilkeye ait ise o zaman durum değişir. Yani ontolojik delilde yer alan "mükemmel varlık" kavramındaki varlığın bilfiil varolmamasının mükemmellikle çelişeceği, bu yüzden kavramın varoluşu zorunlu kıldığı şeklindeki çıkarım, öyle anlaşılıyor ki, Schuon'a göre,"Varlık vardır" ilkesiyle ilgilidir. Aynı şekilde Schuon kozmolojik delille ilgili olarak mümkün sebepler zincirinden Tanrı'ya sıçramayı, bilinmeyen sebeplerin boşluğunu Tanrı ile doldurmak şeklinde eleştirenlere karşı da bu argümanın sağlamlığını savunur. Schuon'a göre eğer sebepler zincirini yatay yani fiziksel değil de dikey olarak tasavvur edersek, yatay sebepler zincirinde bilmediğimiz için boş kalan yeri Tanrı kavramı ile doldurmuş olmayacak, tüm mümkün fizik sebepler için metafizik İlk Sebep olan Tanrı kavramına anlamlı biçimde ulaşmış olacağız.[82] Makalesinde

81 Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, trc. Şahabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 87-94.

82 Schuon, *a.g.e.*, s. 89-90.

düzen, denge ve estetik kavramlarına dayalı teleolojik delile özel bir önem atfeden Schuon'a göre denge ve düzenden yoksun saçma bir âlemden söz etmek anlamlı olsaydı bizzat aklımızın varlığı saçma olurdu. Mistik ispat yolundan da söz eden Schuon, duyu-üstü varlık alanına ait tecrübelerin ispat edilemeyeceği yönündeki itiraza da bu tecrübeden söz eden büyük insanların entelektüel ve ahlâkî donanımlarına bakarak karar vermenin akıllıca olacağını ileri sürmektedir. Çünkü bu donanıma sahip insanların bir takım hezeyanlardan hakikatmiş gibi söz ediyor olma ihtimalleri ciddiye alınmayacak kadar düşük bir nispettedir. Aynı durum peygamberlere vahyin geliyor oluşu bağlamında da geçerlidir.[83]

Gelenekselci Ekol hakkında yapılmış yüksek lisans tezleri ise azımsanmayacak sayıdadır. Bunlardan tasavvuf bilim dalında; Nurullah Koltaş'ın yukarıda zikrettiğimiz *Frithjof Schuon; Hayatı, Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri* (2003), İbrahim Çelik'in *Gelenekselci Ekol'ün Tasavvufi Görüşleri* (2007), Betül Özel Çiçek'in *Frithjof Schuon'un Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (2007; Betül Özel Çiçek ayrıca Martin Lings'in *Yirminci Yüzyılda Bir Veli* adlı eserini yeniden Türkçe'ye kazandırmıştır. İstanbul: Sufi Kitap 2009); Kelâm bilim dalında, İmran Çelik'in, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam Mezhepleri, Fikir ve Siyaset Ekolleri Üzerine Düşünceleri* (2008); İslam Felsefesi bilim dalında, Serap Kılıç'ın, *Philosophia Perennis Kavramı Açısından İbn Miskeveyh'in El-Hikmetü'l-Hâlide'si* (2007;bu çalışma İbn Miskeveyh ve Ezelî Hikmet adıyla neşredilmiştir. İstanbul: İnsan Yayınları 2012), Bahar Arslan'ın, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam Felsefesi* (2013); Din Felsefesi bilim dalında Saadettin Sağ'ın, *Frithjof Schuon'da Din Kavramı* (1998), Nazım Hasırcı'nın, *Seyyid Hüseyin Nasr`a Göre İslam ve Modern Dünya* (1999), Aykut Küçükparmak'ın, *Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Gelenek* (2008), Şahattin Kaya'nın, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Dini Çeşitliliğe Bakışı* (2010), Recep Atıcı'nın, *Seyyid Hüseyin Nasr'da Dinsel Çoğulculuk* (2013), Din Sosyolojisi bilim dalında, Sinan Akdoğan'ın, *Gelenekselci Ekol'e Göre Din ve Modernleşme: René Guénon Örneği* (2010), Erol Sungur'un, *Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Gelenek ve Modernlik* (2010), Felsefe Tarihi bilim dalında Numan Rakipoğlu'nun, *Gelenekselci Ekol ve Modernizm Eleştirisi* (2008), Sosyoloji bilim dalında, Taha Burak Toprak'ın, *René Guénon'da Doğu-Batı Karşıtlığı ve Modernite Eleştirisi* (2009) başlıklı tezleri zikredilebilir.

D. Bitirirken

Çoğunluğunu ihtidâ ederek Müslüman olmuş Batılı entelektüellerin oluşturduğu ve günümüz Türkiye'sinde Gelenekselci Ekol olarak anılan hareket, gerçekleştirdiği göz alıcı telif hamlesiyle sadece nitelik açısından değil nicelik açısından da etkileyici bir performans sergilemiştir. Başta René Guénon ve Frithjof Schuon

83 Schuon, *a.g.e.*, s. 91-93. Koltaş kitabında isbât-ı Vâcib'le ilgili olarak çok daha muhtasar-müfîd bir telif usulünü tercih eder. Krş. Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 135-137.S

olmak üzere Gelenekselci Ekol'ün önde gelen mütefekkirleri bir yandan evrensel bir hakikat öğretisi talim ederken diğer yandan da modern Batı'yı radikal biçimde eleştirdiler. Söz konusu entelektüeller, bizzat içinden çıktıkları Batılı sosyo-kültürel ortamın hiç yabancısı olmadıkları, Batı'yı kuran inanç, fikir ve ahlak değerlerini çok iyi bildikleri, nihayet modern dünyanın içinden geçtiği değişim süreçlerine vakıf bulundukları için genellikle bir bilgi-iletişim problemi yaşamadılar.Kullandıkları dil Batı teolojisi, felsefesi, bilimi ve sanatına dair temel ifade formlarını daima hesaba katan yahut hitabeti bu ifade formlarına atıflar yaparak yükselten imkânları içinde barındırıyordu. Dolayısıyla sahici bir Batılı teolog, bilgin ya da filozofun zihninde hiç bir etki uyandırmaması düşünülemezdi. Mutlak hakikat, ezelî hikmet, Gelenek, kutsal bilgi, fıtrî din, dinlerin aşkın birliği, dinin esoterik hakikati, manevî aydınlanma, metafizik ilkeler, vahdet-i vücûd, inisiyasyon, geleneksel medeniyet, kozmolojik öğretiler, geleneksel bilimler…şeklinde uzayıp giden bir terminoloji Aydınlanmacı zihin alışkanlıkları içinde eğitilmiş de olsa bir Batılı'ya hitap etme imkanını bir biçimde bulabilmiştir. Bunu gösteren geç örneklerinden biri olarak tam bir Gelenekselci olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın 1981 yılında Batı'da oldukça itibarlı olan "Gifford Lectures" serisinde konferans vermiş ilk Müslüman oluşu gösterilebilir. Bunun sebebi Gelenekselci entelektüellerin sadece Doğu'dan gelen maneviyatı değil, modern Batı'nın dinî geleneğini ve modern felsefelerini iyi bilmesidir. Bu entelektüeller Batılı muhataplarına bir hikmet ve maneviyat kaybı uyarısı yaparken İslâm'ın İbrnü'l-Arabî'sinden bahsetmek durumunda iseler büyük Müslüman mutasavvıfını Batı'nın Meister Eckhart'ıyla mukayeseli olarak tanıtabilecek kalibredeydiler.

Gelenekselci Ekol'ün iki büyük kurucu lideri tarafından etkili tarzda ortaya konan öğretiler, iyi eğitim almış, gayretli, zeki ve "Doğulu" bir Müslüman entelektüelin, Seyyid Hüseyin Nasr'ın kaleminde yeni bir etki alanı oluşturmuş, bu kez Batı'da tahsil görmüş, İngilizce okuyup yazabilen genç Müslümanlar geleneksel hitabın doğrudan muhatapları haline gelmişlerdir. Nasr esas itibariyle Guénon ve Schuon'un temel fikirlerinin etkili bir yorumcusudur ancak onda yeni olan Gelenekselci öğretileri İslâm geleneği ve medeniyetine uygulama ve aslında yeniden üretme başarısıdır. Artık ideal ve gerçekleriyle İslâm dini, kelâm-felsefe-tasavvuf saç ayakları üzerinde yükselen İslâm entelektüel geleneği, dünya bilim tarihine anlamlı katkılarıyla İslâm bilimi, geleneksel maneviyatın estetik ifadesi olarak İslâm sanatı ve bütün bu tezahürlerin döl yatağı olarak İslâm medeniyeti,onun eserlerinin müstakil birer konusunu teşkil edecektir. Öte yandan üstatları gibi Batı medeniyetinin kadîm ve modern tarihine olan vukûfiyeti kendisine modern dünya eleştirileri için gereken birikimi fazlasıyla sağlamıştır. Kendisinin Modern dünyanın eleştirisi bağlamında bazı önemli katkı ve güncellemeleri söz konusu olup bunlar özellikle modern dünyanın içine girdiği ekolojik problemlerle ilgilidir. Bütün bunların yanı sıra dünyayı dolaşan Müslüman bir entelektüel olarak İslâm dünyasındaki fikir akımları üzerine Gelenekselci yorum ve eleştiriler geliştirmek için de yeterli bilgi, gözlem ve deneyime sahip olduğu hususu izahtan varestedir.

Gelenekselci öğretilerin Türkiye'ye intikali çok karmaşık bir süreç içinde gerçekleşmiş değildir. İslâmcı fikir çevrelerinde 60'lı yıllardan itibaren başlayan ve 70'lerde alabildiğine hız kazanan tercüme faaliyeti İslâm dünyasının çeşitli havzalarında etkili olmuş bilgin ve düşünürlere ait çoğu Arapça eserin obur bir iştahla Türkçeye kazandırılmasını sağlamıştır. 80'lere gelindiğinde tercüme yayınlar yelpazesi biraz daha genişlemiş, bu kez Batı dillerindeki eserlere doğru açılım sergilemiştir. O dönemin çoğu genç nesil İslâmcılarında gelenek demek taklit demekti ve esas olan Kur'ân ve sünnetin yeniden tahkikine dayalı gerçek İslâm'a dönmekti. Selefî, ıslahçı ve devrimci birçok renkleri olan bu yeni-İslâmcılık akımlarında ortak olan Kur'ân ve sünnete dönüş temasıydı. Ancak ortak olan bir şey daha vardı: Batı emperyalizmine, dolayısıyla Batı medeniyetinin dinî, ahlâkî değerlerine, özellikle İslâm dünyasının üzerinden silindir gibi geçen siyâsî inisiyatifine karşı olmak ve fikrî planda Batı medeniyetini eleştirmek. Tercüme literatürdeki Modern Câhiliyye nitelemeleri elbette çok yeni ve çok etkiliydi. Ancak Batı medeniyeti ve modern dünya hakkında derin bir vukûfiyeti yansıtan, entelektüel kalibresi yüksek ve İslâmî duyarlığa dayalı yeni bir literatür keşf edildiğinde buna ilgisiz kalınamazdı. Ve öyle de oldu. İslâmcı yayın çevrelerinin tercüme faaliyeti konusundaki o inanılmaz dinamizmi kendini yeniden ispatladı ve 80'li yılların başından itibaren alenen bir Guénoniyen fikirler ajandası oluşmaya başladı. *Modern Dünyanın Bunalımı*, *Doğu ve Batı* gibi eserlerin İslâmcı fikir çevrelerinin tartışma gündemine nasıl etkileyici biçimde girdiğini bu satırların yazarı da kendi yetişme çağı deneyimlerinden bilmektedir. 80'li yılların ortasından itibaren Gelenekselci eserlerin yayınlanması yeni bir ivme kazanacak, 90'lı yıllardan itibaren Geleneksel Ekol'e gösterilen ilgi yükselerek belirgin bir hal alacak, iki binli yıllar boyunca da artık Ekol hakkında fikir yürütmeye imkân verici bir yayın birikimine ulaşılacaktır.

Ezcümle bu intikal sürecinin başından itibaren Gelenekselci Ekol'in modern dünyanın bunalımı veya modern insanın çıkmazını dile getiren eleştirileri, hangi İslâmcı fikriyata eğilim duyuyor olursa olsun mütedeyyin kitap okurlarının ilgisini çekmiştir. Bu ilginin popüler görünümlerinde Gelenekselci müelliflerin -Nasr hariç- ihtidâ etmiş Batılı müslüman olmalarının pay sahibi olduğu da söylenmelidir. Ancak Gelenekselci entelektüellere ait eserlerin yayınlanmasındaki süreci ve bu eserlere giderek artan ilgiyi belli bir ölçekte izlemek mümkün iken onların kitaplarında yer alan öğretilerin Türkiye'deki çağdaş İslâm düşüncesi çevrelerinde nasıl bir etki yaptığını tespit etmek o kadar kolay değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi belki bu eserlerdeki modern dünyanın eleştirisine dair temalar çeşitli Müslüman fikir çevrelerinin daima ilgisini çekmiş, belli bir etkiye sahip olmuştur. Ne var ki mesele Geleneselci Ekol'ün Gelenek, ezelî hikmet, dinlerin aşkın birliği, vahdet-i vücutçu tasavvuf öğretisi gibi "esoterik" temalarına gelip dayandığında bu ilginin herkes üzerinde aydınlatıcı bir ışık etkisine sahip olmadığı, bazı okuyucuda mesafeli durma hissi, belki tedirginlik doğuran bir alacakaranlık etkisi oluşturduğu ve hatta kesin ve keskin bazı tepkilere yol açtığı gözlenmektedir. Bu ilgi, etki ve tepkinin örneklerine bildiri metninde fikir

verecek kadarıyla yer verdiğimizi sanıyoruz. Özellikle Nasr'ın doğrudan İslâmî terminoloji kullanarak ortaya koyduğu Geleneksel İslâm yorumunda Yeni-Vehhâbî, Yeni-selefî, ıslahçı ve devrimci İslâm anlayışlarını saf halleriyle gelenek karşıtı görmesi ve modernist İslâm dediği, İslâm'ı modern felsefe ve ideolojilerin kavramları ışığında yorumlayan akımları karşı-gelenekçi ilan etmesi Guénoniyen terminolojinin sınırlarını zorladığı intibaını doğurmuş ve kendisini bu akımlardan birine yakın hisseden okurlarda yüksek sesle ifade edilmemiş bir tepkiye yol açmıştır.

Akademik çevrede özellikle İlahiyatçı araştırmacıların Geleneksel Ekol'e gösterdiği ilgi de dikkat çekicidir. Felsefe, kelâm, tasavvuf, dinler tarihi gibi alanlarda çalışan birçok genç araştırmacı yıllarını Gelenekselci Ekol'ün fikriyatını anlamaya hasretmiş, bu konuda yüksek lisans ve doktora tezleri yazmıştır. Ortaya çıkan hasılanın Gelenekselci Ekol ile ilgili daha ileri araştırmalar için değerli bir birikim oluşturduğu kesindir. Ancak mesela henüz Guénon'un Doğu öğretileri hakkında yazdıklarına eğilen bir mukayeseli dinler tarihçisi çıkmış değildir. Muhtemelen böyle zor bir işe talip olan araştırmacı sadece dinler tarihçisi olmanın yetmeyeceği bir yöntem sorunu yaşayacak, fakat bu sorunu aştığında mukayeseli dinler tarihi çalışmanın farklı derinliklerini keşf edecektir. Aynı şekilde bir tasavvuf araştırmacısı Geleneksel Ekol'e yön veren vahdet-i vücûd, merâtib-i vücûd, a'yân-ı sâbite, zuhûr ve tecellî, tahakkuk... gibi İbnü'l-Arabîci öğretilerin Gelenekselci metinlerdeki karşılıklarını tespit ederken yahut İbnü'l-Arabî'yi Gelenekselci terminoloji ışığında okurken Şeyh-i Ekber'i belki daha derinden anlama imkanı yakalayabilir.Yine meselâ İslâm felsefesi çalışan biri Seyyid Hüseyin Nasr'ın yazdıklarını okurken farkında olmadan kazandığı nebevî felsefe perspektifiyle belki de İbn Sînâ'yı farklı bir ışık altında görmeye başlayacaktır. Şimdiye kadar yapılan akademik çalışmalara elbette medyun-ı şükranız. Artık Gelenekselci literatürü manevî vatanımızı borçlu olduğumuz Selçuklu-Osmanlı mirasının klasikleriyle mukabele etmenin ya da bu klasikleri Gelenekselci literatürün ışığında yeniden yorumlamanın sırası gelmiştir. Böyle bir yönelişin, İslâm entelektüel geleneğini yeniden keşf etmeye yönelik ilmî ve fikrî çabalarımıza yeni bakış açıları sağlaması umulur.

“GÖLLER BÖLGESİNDE BİR ADA”: ALİ ŞERİATİ (1933–1977)

ÜMİT AKTAŞ

İRAN İSLÂM Devriminin üzerinden yıllar geçti; bir devrimin devrim olmaktan çıkacağı kadar uzun yıllar. Nitekim İran'da yürürlükte olan sistemin artık bir devrim olduğunu söylemek pek mümkün değil. Bu imkânsızlık, sadece aradan geçen yıllarla ve olaylarla da ilgili değil. Bir devrim, daha gerçekleşirken, Alain Badiou'nun Jacques Lacan'dan alarak felsefesine yerleştirdiği bir terimle “hepsi-değil”dir. Yani daha gerçekleşirken, fikriyattan fiiliyata geçerken, Badiou'nun deyimiyle bir “olay” haline gelirken, eklentilerinden, jeneriğinden, ideallerinden pek çoğunu bu fiilileşmeye, görünürleşmeye, tecessüme kurban eder. Hakikatin zuhuru/tecessümü, tıpkı Platon'un idealarının eksik temsilleri gibi, hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemez. Bu, hakikat hâlindeyken evrensel olan gerçeklik, ister istemez somut bir tekillik olarak veya somut bir tekillikte vücuda gelir; hem de kendi zuhurundaki çağın dili, imkânları, mecburiyetleri ve koşulları içerisinde. Beri yandan, kendi çağının çok üstünde olan bu altüst oluş/zuhur, “cari/reel” dünya ile, bu dünyanın gerçekleriyle uyuşmazlığı nedeniyle, bir süre sonra bu gerçeklik tarafından bastırılarak ortadan kaldırılır ya da eksiltilir. Muhammedî Devrim kadar, Fransız burjuva, Rus Marksist ve İran İslâm devrimleri de, hep o tezahür ettikleri çağlarının gerçeklikleri tarafından bir süre sonra (10-20 yıl) bastırılarak, devrimci sürecin yerel gerçekliğe benzeştirilmesi ve “reel-politiğe” eklemlenmesi ile sonuçlanmıştır.

Ali Şeriati, daha doğrusu Şeriati'nin fikirleri de, devrimin gerçekleştirilmesinde çok önemli etkileri olsa ve tüm karşıtlarına rağmen Ayetullah Humeyni tarafından sonuna değin arkasında durulsa da, gerek devrimin büsbütün gerçekleştirilemezliği ve gerekse devrim sonrasındaki bir sıradanlaşma ve geleneğe avdetin etkisiyle, önemli ölçüde bu “devrim olayı”nın dışında kalmıştır. Tıpkı Şeriati'nin daha solunda kalan aydınlar ve örgütlerin, ve Humeyni'nin devrimci çizgisinin daha sağında kalan mollaların, yani klasik Şii öğretisinin de bu olayın dışında kalması gibi.

Ali Şeriati'ye Kadar Türkiye İslâmcılığı

Şeriati'nin kitapları, 1980'lerden itibaren, Türkiyeli Müslüman okura, ihtiyaç duyduğu devrimci ruh ve coşkuyu kazandırmanın yanı sıra, devrimci bir İslâm tarihi okumasının ya da İslâm'ın devrimci bir okumasının imkânını ve yolunu da öğretecektir. Beri yandan o, aydınlatmaya çalıştığı kalabalıkların asla gideremediği o kökensel ve olanca yalnızlığına rağmen, bu yalnızlığın fildişi kulesinde sonu gelmez ve bencil bir uzlete çekilmeyi yeğlemedi ve çağdaş bir münzevî olarak, aşkı ve şiiri, felsefeyi ve sanatı ve bir dizi batılı düşünürü de tanıtarak sevdirdi okurlarına. "Devrim" ve "aydın" terimlerinin olumlu anlamı kadar, iman etmenin olumluluğunu da büyük ölçüde ondan öğrenmiştik. Malûm, "dindar" olmak çoğunlukla neşesiz, ciddi, tutucu, gelenekçi, mesafeli, soğuk, felsefe ve şiire uzak, aşka ve tutkulara karşı kuşkulu bir yaklaşım anlamına gelmektedir. Özellikle '80' öncesi yıllarda, bir yandan muhafazakârlığın ve gelenekçiliğin etkileriyle, öte yandan ise sözgelimi Gazzâlî okumalarıyla "yaşlanan", tüm olumlu katkılarına rağmen Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin batılı literatür ve düşüncelere karşı yarattığı olumsuz havayla batılı düşünürlerden uzak duran genç kuşak, bir ölçüde Sezai Karakoç ve Cemil Meriç, ama büyük ölçüde de Ali Şeriati'nin etkileriyle bu taassubunu yenebilecektir.

Sezai Karakoç da kendi düşünsel dünyasını İslâm'ın yeni bir okuması yanında, batılı düşünsel akımlara karşı yaptığı eleştirel bir okuma ve hesaplaşma yoluyla oluşturmuş; ancak, şiirlerinde belki karamsar ama lirik bir dile ve söyleme biçimine sahip olsa da, bu coşku dolu şiirsellik, düşünsel söylemine devrimci bir ruh olarak yansımamıştır. Dolayısıyla Sezai Karakoç geleneğe karşı köktenci bir eleştiriye girişmediği gibi; düşüncesini, ufkuna devrimci bir "ütopya"yı yerleştiren tahayyüller üzerinde de inşa etmemiştir. Söyleyişindeki romantizme sızan kimi devrimci dokunuşlar olsa da, sözgelimi Nurettin Topçu ve Mehmet Akif'in görece olarak daha devrimci düşüncelerinin oldukça nahif etkisine karşı, o, son tahlilde muhafazakâr bir düşünürdür ve Necip Fazıl'la birlikte, Türkiye İslâmcılığını bu yönde etkilemişlerdir. Şair kimliğinin o kendi içine kapalı karamsarlığı, onu devrimci bir söylem yerine bir diriliş söyleminin, ölümden sonra dirilişe atıfta bulunan bir tür beklenti ve umutlanma mesabesinde duraksatmıştır. Söylemindeki şiirsel bir romantizm ve coşkuya karşı, hiçbir zaman devrimci bir perspektife sahip olmadığı gibi, tepkisini bir olumsuzlama stratejisinin ötesine, olumlayıcı bir teşebbüse de taşımamıştır. Nitekim onun "Masal" adlı şiiri, bu olumsuz, kötümser ve karamsar bakış açısını ortaya koyan, oldukça tipik bir şiirdir.

"...Yedinci oğul büyümüştü baka baka ağaçlara
Baharın yazın güzün kışın sırrına ermişti ağaçlarda
Bir alınyazısı gibiydi kuruyan yapraklar onda
Bir de o talihini denemek istedi
Bir şafak vakti Batıya erdi
En büyük Batı kentinin en büyük meydanında
Durdu ve tanrıya yakardı önce

Kendisini değiştiremesinler diye
Sonra ansızın ona bir ilham geldi
Ve başladı oymaya olduğu yeri
Başına toplandı ve baktılar Batılılar
O aldırmadı bakışlara
Kazdı durmadan kazdı
Sonra yarı beline kadar girdi çukura
Kalabalık büyümüş çok büyümüştü
O zaman dönüp konuştu :
Batılılar !
Bilmeden
Altı oğlunu yuttuğunuz
Bir babanın yedinci oğluyum ben
Gömülmek istiyorum buraya hiç değişmeden
Babam öldü acılarından kardeşlerimin
Ruhunu üzmek istemem babamın
Gömün beni değiştirmeden
Doğulu olarak ölmek istiyorum ben
Sizin bir tek ama büyük bir gücünüz var:
Karşınızdakini değiştirmek
Beni öldürseniz de çıkmam buradan
Kemiklerim değişecek toz ve toprak olacak belki
Fakat değişmeyecek ruhum
Onu kandırmak için boşuna dil döktüler
Açlıktan dolayı çıkar diye günlerce beklediler
O gün gün eridi ama çıkmadı dayandı
Bu acıdan yer yarıldı gök yarıldı
O nurdan bir sütuna döndü göğe uzandı
Batı bu sütunu ortadan kaldırmaktan aciz kaldı
Hâlâ onu ziyaret ederler şifa bulurlar
En onulmaz yarası olanlar
Ta kalplerinden vurulmuş olanlar
Yüreğinde insanlıktan bir iz taşıyanlar."

Görüleceği üzere şiirde batıya karşı doğu ve beden'e karşı ruh karşıtlıkları kurulurken, kurtuluş ise, adeta metafizik bir "ruh" haline gelişte bulunur. Kuyu metaforu, Yusuf'u hatırlatsa da, tüm Kuran kıssaları gibi, Yusuf'un kıssası da olumlu bir biçimde sona erer ve hep umut doludur. Oysa "Masal" şiiri olumsuzlamalar üzerinde yürür ve kötümser bir biçimde biter. Yok edilen altı oğlun tecrübesinden bu karamsar çıkarım, batı'ya karşı cevabını, savaşım yerine adeta intiharda bulur. Bu son, bir bakıma yıkıntıları altında kalınan Osmanlı'nın o intiharvarî sonu gibidir. Dolayısıyla bir "mektep" haline getirilen "diriliş", adeta uhrevî bir diriliştir. Yoksa bir medeniyetin kendi küllerinden yeniden dirilişi, devrimci bir ayağa kalkış değil. Zaten medeniyetçi bir bakış açısından, sahici bir

diriliş de mümkün değildir. Medeniyet, bir ölümün ardından geriye bırakılanlardır çünkü. Medeniyetçi bakış, Jean Baudrillard'ın deyimiyle, bir medeniyet gerçekliğinin ardından dökülen gözyaşları ve üretilmeye çalışılan simülasyonların, bir türlü asla varamayan, hep bir taklit ve bir sahicisizlik olarak kalan sonsuzca tekrarlarından ibarettir. Dolayısıyla, bir medeniyetin ardından sadece gözyaşları dökebilirsiniz ve Sezai Karakoç'un şiiri de, işte bu gözyaşlarıdır ve buradan sahici bir diriliş de üretilemeyecektir. Sahici bir diriliş, kendi çağının zorbalıkları ve baskıları kadar, geçmişin kalıntılarıyla da bir mücadeleyi göze almayı gerektirdiği gibi, ufkuna da devrimci tahayyülleri koyabilen bir çabaya dayanır. Özeleştiri ve savaşımın bu birlikte sürdürülüşü ise, dirilişçi bir özlem kadar devrimci bir umuda, kararlılığa ve köktenciliğe de sahip olmalıdır.

Gerçi Necip Fazıl, şiirlerinde savaşçı ve umut dolu yakarışlar koyar ortaya. Ama onun da düşünceleri ve geleceğe ilişkin öngörü, tahayyül ve tasarımları nahif, somut perspektiflerden uzak ve stratejik bir derinlikten yoksundur. Elbet bu sadece ona özgü bir sorun değildir. Mehmet Akif ve Nurettin Topçu gibi Türkiye İslâmcılığının öteki önemli isimleri de, hep arkalarında bıraktıkları o büyük geçmişin izleğinde ve bu geçmişten miras almış oldukları yurt ve millet'in gölgesi altında kalarak, geleceğe dönük bir ütopya yerine geçmişe dönük bir nostaljik tutum (negatif ütopik tutum) izlediler ve muhayyel bir dönüşümün umudunu ortaya koydular; bunun için devrimci bir girişim kadar, ucu toplumsal, siyasal ve medeniyetsel bir kopmaya varacak köktenci bir devrimci tahayyülden de uzak durdular. Mevcut sisteme karşı tepkili, ama önceki sistemin ve geleneğin muhayyel mevcudiyetinden de kopamayan; bir bakıma mevhum ve mücerret bir "diriliş" için ayağını mevcut ve müşahhas yerden kesemeyen bu mütereddit tavır, Türkiye İslâmcılığını Seyyid Kutup'un "kopma" ve Ali Şeriati'nin "devrim" düşüncelerine karşı mesafeli ve hatta anlayışsız kılacaktır.

Elbet bu düşünürleri kendi toplumsal tarihlerine karşı rahatlatan, bir ölçüde de bu toplumsal tarihlerin, en azından bir Osmanlı ağırlığına sahip olmamalarıydı. Öte yandan Türkiye'deki sistemin kendisini Osmanlı sistemine karşıt bir pozisyonda konumlandırması, kendi varlığını Osmanlı varlığının yıkımı üzerinde kurgulaması ve bu nedenle de Osmanlı sistemine karşı giriştiği suçlayıcı hesaplaşma, Türkiye İslâmcılığını, bir ölçüde (bu zorunlu) sosyopolitik konumlanışın icbarı ve siyasal bir karşıtlığın mevzileneceği kullanışlı teçhizatların ve ideolojinin tedarikiyle, bir ölçüde de geleneksel bir sürekliliğin hissiyatı ya da vicdanî bir sorumluluğun dayandığı vefa duygularıyla, Osmanlıcı bir perspektifi savunmaya görevlendirdi. Türkiye İslâmcılığı Osmanlı ile arasına giren Cumhuriyet'e karşıt bir perspektif üzerinde konumlanırken, bu konumlanış onu, aslında kendisine karşı derin bir hesaplaşmaya girişmesi gereken Osmanlıcı bir perspektifte duraksattı. Öte yandan İslâm dünyasının hiçbir yerinde, benzer bir biçimde tevarüs edilmiş böylesi bir sosyopolitik/ideolojik ağırlığı olmayan bu Osmanlıcı perspektif, İslâm dünyasının diğer ülkelerindeki sömürgecilik sonrası düşünürleri tarihleriyle hesaplaşma babında oldukça bağımsızlaştırırken ve rahatlatırken,

Türkiye İslâmcılığını Osmanlı üzerinden geçmişi ve geleneğiyle vermesi gereken kurucu hesaplaşmadan uzaklaştırdı veya en azından bu hususta ikircimli bir pozisyonda duraksattı. Dolayısıyla İslâmcıların düşünceleri üzerinde bir görev olarak asılı kalan Osmanlı savunusunun aslında bir vefaya dayanan borçluluğu, ister istemez bu düşünürleri bu tarihe bağımlı hale getirdi ve onları, diğer İslâm dünyası düşünürleri kadar özgün ve özgür düşünsel perspektifler üretmekten uzak tuttu. Ama beri yandan da bu, onların daha somut bir toplumsallık ve daha sürekli bir tarih üzerinde hareket etmek gibi bir avantaja, dünyaya bakışlarını sabitleyecekleri bir sosyopolitik temele sahip kıldı. Türkiye İslâmcılarının İslâmcılıkları büyük ölçüde bir nostalji etrafında oluşturulan yas ve hınç etrafında kurgulanırken, kendilerini bu yakın geçmişin yıkımının matemine bağlayan nostaljik tutum, onları kurucu bir ütopya üretmelerini mümkün kılacak kökensellik (asrısaadet) üzerindeki bir dikkat yoğunlaşmasından da uzaklaştırarak, "Asr-ı Saadet" ile Osmanlı ("Altınçağ") arasında bir kökensellik kaymasına da yol açtı. Osmanlı batı-lı-laşmasının/modernleşmesinin yol açtığı bu kökensel kayma ve dikkat dağılması, Türkiye İslâmcılarının düşünsel perspektiflerini bir Osmanlı dolayımıyla tarihselleştirirken, köktenciliğini ise sorunsallaştırdı. Bu ise Türkiye İslâmcılığının söylemini bir anlamda zenginleştirirken ve gelenekselleştirirken, bir anlamda ise söylemini devrimcileştirebileceği bir yoğunlaşma ve odaklanmadan yoksunlaştırdı.

Devrimci Dönüşümün Özgüllüğü

Türkiye/Osmanlı dışında diğer İslâm ülkelerinin doğrudan sömürgeleştirilmelerine karşı İran da, doğrudan sömürgeleştirilmediği gibi, Türkiye örnekliğindeki gibi sert bir kopuşu ve köktenci batılılaşmacı bir dönüşümü de yaşamamıştır. Buna rağmen İran'da, Şeriati'nin de dâhil olduğu devrimci dönüşümün özgüllüğüne ilişkin Şii tarihinin kendi dinamizmi kadar, İslâm dünyası içerisindeki öncü/modern ve kendine özgü bir farklılaşma arzusunun yarattığı devrimci ivme de, İran'daki devrimci aktörleri prototipleştirecektir. Bu anlamda Şeriati'nin etrafında devrimin yarattığı o karizmatik aura, belki bir süre onun gerçek düşünsel kimliğini görmeyi engelleyecektir. Pozitif anlamda o bir devrimci şehittir, negatif anlamda ise bir Şii propagandist ve hatta Marksist bir kozmopolit. Gerçekte ise ülkesinde dinî ve edebî bir tahsil görmüş, Fransa'da ise sosyoloji dolayımıyla batı düşüncesini hem tanımış, hem de bu düşünceyle hesaplaşmış bir aydındır. İklimi içerisinde yetiştiği kültürden ve inançtan aldığı feyzini, geniş tuttuğu bir ufukla ve batılı düşünürlerin de katkılarıyla zenginleştirerek, İslâm dünyasına yepyeni bir perspektif sunabilmiştir: Devrimci, mistik, özgürlükçü, Şii (Muhammed ve Ali sevdalısı anlamında) bir entelektüel; sorumlu ve mücahit bir aydın. Ama o aynı zamanda benzeri birçok örnek gibi aslında bambaşka amaçlarla batı'ya giden, ama orada gördükleri karşısında şaşırarak ürperen ve yurduna, bu yurdun makûs talihini değiştirmek üzere kafasında bir yığın düşünceyle geriye dönen o azın azı sorumlu aydınlardan biridir.

Aslında pozitivizmin ve teknolojizmin şaşaalı gösterileri tarafından etkilenmiş ve zehirlenmiş olan bu dönem aydınlarının çoğunluğuna göre, İslâm dünyasının asıl ihtiyacı mühendisler, doktorlar ve iktisatçılardır. Yani sorun bir kalkınma ve maddi göstergeleri düzeltme sorunudur. Oysa görüntülere aldanmayan o sorumluluk sahibi ve kendisini hakikatin o yakıcı ifşasına adamış birkaç muzdarip aydın ise, bu yoksul toplumun asıl yoksunluğunun ruhsal bir sefalete dayandığını, dolayısıyla asıl neşter vurulması ya da imar edilmesi gereken yerin burası olduğunu, aksi halde ruhsal dirimini yitirmiş bu toplum için yapılacak maddi yatırımların ithal ikameci bir kalkınma stratejisinin sonuçsuzluğuna mahkûm olduğunu teşhis edecektir. O zaman ise o yakıcı "Ne Yapmalı?" sorusunun karşılığı, Şeriati'nin paradoksal "daha yeterince konuşmadık, düşünmedik, anlamaya ve anlatmaya çalışmadık ki"sinde karşılığını bulur. Bu bir cevap değildir kuşkusuz; Şeriati bu karşılıkla sadece bu soruların aslında cevapsız olduğuna ve hatta gerçek cevapları atlatmak, örtbas etmek için başvurulan lafazanlıkların ve çözümsel gösterilerin sahte endişesinin izlenimini taşıdıklarına dikkat çekmek istemiştir olsa olsa. Yeterince üzerinde düşünülmemiş eylemciliğin, devinimin, bir şeyler yapıyor görünmenin nasıl da aldatıcı olduğunu, enerji israfından ve dikkat dağınıklığından başka bir işe yaramayacağını, onun kadar derinden kim bilebilirdi ki? Üstelik böylesi bir soruya, yani "bu kadar konuşmak yeter, artık biraz da bir şeyler yapalım"ın akabinde gelen bu acilci soruya karşı böylesi bir cevap vermek, hayli cesaret istemektedir. Çünkü karşımızdaki kişi/toplum, kendi aklınca, konuşulabilecek tüm şeyleri konuşmuş, düşüncenin her aşamasını tamamlamıştır ve artık konuşmak, "boşuna" vakit geçirmek istememektedir. Oysa önünde durmakta olduğu bilgeliğin bakış açısı hiç de böyle değildir. Bir kıyamet sahnesinin ortasındaki bu sükûnetin fütursuzluğu kadar bilgeliği; ve yazgısına karşı derin bir tevekkül içerisinde bulunan bu başkaldırmışlığı, nasıl da görkemli bir eylem çağrısıdır aslında. Evet, daha hiç bir şey yapmadık, ama durun hele, sakin olun, oturup konuşalım, birbirimizi tanıyalım, ne yapacağımızı anlayalım; kırk düşünüp bir yapalım; yalancı ve sadece kendisini tatmine çalışan bir eylemcilik görüntüsüyle (simülasyonlarla) kendimizi aldatmayalım; yoksa o yanlış edimlerin izlerini ve etkilerini silmek, birer deneme tahtasına çevrilmiş ülkelerin tanınmazlaşan yozlaşmışlıklarını düzeltmeye çalışmak, göstergeler zinciri içerisinde büyülenmekten başları dönmüş aydınları ayıltmaya çalışmak, daha bir içinden çıkılmazlaştıracaktır görevimizi.

Sorumlu ve kendisini çağının vicdanı olarak duyumsayan her aydın gibi, Şeriati de ruhunda bu ağır sorumluluğu duyumsar ve "işte, ben, sorumluluğunu üstlenmeye hazır özgür bir mümin, tek başına bir ümmet olmaya cehd etmiş insan, Allah'ın dostu ve müminlerin yoldaşı olarak, buradayım!" der; tıpkı Allah'ın çağrısını duyarak Hira'ya koşan Hz. Muhammed ya da Moria Dağına giden Hz. İbrahim gibi. Peki, bu nasıl bir görevdir; hem görevlendiren kimdir? Belli ki bu aslında kendisini bir tür adayış ve aşkla bağlanış olan; ve "işte, ben buradayım, varım, tüm sorumluluklarımı üstlenmeye hazırım" diyen o cesaret, Kantçı bir burjuva görevliliğinin konformizmine, soyut bir evrenselciliğin o boş telaşına,

heyecanına ve güvenine dayanmamaktadır. Beri yandan yine bu, Marksçı o proletaryanın “çıkar ortaklığı”na ilişkin neredeyse güdüleşmiş bir maddeci somutluğun sınıfsal mecburiyetine binaen de değildir. Yani sınıfsal bir mecburiyete veya çıkarsal bir arzuya dayanmamaktadır bu. Geçmişe veya geleceğe tapınma gibi bir zihin sarhoşluğu, kendini yitirmiş bir vecd içerisinde de değildir. Belki Jean Paul Sartre’cı bir “bağlanma” ya da Badiou’cu bir “sadakat” kavramları karşılayabilir bu yaklaşımı. Ama iman etmemiş, hem de varlığın tüm anlamını ve hatta onun da ötesini kuşatacak bir biçimde kendisini Allah’a teslim etmemiş bir iman, bağlanma ya da sadakat ne ola ki? Yani bir hakikati olmayanın imanı, bağlanması veya sadakati neye ve nasıl olabilir ki? Kime bağlanacağız, neye sadakat göstereceğiz, nasıl bir şeye iman edeceğiz ki, kalbimizde en küçük bir kuşku olmasın? İşte öylesine bir eksiksizlik, tümlük, bütünlük, sonsuzluk ve sınırsızlık olmalıdır ancak ki önünde kendimizi olanca gönül rahatlığıyla teslim edebilelim

Evet, biz bu dünyada, şu basık gökyüzünün altında yaşıyor olabiliriz. Ama tüm kâinatı kavrayan bir kalbe, bir akla sahibiz. Ve üstelik bu kalp ve akıl, öyle bir yere/noktaya gelmekte ki orada durakalmakta, suskunlaşmakta ve çaresizleşmektedir. O zaman, işte bütün değerleri kendisine bağlayacağımız, onun uğrunda her şeyden vazgeçebileceğimiz, beri yandan onun adıyla tüm hayatımızın aydınlanacağı, göğsümüzün ve göğümüzün genişleyeceği birine/hakikate olan teslimiyet, bizi hayata yeniden bağlar. Adeta yeniden doğarız; ama bu kendi asli doğumumuzdur; bir beşer olarak değil, bir şahsiyet olarak dünyaya gelmemizdir. “İster babanız İbrahim olsun, isterse on yedi atanız olsun, çabayı göze almayan kişinin kulağına küpe olsun; çünkü o ancak yel doğurur. Ama çalışmayı göze alan kişi kendi babasını da doğurur.”[1] Böylece hayatı bu değerlerle birlikte okumak, yaşamak ve doğrultmak gibi bir görev karşısında buluruz kendimizi. Kendi uğraşımız, cehdimiz, uğruna başımızı ortaya koyduğumuz emeğimiz, aynı zamanda kendi yaratılışımız da olur; oradan yaratılır ve dünyaya oralı biri olarak geliriz. Ateşten, topraktan, bilimden, endüstriyalizmden ya da aşktan yaratılmış biri olarak.

O zaman bu nasıl bir sorumluluk telaşı ve görevlenme aşkıdır? Kim çağrılı kılmıştır bu yeryüzü sürgününü? Onda açığa çıkan hangi kaybedilmişliktir, nasıl bir mecburiyettir? Şeriati gibilerini anlamak nasıl da zordur. Çünkü orada olağan açıklamaların perspektifinden kopmak mecburiyetinde kalmaktasınız, şayet derdiniz gerçek bir anlama çabası ise. Orada insan tekliğinin, yani belki de mümkün yegâne tekilliğin aslında nasıl bir evrensellik ve hakikate ev sahipliği yaptığını, daha doğrusu hakikatin nasıl da böylesi bir tekillikte ikamet etmekte olduğuna tanık oluruz. Allah’ın kâinattaki yegâne ikamet alanı olan mümin kalbin bu hakikate açıklığı ve hakikatin oradaki ikametinin, kendi dirilmişliğinde tüm toplumsallığı da diriltecek bir sığaya sahipliğinin en canlı ve yakın şahididir Şeriati. O kendi yangınında Hallacvari bir esrimenin ya da Gazzâli’ci bir dizge-

1 Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, Tevrat, İşaya, 26’ya atfen.

selliğin baştan çıkışlarının işareti değil, bir toplumun yolundan çıkarılmışlığının aydınlatılmasının, sorgulanmasının ve o topluma devrimci bir ruhun aşılanmasının ve diriltilmesinin ışığı olmuştur; hem de bakışlarında hiç yitirmediği o sakin tebessümle. Ben ise, kelimenin tam anlamıyla bir Şeriati okuması yapmıyorum, Şeriati'nin Marksizm ve kapitalizmi okuması üzerinden ve onun bizleri yüreklendirdiği düşünmenin ve özellikle de eleştirel bir düşüncenin cesaretiyle bir Şeriati okuması yapıyorum ve bu, ister istemez eleştirel bir Şeriati okumasıdır; tam da Şeriati'nin istediği gibi bir okuma yani.

Şeriati "dinî" bir çevrede yetişmiştir. Ama bu tür bir çevrenin nasıl da insana bir zindan haline gelebileceğini ondan daha iyi kim bilebilirdi ki. Nitekim o sadece bu çevreyi değil, ulusal çevreyi de aşar ve çağrılı olduğu o geleceğe, o insanın dört zindanını aşabilmesinin asla sıradan bir öğretmen olarak kalmakla da gerçekleşemeyeceğini sezinleyerek Paris'e, sosyoloji öğrenimine doğru yola koyulur. Eğiticiler de eğitilmelidir çünkü; farklı bir perspektifle, yabancılaştırmayan bir dolayım, bir yoldan çıkışla. Ve "yolda olma"nın ancak bir yoldan çıkmayla mümkün olduğunun bilinciyle. Yaşadığı dünyayı daha iyi anlamak için başka bir perspektiften, karşıdan da bakmalı, bakabilmelidir bu içerisinde yaşadığı dünyaya. Ve bu dünya, ayağa kaldırılabilmek için alabildiğine sorgulanmalı, canını acıtıncaya kadar hırpalanmadır. Elbette Şeriati burada, tıpkı o ışıltılı vitrinlerin önünde durarak alık alık bu vitrinlere bakan doğulu benzerlerinin batılı düşünceler önünde alıklaşması gibi kendini yitirmez; tam aksine orada daha bir kendine gelir; tutulu olduğu o "doğulu" esrimeden ayılır. Kendi gerçekliğini ötekinin aynasında gözden geçirir. Bir ölümsüzlük iksiri olmasa da içtiği, bu yaban düşüncelerin saldırısı altına yatırdığı beyninde çakan kıvılcımlarla, doğulu ya da batılı olmayan bir "nur"un ışığında, tıpkı o çok sevdiği Buda gibi, yeniden aydınlanır.

Aslında nedir bizleri böylesine alıklaştıran, ya da nedir şu batının üstünlüğüne dair o artık bir ezber haline getirilmiş safsatalar, daha bir iyice anlar; kendine gelir anladıkça, uyanır ve aslında onu buralara çağıranın kendisine ne demek istediğini ve kendisinin de geriye, yurduna dönünce ne demesi gerektiğini de daha bir derinlemesine hisseder. Evet, batılılar yepyeni sözcükler kullanmaktadır. Ama bu sözcüklerin altında duran aslında bizim kendi literatürümüzün tozlu sayfaları arasında unutulmaya terk edilmiş olan o mütevazı sözcüklerin, kavramların yaldızlanmış biçimleri değil midir? Sadece yeni bir bakma, yeni bir okuma biçimidir gerekli olan, bu sözcüklerin yeni bir söylem içerisinde yeni bir "configürasyon"a tâbi tutulmasıdır; ama bu öyle bir girişim olmalıdır ki, bu sözcükler halkın kalbine bir aşk gibi işlesin, orada devrimci bir coşkuyla rahneler açsın ve asla bir daha unutulmasın.

Burada, işte tam da burada, Şeriati'yi benzerlerinden ayıran o temel özellik belirginleşir: İtiraz. O, içinde bulunduğu sıradanlığa itiraz ederek, bir beşer olmaya rıza göstermeyen ve bir insan haline gelen Âdem gibi, sıradan bir "doğulu", "Şii" veya "Müslüman" olmaya itiraz eder ve tüm bunları, bu hakikatin üstünü örten verili gerçekliği yeni baştan sorgular. Yüzündeki o ironik ve "çarpık" gülüş, aslın-

da iki katlı bir bakışı vermektedir ele. O acı çekerken tebessüm etmekte, sorgularken düşünmekte, itaat ederken itiraz etmekte, uzlete çekilirken kalabalıklara doğru seslenmektedir. Tıpkı kendisini bir "at sineği"ne benzeten Sokrates gibi o da "insanları rahatsız etmeye gelmiş"tir. Ve o da tıpkı Buda gibi "göller bölgesinde bir ada"dır. Yalınkatlılıklardan kendisini kurtaran ve tıpkı soy metaller gibi azın azı olan biridir yani. Ama kelimenin tam anlamıyla "insan"lar ve "mümin"-ler de azın azı değil midir zaten?

İki Hesaplaşmanın Oluşturduğu Bütünlük

İçinde bulunduğumuz sorunların üstesinden gelmek için sadece dünya ile değil, tarihle ve toplumla da hesaplaşılması gerektiğine karar veren Şeriati, temel sorunsalın batı bilimselciliği veya bilime tapıcılığın, daha doğrusu genel anlamda maddeciliğin ötesinde, batı düşünceleri kadar doğu düşünceleriyle de hesaplaşılmasında olduğunu hisseder; daha doğrusu bu iki hesaplaşma aslında birbirini tamamlayan bir bütünlüktür. Birinin gerekliliği, diğerini de gerektiren ve diğeri olmaksızın kendisini ikmal edemeyen bir diyalektik ilişki vardır aralarında. Aslında biriyle hesaplaşmak diğeriyle de hesaplaşmaktır. Ve belki de içerisine gömüldüğümüz şu uyuşumculuk nedeniyle unutulmuş olan, hesaplaşmanın kendisidir. Aksi ise sadece mekanik bir tepkicilik, reaksiyonerlik ve kelimenin tam anlamıyla bir gericilik (irtica)'tir. Madunu olunan bugüne, yani modernliğe karşı, geçmişi savunma ya da geçmişe sığınmadır.

Batılı düşünceler içerisinde o sıralar en etkili olan ve doğunun gençlerini baştan çıkaran, temel ihtiyacımız olan bağımsızlık, adalet ve özgürlük sorunumuzu çözümleyeceğini iddia eden ve bu sorunların müsebbibi gibi gözüken batı dünyasına da bu anlamda bir alternatif teşkil eden komünizm ya da Marksizm'dir. Şeriati bu amaçla Marksizm'le adeta boğuşur; onu anlamaya, anlatmaya ve cevaplamaya çalışır. Bunun için de Marksizm kadar, İslâm tarihini de yeni bir okumaya tâbi tutar. Marksizm aslında tarihin ve toplumların iktisadî sınıflaşmalar üzerinden okunarak, buradan bir gelecek öngörüsünde bulunma söylemiyle, dinî söyleme biçimini iktisadileştirmiştir. Şeriati de bu kez, Marksist söyleme biçiminden dolayımlanarak, dinî söyleme biçimini devrimcileştiren ve Marksizm'e karşı cevaplaştıran yeni bir okuma yapar. *İslâm Sosyolojisi Üzerine* adlı kitabında, aslında tarihteki yegâne dönüşüm biçiminin, Marksistlerin iddia ettiği gibi beş aşamalı bir iktisadi dönüşüm biçimi olmadığını, gerçekte bu dönüşümün nicel değil nitel temelli bir mantıkla izah edilebileceğini savunur.[2] Bu ise temel anlamda bir tarihe çıkma, özgür ve sorumlu bir insan olma sorunudur ve Kuran'da, elbet Kuran'ın o müteşabih anlatımıyla Âdemoğlunun beşerîlikten insanîliğe, avcılıktan tarımcılığa geçtiği bir toplumsal kesitte bahsi edilen Habil'le Kabil arasındaki öykünün, Şeriati'nin derin vukufiyetiyle çok katmanlı bir yeniden okumaya tâbi tutulmasıyla açıklamasını bulur. Bu aslında tipik bir "cennetten düşme" öyküsü-

2 Ali Şeriati, *İslâm Sosyolojisi Üzerine*, Çeviren: Kamil Can, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980, s. 122-129.

dür ama Âdem'in yanılgısının ve pişmanlığını o esatirî anlatımında dikkatlerden kaçan öykünün aslî olan nüvesi, düşerken kalktığımız, ölürken dirildiğimiz, yaratırken yaratıldığımızdır. Ancak olanca ileri görüşlülüğüne ve "yapısökümcü" tutumuna karşı, geleneksel okumadan zihinlerimizde kalan bir etki ya da kalıntı ile, Habil ile Kabil arasındaki kavganın bir iktidar, dahası bir iman kavgası olmaktan öte, bir "kadın" kavgası olduğunu, üstelik bir haramın işlenmesini, ensesti, yani Habil'le Kabil'in kendi kız kardeşleriyle evlenmesi gibi oldukça çirkin bir yakıştırmayı da, bu savaşımın tali bir etkeni olarak da olsa zikreder.

Aslında elimizde oldukça kirlenmiş bir din dili ve külliyatı bulunmakta. Sorumlu bir aydın ise, her vadide şaşkınlıkla dolaşan ve önüne gelen her sözcüğü rastgele kullanan biri değildir ve olmamalıdır. Aydının en önemli vasfı zaten dil konusundaki hassasiyeti ve bu konuda getirdiği yeniliklerdir. Belki de onun ilk işi, önüne tarihsel ve toplumsal bir veri olarak konulmuş olan işte bu dille boğuşmak, sapla samanı birbirinden ayırmaktır. Çağımız Müslüman aydının işi ise bir kat daha fazladır. O çünkü, hem kendi tarihinin ve geleneğin mirası olan, oldukça kirli bir dille, hem de batının üstümüze boca ettiği asimilasyoncu bir dille boğuşmak, bunların arasından doğru sözcükleri ayıklamak, yanlış anlam yüklemelerini tasfiye etmek; kısacası toplumun üzerindeki o ağır kapakları kaldırarak ortalığı havalandırmak, güneşlendirmek ve karartılmış nesneleri açığa çıkarmakla yükümlüdür. Elbet herhangi bir mevzudan söz etmek için o mevzu konusundaki terminolojiyi/dili kullanma mecburiyetiniz ölçüsünde, diliniz ister istemez farklı öğretilerin tahakkümü tarafından ele geçirilecek veya ona bir ölçüde de olsa benzeşecek veya onunla terminolojik bir ortaklaşacılığa gitmenize yol açacak ve sizi, özellikle kötü niyetliler nezdinde yanlış anlaşılır kılacaktır. Çünkü asıl olan bir dili bilmekten ve konuşmaktan ziyade, sorunları doğru bir biçimde ortaya koymak ve doğru bir biçimde anlamak sorunudur. Oysa ardımızda binlerce yıllık bir tarih, önümüzde ise şaşaalı bir batı uygarlığı bulunmaktadır. Dolayısıyla sizin itiraz için her ağzınızı açışınız bariz bir küçümseme ve "bu da nereden çıktı" tavrıyla karşılanacaktır. Dinlenilmediğinizi, üzerinde kafanızı patlattığınız ve onca emek verdiğiniz sözünüzün dikkate alınmadığını bir kenara koyun, bir de ağzınız kapatılacak ve ısrarla susturulmaya çalışılacaksınızdır. Zira onca âlim, onca bilge, onca arif, onca akademisyen varken sizin sözlerinizin nasıl bir kıymeti harbiyesi olabilir ki?

Şeriati de Marksizm'den söz ederken, ister istemez bu ideolojinin terminolojisine başvurur. Her ne kadar bu onu Marksist kılmasa da, art niyetli olan veya zekâ seviyeleri bu kadarını bile kaldıramayanlar açısından bu, yani Marksizm'den söz etmenin kendisi bile Şeriati'nin Marksistliğine bir delildir.[3]

3 Oysa onlar anlamadan okudukları Kuran, sürekli müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanların iddiaları ve bunların eleştirilerinden söz etmektedir; ve bir söylem, kendisini ancak diğer söylemlere karşı eleştirisini yürüttüğü anlambilimsel bir bağlam içerisinde anlaşılır kılabilir. Çünkü bir söylem, mevcut söylemlerin reddi, eleştirisi veya ilerletilmesi içerisindeki bir topolojik konuma yerleşerek, insanlara oradan hitap eder. Bu, o söylemin zafiyetinden değil, muhatapların zihinsel dünyalarındaki anlama alanına hitapla ilgili bir mecburiyetten gelir. Tıpkı matematikte '0'ın, '-1' ile '+1' arasında tanımlanması gibi. Bellidir ki buradaki asıl amacımız,'-1' ile '+1'den değil, '0'dan bahsetmektir. ➻

Şeriati, *İslâm ve Sınıfsal Yapı*'da açıklamaktadır nerede durduğunu:

> "Şu durumda bizim hangi anlamda Marksist olmadığımız ve hangi anlamda sosyalist olduğumuz açıktır. Marksist bilimsel ve genel anlamda ekonomiyi insanın altyapısı olarak ele alır. Biz de işte bundan dolayı kapitalizmin düşmanıyız ve burjuvaziden nefret ederiz. Sosyalizmden en büyük umudumuz da bu sistemde insan, iman, düşünce ve insanın ahlâki değerlerinin artık ekonomi temeli üzerine kurulan bir üstyapı ve bu temelin ürettiği bir malzeme olmamasındandır. İnsan kendi kendisinin sebebidir. Üretim biçimi ona şekil veremez. İnsan bilinç ve aşk ikilisi arasında yaratılmıştır. Kendisini kendisi seçer ve ileriye doğru yol alır...
>
> Eğer sosyalizmin inşa ettiği, sınıfsal tabakalaşmanın olmadığı bir toplumda, kapitalizmin sınıfsal yapısı yıkılıp bunun yerine dünyanın çirkefliğini ve burjuva ahlâkını işçi sınıfı ve köylülere de yayarak burjuva sınıfı yerine bir anti-burjuva toplumu -keyfine ve şehvetine düşkün bir toplum- inşa edilecekse, o zaman varsın mevcut sınıfsal sistem sürdürülsün, ne çıkar"[4]

Kuşkusuz o bunları derken, sorunun özünün biçimsel değişimlerde değil, toplumun nitel anlamda değişiminde olduğunu göstermeye çalışır. Şeriati'nin Habil ve Kabil öyküsünü toplumsallığın nitel bir dönüşümü ve bir iktidar çatışması ekseninde yeniden okumasını hazmedemeyen bu Roger Garaudy'nin deyimiyle Kuran'ı "bir ölünün gözleriyle okuyanlar", her nedense aynı kıssayı Yahudilik versiyonuyla, yani iğrenç bir aşk ve ensest öyküsü olarak okumaktan hiç tiksinti duymaz, dahası gocunmazlar bile. Şeriati bu anlamda, tıpkı paranın her değeri eşitleyerek tecimselleştirmesi, dolaşımsal bir ürüne (meta'ya) dönüştürmesi gibi, her yüce şeyi aşağılayarak eşitlemeye çalışan o Yahudice anlayışı ve bu öykünün Freudyen Yahudi okumasını da, yani cinselliğin insan davranışlarındaki temel güdü ve toplumsal ilişkilerimizdeki temel etken olduğu düşüncesini de, aynı kitabın 116. sayfasında eleştirerek reddeder. Ona göre tarih, çeşitli maskeler altında kamufle edilmiş bir iktidar ve güçler savaşıdır. Habil ve Kabil arasında sembolize edilmiş olan kavga da, aslında mülkiyetçilikten kültüre, sınıfsallıktan güçler savaşımına, inançtan sosyolojik dönüşüme, avcılıktan tarımsal üretime, yani yerleşikliğe geçişe değin birçok toplumsal gerçekliğe atıfta bulunan çok katmanlı bir öyküdür.

Nitekim Şeriati bu öyküden, aynı kitabın 108. sayfasında Marksizm bağlamında da söz ederek şunları söyler: "Tarihin bu bıçak sırtı anında, Marks'ın teorisinin tam tersi doğrudur: 'Güç kazanmayı' belirleyen özel mülkiyet değil, 'özel mülkiyet' kazanmayı belirleyen güçtür." Yine 112. sayfada ise bu kıssanın "eşitlik ve kardeşlik düzeninin sonunu ve bu düzenin yerine tarımsal üretimin geçişini; özel mülkiyetin doğuşunu; ilk sınıflı toplumun, imtiyaz ve sömürü sisteminin

Kaldı ki hastalarına hastalıklarından bahseden ve onları muayene eden hiçbir doktor hastalanmaz, sadece hastalarını aydınlatır. Ve yine, Spinoza'nın söylediği gibi, hiçbir köpek kavramı da havlamaz.

4 Ali Şeriati, *İslâm ve Sınıfsal Yapı*, Çeviren: Doğan Özlük, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 86-87.

ortaya çıkışını; zenginliğe tapmanın başlamasını; gerçek inancın kaybolup, düşmanlığın, hırs ve tamahın, yağmacılığın, köleliğin... alıp yürümesini" anlattığını belirtir. Dolayısıyla Şeriati, toplumsallığın ve tarihin değişimini belirleyen nitel etkeni, Marks'ın sınıflar savaşındaki gibi artsüremsel bir ilişkinin sürekliliği ekseninde değil, J. Jacques Rousseau ve Proudhon'da da olduğu gibi doğrudan mülkiyetçiliğin ve iktidar savaşımının eşsüremsel eğiliminde görür. Elbet bu görü onu ne anarşist, ne de cumhuriyetçi kılar. Ama belki de bu onu, Marksizm de dahil olmak üzere tüm bu toplumsal-tarih okumalarının doğruluklarını meczeden bir irtifaya ulaştırır. Çünkü bir topografyayı en iyi okuyabilenler, kuşkusuz ki tıpkı özgürleşme korkularını yendikleri gibi yükseklik korkularını da yenebilerek ona en yüksekten bakabilenlerdir.

İktidar kavgası elbet mülkiyetçiliğe önseldir ve bir anlamda mülkiyetçiliği de ortaya çıkaran ve iktidar kavgasında araçsallaştıran da budur. Yani tarihin doğru okuması mülkiyetçiliği öne alan "iktisadî" okuma değil, siyaseti ve iktidarı öne alan ve toplumsal davranışların temeline egemenleşme tutkusunu koyan "siyasal" okumadır. Kaldı ki mülkiyetçilik de, Kuran'da da kullanıldığı anlamıyla, egemenleşme tutku ve çabasının türevlerinden biridir. Bu, ontolojik bir insanî-toplumsal güdüdür çünkü ve aynı güdünün izleri insana en yakın hayvansı doğada da izlenebilmektedir. O doğada mülkiyetçilikten ise bir eser görülmez. Oysa egemenleşme, özellikle cinsiyetçi bir egemenleşme ve iktidar/güç tutkusu, bu doğadaki çatışmanın da temelidir. O halde, atları arabanın önüne koşmak gerekir, arabayı atların önüne değil. Buradan da çıkan sonuç, adaletli bir toplum için yürütülen savaşımın ufkuna öncelikle iktidarla olan savaşımın konulmasıdır yoksa mülkiyetçilikle değil. Zira mülkiyetçiliği de keşfeden ve işlevselleştiren, cümle melikler, egemenlerdir. Her ne kadar günümüz kapitalist sisteminde özerk öğeleri gibi dursalar da çokuluslu şirketler bile sonuçta bir iktidar savaşımının parametreleri ve bağlaşıklarıdır. Siyasal mücadele ve paylaşım savaşları içerisinde yüzen adacıklardır.

Elbet Şeriati'nin bu, bir bakıma Asr-ı Saadet sonrası İslâm toplumunun yozlaşmasında da temel etken olan sınıflaşma, mülkiyetçilik ve güç kazanma stratejilerine karşı yürüttüğü keskin eleştirileri hazmedemeyen, günümüzdeki aynı sınıfların mensupları ya da sözcüleri, onu suçlamak için, kendi at gözlüklerini kullanarak onu, aslında tüm söylemsel perspektifini karşısında ve eleştirisi üzerinde kurduğu bir anlayışla, yani Marksist olmakla suçlarken, gerçekte beceriksizce kendilerini savunmaya ve kendi suçlarını; dine, topluma ve dünyaya karşı işledikleri suçlarını örtbas etmeye çalışmaktadırlar. Belki de asıl sorun, Şeriati'nin söylemindeki yeniliği kavrayamamalarından kaynaklanan bir komplekste yatmaktadır. Çünkü Jean Paul Sartre'ın dediği gibi "bu asimile edilmiş toplumlarda sözde düşünür ve sözde aydınlar vardır; gerçek düşünür ve gerçek aydınlar değil." [5]

5 Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm,* Çeviren: Fatih Selim/Abdurrahman Arslan, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980, s. 38.

Oysa "aydınların görevi toplumda gerçek ve taze bir iman doğurmaktır, çünkü medeniyetler taze imanların ürünüdür... Bugüne kadar, yeni bir iman olmadan hiç bir toplumda büyük bir medeniyetin meydana geldiği görülmemiştir."[6] Dolayısıyla medeniyetleri ortaya çıkaran imandır, tersi değil; ve imanı da boğan, yozlaştıran ve biçimselleştirerek çığırından çıkaran da, yine aynı "medeniyetler"dir. Medeniyet çünkü, imanın o kurucu ve devrimci enerjisinin sosyo-kültürel yapılar tarafından soğurulması; aristokrasiye, bürokrasiye, bilimciliğe ve durağan mekânlara (taşıllaşmaya ve hedonistleşmiş şehre ve bu şehirdeki yozlaşmış ilişkilere) dönüştürülmesidir.

Yabancılaşma ve Sürgünlük Duyguları

Medeniyetler, insanların/toplumların kendilerine yabancılaşmasının akabinde kurulur, yani yabancılaşmanın bir mahsulüdürler ya da bizatihi medeniyettir insanı kendisine yabancılaştıran. Çünkü insan, medeniyetin bir mahsulü olan şehirde, kendi tahayyüllerinin bu eksik tecessümü içerisinde, artık bir yabancı gibi yalnız ve dıştalanmış olarak gezinmektedir. Bir zamanlar on(lar)a ait olan bir düş, şimdi herkesi dıştalayarak taşıllaşmış ve dünün özneleri, nesneleştirilmiştir. Artık yaşamakta olan şehirdir ve insan adeta onun bir eki, bir yabancıdır. Yabancılaşmayı ağırlıklı olarak toplumun kendi özünden, yani İslâm'dan uzaklaşarak batılılaşması, künhüne vakıf olamadığı batı tarafından ele geçirilmesi (asimilasyonu) olarak da yorumlayan Şeriati, bu anlamda Marks'ın bu kavramı kullandığı işçinin kendi emeğine yabancılaşması kavramını, en azından kendi toplumu açısından başat bir önemde görmez. Ona göre batı dışı toplumların tümünde, batı sömürgeciliğinin bir sonucu olan ve/veya bu toplumların aşağılık kompleksinden kaynaklanan bir yabancılaşma, kişiliksizleşme ve kendi özünden uzaklaşma sorunu bulunmaktadır. Çünkü bu toplumlardaki sömürü ilişkisi, Marks'ın görmezlikten geldiği bir biçimde, batı toplumları(nın kapitalizmi), yani emperyalizm ile yerli halklar arasındadır. Bu halkların kültürleri, işgüçleri ve doğal kaynakları sömürülmekte ve bu ilişki çerçevesinde asimilasyona uğrayan halklar, kendi emekleri kadar özdeğerlerine de yabancılaşmaktadırlar. Yabancılaşmanın daha nahif bir şekli olan insanın yeryüzündeki sürgünlüğü, yalnızlığı veya anlamsızlık duygusu ise, metafizik ve daha uç bir yabancılaşma biçimidir ki Şeriati, özellikle *Hubut, Kevir, Yalnızlık Sözleri* gibi "kişisel"liğine dair olan, kendi derunundan söz ettiği eserlerinde, bu tür bir yabancılaşma ve sürgünlük duygularına da değinmektedir.

Medeniyetleri ortaya çıkaran etkenler konusunda farklı görüşler olduğuna değinen Şeriati, bunları:

1. Üretim araçlarının değişmesi (Marksist izah),
2. Saldırı ve savunma etkeni (organik büyüme ve yozlaşma/ölüm kuramı, İbni Haldun),

6 Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm,* Çeviren: Fatih Selim/Abdurrahman Arslan,.Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980, s. 44.

3. Göç etkeni (hicret),

4. Coğrafya ve ırk sorunu (doğal ve kültürel etkenler),

5. Kültür ve medeniyetlerin ilk kaynağına dayanılarak yapılan açıklama (orijine dayanılarak yapılan izah),

6. Tabiatla mücadele (meydan okuma ve cevap, Arnold Toynbee),

7. Aşk ve açlık (ihtiyaç ve arzu etkeni, psikolojizm),

8. Tarihin birliği tezi (tarihselci gelişme modeli, Hegel)

gibi anlayışlar olarak sıralar ve, benim esas görüşüm der, ne idealist ne de Marksistist olan, insanın çevre üzerinde olduğu kadar, çevrenin de insan üzerinde etkili olduğu, karşılıklı bir etkileşime dayanan görüştür.[7]

Toplumların değişimine ilişkin "bir toplum kendiliğini değiştirmedikçe, Allah onları değiştirmez" (Rad Suresi, 11. Ayet) ayetinden hareketle, değişimin temel anlamda insanların/toplumun karar ve iradesine bağlı olduğunu vurgular. Dolayısıyla pozitivist bir tarihselcilik kadar, Marksizm'in üretim araçlarının değişimine bağlı, mekanik/diyalektik bir değişim anlayışına da itiraz eder. Biz der, "idealist değiliz, realist de olamayız. Bu kavramları bir kenara atmalıyız... Değişim, ilahi belirlenim etkeni ile insani seçim etkeni arasındaki ilişkinin şekillendirdiği bir sentezdir."[8] Ama bu "sentez" sözünde bile "diyalektik" bir tını, bir mecburiyet yok mudur? Gerçi Şeriati, Marksizm'in de benimsediği Hegelci diyalektik mantığın, İslâm'a, Müslüman âlimler ve medrese tarafından İslâmî mantık olarak kullanılan Aristo'nun biçimsel mantığından daha yakın olduğunu söyler. Ama bu da belli ki bir aşamadır; modernliğin belli bir dönemine ait bir mantık modeli. Evet! Diyalektik mantık, yani çelişkilere ve harekete müsait, kapalı bir toplumdansa açık ve eleştirel bir topluma daha uygundur. Ama yine de tek yönlü ve tek boyutludur. Karmaşık bir düşünme ve anlama tarzı kadar, bu tip toplumları da ifade etmede yetersiz ve hatta tarihselci ve baskıcı bir yönteme evrilmeye yatkındır. Çare ne? Diyalektiğin o kendi üzerine kapanan gidimli halinden, açık uçlu, sentezsiz bir modele geçmek! Hep özgürlüğe, karara ve bağlanmaya; yani imana ve cemaate açık olmak. Cemaat de dedikse, kapalı, baskıcı, homojen ve totaliter bir yapıdan değil; özgürleşmeci, açık ve çokçu bir eğilimler karmaşasından söz etmekteyiz elbette.

Nitekim Frankfurt Okulunun düşünürleri, Max Horkheimer ve Theodor Adorno, diyalektiğin sentezci olmayan bir halini, yani sonuçta pozitivist bir ilerlemenin özgürlükleri askıya alan determinist baskıcılığına ve alt parametreleri atlayan tek yönlülüğüne karşı, sadece tez ve antitezden oluşan, kesinletilmiş bir yargıya, yani senteze varmayan ve bir anlamda sürekli bir eleştirellik pozisyonunda

7 Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm,* Düşünce Yayınları, Çeviren: Fatih Selim/ Abdurrahman Arslan, İstanbul, 1980, s. 52-76.

8 Ali Şeriati, *İslâm ve Sınıfsal Yapı,* Çeviren: Doğan Özlük, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 15-16.

direnen, öngörülerden ve kehanetlerden olduğu kadar tarihe bir son biçme sevdasından da uzak olan bir "negatif diyalektik" kavramını geliştirmişlerdir. Karşıtlıkların ve dolayımların üzerinde işleyen bu akıl, ortaya bir yargı koymaktan çok, bir sürecin tasvirini ve eleştirisini koymalıdır. Dolayısıyla bu tutum, nesnel ya da öznel olmak gibi bir ikilemin içerisine girmez. Zira nesnel süreçler bir değer yargısı üretemezler, bunu insana, insanın seçimlerine bırakırlar. Sentez ise insanın dışında ilerleyen nesnel bir değer yargısı, yani tarihin pozitivist ilerleyişinin anlatımıdır. Oysa Allah özgür bir faildir; ve insan da. İnsan özgürce iman ederek bağlanır, kendisini belli bir anlamlar bütününe ve buna tekabül eden bir cemaate ya da hakikate bağlar. Yoksa mantıksal ya da nesnel bir gidişatın minvaline raptetmez kendisini. Bu bağlayışta akıl kadar, düşünce, sezgi, estetik, etik ve hatta akıldışılık bile birer etkendir. Dolayısıyla bağlanmalarımızın, adanışlarımızın ve imanımızın çoğu kez ne mantıksal ne de rasyonel bir nedeni vardır ve çoğu kez bu tür seçimler doğrudan "akıl"la (araçsal akıl anlamında) irtibatlı da değildir. Sorun ise işte bu iki özgürlük biçimini, yani insanın ve Allah'ın özgürlüklerini birbirine mecbur kılmayacak bir formülün ihdasıdır. Ama ne gerek vardır ki buna? Özgürlükler formüllere icbar edilmeksizin yan yana akamazlar mı? Mutlaka her şeyi aklın cenderesine sokmak ve mantıksal bir disipline bağlamak zorunda mıyız? Hayatın, varoluşun, aklı da, mantığı da aşan bir tarafı yok mudur? Asıl sorun hayatın nasıllığı değil de, niçin'liği ve hatta bizzat oluşu/olması değil midir?

Bir ölçüde İran havzasının kadim düalist öğretilerinin (Zerdüştlük, Manicilik) de etkisiyle, Şeriati, insanın Allah ve şeytanın çatışma alanı olduğunu söyler; ona göre insan, ilahi ruh ve balçıktan meydana gelmiş olan bir eğilimler karmaşasıdır. ("Allah yeryüzünde 'pis toprak'tan kendisine bir halife yaratmak ister ve bu kuru balçığa kendi ruhundan üfler." [9] Elbet bu "ruh üfleme" meselesi oldukça sembolik bir deyimdir. Burada kastedilen, belli ki bir yaratma ve biçimlendirmedir. Öyle ki, şayet yaratılmış olanda bir "ilahî ruh" aranacaksa, bu bizzat bu yaratılmış olan maddede, balçıkta ve o balçığın bir insan suretine dönüşümünde aranmalıdır. Dolayısıyla yaratılış süreci içerisinde ıstıfa edilen insan, bizzat bu dünyada ve bu dünyanın malzemesiyle halk edilen bir varlıktır. Şayet böylesi bir yücelik var ise, onun yüceliği, bizzat süzülüp seçildiği bu maddî dünyadaki yaratılışın yüceliğidir. Kısacası madde, o kendisine "ilahi ruh" üflenen balçık, aşağı ve pis (necis) değildir. İnsanın yaratıldığı maddeyi aşağı ve pis olarak tanımlayıp, buradan kendisine bir soy üstünlüğü çıkaran ise İblis'tir. İlahî ruh'un nefhi, Allah'ın insanı, yani bu "kuru balçığı" biçimlendirmesi, onu emanetine ehil bulması ve dolayısıyla da bu emaneti yüklenecek özellikleri olan düşünmesi, akletmesi, ona vahyedilmesi, yani Allah'ın onu kendisine muhatap olarak alması değil midir? Aksi bir yaklaşım, yani Allah'ın ruhunun (gerçi bizzat, bugünkü anlamıyla bu soyut ruh kavramı da sorunludur) tözsel olarak bu kuru balçığa, yani insan soyuna bir mahiyet olarak eklenmesi ise zor bir sorun bırakır ardında.

9 Ali Şeriati, *İnsan*, Çeviren: Şamil Öcal, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 17.

Soyut, metafizik ve tözsel bir ruh, zalimde ve müminde, cahilde ve aydında ortak olarak bulunan, bulunduğu varsayılan "kutsal" bir nitelik, aslında bir yanlış anlama, mecazi olan bir anlatımı düz bir anlamda anlamaktan başka nedir ki? Aynı zamanda bu, kuvve halinde olan insanî oluşu, verilileştirir. Oysa insan, dünyaya bir beşer olarak gelir ve bu anlamda insan olmak, kazanımsal bir niteliktir. Nitekim Âdem de ancak böylesi bir imtihandan geçirildikten sonra emanete ehil bulunmuş, yani bir insan olarak muhatap alınmıştır. Bu anlamda Âdem'in halifeliği, bir nice deneyimin akabinde gelen bir liyakate, doğal olarak bu vasfın da bir bahşıdır.

Şeriati'nin kendi devrimci hümanizmini temellendirdiği şu insanın ilahî bir ruha sahipliği mevzuu, daha çok mistik ve felsefi (ve gnostik) eğilimler tarafından savunulan ve Kuran'daki, aslında ilahî mesajın kastedildiği "ruh" kavramının, insana üflenmiş ilahî bir ruh, insanın ontolojisindeki değişmez tanrısal bir öz olarak -yanlış- anlaşılmasına dayanmaktadır. İnsanın ruh ve balçıktan oluşunu savunmak, ruhun yüceliğine karşı balçığı, yani dünyayı ve bu dünyadaki hayatı aşağılamak gibi "teosofik" ya da Manici bir düalizme yol açar veya oradan kaynaklanır. (Gerçi bu düalizmi varlık alanından insanın nefsine taşır Şeriati ve çatışma ve zıtlığın orada yaşandığını söyler.) Oysa insan, daha doğrusu insanın yaratıldığı balçık, hiç de aşağılık bir malzeme değildir. Belki de insana kadar yükselen yaratıcı bir ıstıfa, tam da işte bu malzemenin içerisinde gerçekleşmektedir. Çünkü bu, Allah'ın yarattığı bir malzemedir ve bu yükseliş de, Allah'ın bir ıstıfası, bizzat onun eseridir. Bu anlamda araç(lar), doğrudan amacı belirleyen bir niteliği haizdirler. Eser ise ister istemez müessirin etkilerini ve izini taşımaktadır. Üstelik bu balçık/âlem de, Yunan düşüncesinde olduğu gibi Tanrı dışı bir heyula/madde olmayıp, bizzat Allah tarafından yaratılmış/yaratılan bir "eser"dir.

Şeriati'ye göre Kuran'daki Âdem anlatısı sembolik bir anlatıdır. (Yine de Âdem'in çocuklarının birbiriyle evlendirilmesi gibi bir geleneksel anlatıdan da kopamaz.) "Bize yasak meyveden yemememizi söyleyen Allah'ın iradesi, bizi bu havada tutmak isteyen dört bağ, dört güç, dört zincirdir. İnsan algı ve bilinç aşamasına varınca tarihin, tabiatın, toplumun ve benliğinin karar ve etkilerinden kurtulur."[10] Dolayısıyla bu mutlak ve etik bir yasak olmayıp, aşılması belli bir gelişmeye, özgürleşmeye, insanlaşmaya öngörülü olan sosyolojik ve terbiyevi bir sınırdır. Ancak Şeriati, tıpkı döneminin diğer Müslüman aydınlarının da olduğu gibi, Allah'ın insanı yeryüzünde kendi halifesi kıldığını söyleyerek,[11] belki de kendine olan güvenini yitirmiş Müslümanları harekete geçirmek ve yüceltmek için, Kuran'daki maksadı aşan bir ifade kullanır. Oysa Kuran'da sadece insanın "yeryüzünde bir halife kılınacağı"ndan söz edilmektedir, yoksa Allah'ın halifeliğinden değil.

10 Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm,* Düşünce Yayınları, Çeviren: Fatih Selim/ Abdurrahman Arslan, İstanbul, 1980, s. 106. Bu konuda daha geniş bilgi için Şeriati'nin *İnsanın Dört Zindanı* adlı kitabına da bakılabilir.

11 Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, Çeviren: Fatih Selim, Düşünce Yayınları, s. 73.

Gerçi batı ile güç yarışmasına giren ve İslâm'ı farklı bir güç jeopolitiği olarak gören 20. Yüzyıl Müslümanları, özellikle merkezinde teolojinin, yani tanrı-insan anlayışının bulunduğu bir varoluşçu/Hıristiyan hümanizmden etkilenerek, bunu cevaplayabilmek için, özünde insanın Allah'ın halifesi (Şeriati'nin deyimiyle akrabası ya da İbni Arabî'nin deyimiyle velîsi veya halifesi) olduğuna dair bir iddianın bulunduğu farklı bir hümanizma üretmeye çalışmışlardır. Öyle ki bu tabiri telaffuz eden ilk kişi Hz. Ömer'dir. Bu aslında iyi niyetli bir anlama ya da yorumdur; ama bir yanlış okumaya dayanır ve paradigmatik kırılmanın başlangıç noktalarından birisini oluşturur. (Hilafeti Kureyş'e tahsis eden tarihsel/toplumsal bir gerçekliği "nas"laştırmak da başka bir kırılma noktasıdır. Bu, adeta Ensar'a karşı Kureyş'i partileştiren bir siyasal tutumdur.) Yani kâinattaki özgürlük, bilinç ve dolayısıyla da sorumluluktan (emaneti üstlenmekten) uzak bir genel yaratılışsal sürecin halifesi/ardılı olmak ya da yeryüzünde süregiden nebevî mücadeleyi sürdüren nebilere ve salihlere halife/ardıl olmak yerine Allah'a halife olmak iddiası/okuması, kendisine yeryüzünde Allah adına hareket etme yetkisi ve bu yetkiye mehaz teşkil eden kutsal ve tanrısal bir öz kazandırılmış insana dair bir hümanizmanın oluşturulmasıdır. Bu ise hak ve adalet mantığı ve sözün gücü yerine, adım adım güç edinme ve iktidar/egemenlik mantığının ikame edilmesine yol açacaktır. Hıristiyan Tanrı Krallığı ve bunun seküler muadilleri olan ütopyalar yerine ise asrısaadet ütopyalaştırılacaktır; yani negatif (geçmişe dönük) bir ütopya. Âdem'in cennette Allah'ın buyruğuna karşı hareketini bir seçme özgürlüğü olarak gören Şeriati'ye göre bu, "insanı tabiatta Allah'ın halifesi" yapar. Oysa bu, sadece, öncesinde bir beşer olan Âdem'i, bir insan kılar.

İnsanın Allah'ın halifesi oluşuna dair ilk vurgu, Hz. Ömer'e ait olsa da[12] Ömer'inki, bu anlamda masum bir yanlış okumadır. Daha sonra ise bu anlayış tarzı üzerinden gerek siyasal muktedirler (sözgelimi Muaviye), gerekse mistik önderler (İbni Sina, Sühreverdi, İbni Arabî gibi) kendilerine üzerinde yürüyebilecekleri bir izlek bulmuşlardır. İnsan tabiatta bu ilahî mertebeye erdiğinde (materyalistlerin de insanı tanrılaştırma çabalarına rağmen, Marks'ın da farkına vardığı gibi, materyalist dünya görüş böyle bir şeyi kavrayamayacak kadar sığ ve bayağıdır), Allah, bütün melekleri ona secde ettirerek, tabiattaki bütün güçleri onun emrine vermiştir. İnsan, "kâinatta 'Allah'ın ruhunu' kendi maddî tabiatında barındıran, 'Allah'ın özel emanetini' kabul eden ve yeryüzünde O'nun halifesi olan tek varlıktır."[13] Oysa İkbal'in de vurguladığı gibi bu secde bir tapınma değil, bir saygı, tazim, boyun eğme ve musahhar kılınma işaretidir. Yeryüzü insana musahhar kılınmıştır. Beri yandan o, diğer canlılarda olmayan bir şeye; bilme, bilinç, özgürlük, irade ve sorumluluğa sahiptir. Ama tüm bunlar yine de onun, verili olarak "Allah'ın ruhu"na sahip olduğu gibi bir anlayışa çıkmaz; çıkmamalıdır. "Allah'ın ruhu" ifadesi mecazi bir deyimdir ve insanın düşünme ve bilinç sahibi

12 (Derleyen ve çeviren) Vecdi Akyüz, *Asr-ı Saadette Siyasi Konuşmalar*, Dergâh Yayınları, 2004, İstanbul, s. 147.

13 Ali Şeriati, *İslâm ve Sınıfsal Yapı*, Çeviren: Doğan Özlük, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 83.

oluşunu kasteder. Dahası insan vahye muhatap, sorumlu ve özgür bir varlıktır. Düşünmekte ve iyiliği ya da kötülüğü seçerek eylemektedir. Dolayısıyla bu, sadece bir potansiyele işaret eder, yoksa verili bir gerçekliğe değil. İnsanı Allah'a yakınlaştıracak olan (velayet) ise, ortaya koyacağı cehde dayanır. İnsana karşı bu yüceltici yaklaşım, belki maddeciliği reddiye için insana tanrısal (manevi) bir nitelik, ilahi bir nefha, ölümsüz bir ruh atfetme yaklaşımının yol açtığı bir bakış hatası; belki de insanı evrimsel bir şemada sıradanlaştıran din/Tanrı karşıtı bir eğilime itiraz için başvurulmuş olan ve gereksiz bir yüceltme çabasıdır. Çünkü evrimci düşüncenin, salt bir olguyu -yaratılış olgusunu- biçimsel anlamda açıklaması, tıpkı suyun oksijen ve hidrojenden oluşumunun açıklamasının tanrıtanımaz bir düşünceye mehaz teşkil etmeyeceği gibi, asla inkârcı bir yaklaşım için bir mehaz oluşturmayacaktır. Bu sadece tüm Tanrı tanımlarını ve inançlarını bilimsellikten oldukça uzak, sığ ve basit ilkelere dayandırmış olanlar açısından bir problemdir. Oysa Allah'ın varlığı, tanımsal ve kanıtsal yaklaşımların ötesindeki bir açıklıktadır; bu, temelsel, "aşkın ve içkin" bir hakikattir.

Batı Dünyasının Düşünsel Eğilimleri

Şeriati'ye göre batı dünyası Protestanlık, kapitalizm, Marksizm ve faşizm gibi, dört maddeci eğilimden ibarettir. Protestanlık, "aşk'tan "güç"e yönelmiş; burjuvazi ile uyumlu bir ahlâk meydana getirmiştir. Kapitalizm ise XVIII. yüzyıl ansiklopedistlerinin maddeciliği ve hümanizmi ile liberalizm ve demokrasiden ibaret bir burjuva kültürü üretmiştir. Marksizm ise "sanayi yoluyla ekonomik bolluk" esasına dayalı bir ekonomist bakış açısını, proletarya için "burjuva hayatı"/refah sağlayacak bir ideale dönüştürmeye çalışmıştır. Faşizm de, komünizmi taklit ederek, orta sınıflar için ırkçı (nasyonal sosyalist) bir ideoloji ikame etmiştir. Aslında o da temelde bilimselcilik ve teknolojizmin bir ürünüdür. Kapitalizm ve Marksizm gibi, ırklaştırılmış bir üreticiler/tüketiciler homojenitesi (sınıfsallık) üzerinden oluşturulmuş bir anlayıştır. Ama altyapıdaki kapitalist değişme sosyalist bir toplum yerine, faşizme evrilmiştir; ve bu, Marksistler açısından da bir muammadır. Tümünün ortak özelliği ise güç elde etmek, sömürü ve tüketim yoluyla refaha ulaşmak, bir endüstri toplumu oluşturmak için dinî değerleri tasfiye etmektir.[14]

Faşizm ve Marksizm, kapitalizme karşı çıkarken, kapitalizmi eleştirmek için de olsa bazı insanî değerlere yaslanırlar. Oysa kapitalizm açısından yegâne değer kapitaldir, paradır, sermaye ve üretimdir. Sermaye önünde bütün çalışanlar eşittir. Burjuvazinin ortaya koyduğu bu eşitlik, yani yasa önündeki biçimsel eşitlik, aslında burjuva hukukunun temeli olan insan hakları öğretisine dayanmaktadır. Herkesin çalışma, mülk edinme, aile kurma hakkı bulunmaktadır. Çünkü kapitalizm çalışan, üreten ve çoğalan insanlara, dahası bunların rızasına ihtiyaç duymaktadır. Beri yandan belki de en önemli eşitlik, tüketimdeki eşitliktir. Kapitalizm elbette bir işçiyi alıp korunaklı bir siteye, işçinin daha kapıdan gi-

14 Ali Şeriati, *İnsan*, Çeviren: Şamil Öcal, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 83-84.

rerken bile ayaklarının birbirine dolanacağı bir eğlence mekânına sokmaz. Ama burçlar arkasında, sitelerde oturan burjuvaziye ya da kapitalistlere karşı, ona da sosyal konutlar, gettolar inşa eder. Belki özel tatmin araçlarını ve inceltilmiş zevklere hitap eden seyirlikleri paylaşmaz ama, Adorno'nun deyimiyle "kültür endüstrisi"nin "ucuz" üretimleriyle (reprodüksiyonlar, simülasyonlar, kasetler, imitasyonlar, stadyumlar, gösteriler, törenler, televizyon dizileri vb.), işçileri ve yoksulları da tatmin eder. Sinemalar, televizyonlar, konserler, stadyumlar, müzeler vb. yoluyla, işçilerin ve yoksulların bütün gün dedikodusunu yaptığı ve bu haliyle de olsa dâhil olduğu şaşaalı hayatlar, hayali cennetler üretir. Beri yandan bir kapitalist ne tüketmekteyse, işçi için de onun simülasyonları/taklitleri üretilir. Sanal doyumlarla, işçi de kendisini aynı kapital cennetinin içerisinde hisseder. Hamburger, cola, blue jean, bisküvi, cep telefonu, televizyon ve hatta ucuz otomobiller. Ortaya çıkan bu tüketim endüstrisi ile işçinin hayatı daha doğarken satın alınır. Piyasa kapitalizmi size, hayatınızı nasıl yaşayacağınıza dair bir program sunar. Adeta dindarâne bir hayattır bu. Öyle ki orada kapitalizme iman eder ve piyasa tanrısına tapınır ve şükredersiniz. Dindarı da, sosyalisti de, kapitalizm karşıtı da aynı cenderenin içerisindedir. Sisyphos gibi aynı kayayı her gün çıkarırsınız bir tepenin başına ve ertesi gün sanki hiçbir şey olmamış gibi aynı hareketi tekrarlarsınız. Her gün aynı işi yaparken, ne yaptığınızı bile bilemez, ama yine de yaparsınız. Önünde çalıştığınız tezgâhta, her Allah'ın günü, aynı mekanik hareketleri tekrarlayan bir robota, dahası bir aptala dönüştürülürken, bu faaliyetinizi sürdürmeniz için araçsallaştırılan ve özüne yabancılaştırılan hayatınızı ayakta tutmak için, kazandığınız parayı da yine kapitalizm tarafından üretilerek önünüze sürülen nesnelere harcarsınız. O nesneleri satın alırken, aslında o nesneler tarafından satın alınırsınız. Sizinki sahte ya da taklittir belki ama egemenlerle aynı markayı giyinir, aynı kokuyu kullanır, aynı fast-food zincirinden beslenir, aynı otomobile biner, aynı sigarayı içer ve aynı ruju sürersiniz. İşte kapitalist bir kültür var ise şayet bunlardır; yani bir tüketim kültürü. Hareketleriniz mekaniktir ve hayatınız kadar düşünme yetiniz de kültür endüstrisi tarafından ele geçirilerek iğdiş edilmiştir. Şeriati'nin deyimiyle "aline", yani kendi benliğinize bir yabancı haline getirilmiş, akıllı ve ucuz birer robota dönüştürülmüşsünüzdür. Öyle ki kapitalistin ihtiyaç duyduğu işgücünü bile, üstelik bedelini kendiniz ödeyerek, siz üretirsiniz. Michael Foucault'nun deyimiyle ise sizin yaşamanız, çalışmanız, hastalığınız, eğitiminiz, mesleğiniz, kültürünüz, inancınız ve ölümünüz kadar, cinsel ilişkinize ve çocuklarınızın sayısına dair kararları veren, kapitalizm ve onun planlanmış toplumunun (biyo-politika'nın) isterleridir.

Yine de 60'ların aydınları açısından "güç kazanımı" oldukça önemlidir ve şimdilerde olduğu gibi öyle bir çırpıda vazgeçilemeyecek bir sorunsaldır. Fabrika ve "ağır sanayi", nükleer güç, gökdelenler, "düşmanın silahıyla silahlanmak" vb. mühendislerimiz kadar aydınlarımızın da ufuklarındaki zorunlu ihtiyaçlardandır. Nitekim Şeriati de çalışıp üretmekten, fabrika kurmaktan ve "kapitalizmi ortadan kaldırmak için yine kapitalizmin kendi yöntemiyle hareket etmekten" söz

eder.[15] Ancak bu "acil" "ihtiyaçlar"ın giderilmesi ve toplumun bir an önce içerisine düş-ürül-müş olduğu bu maduniyet pozisyonundan kurtarılması için düşünülen "çare"lerin, birer çare oldukları kadar birer sorun olmalarının üzerinde de çokça düşünülmemiş; azın azı olan eleştiriler ise duyulmamış ya da duyulmazlıktan gelinmiştir. Amaçlar kadar araçların da önemli olduğu, araçların amaçları da belirleyebildiği, iştigal ettiğimiz işlerin ve nesnelerin davranışlarımız kadar psikolojimize ve sosyolojimize de sirayet ettiği mevzularının uzak ihtimalleri, yakındaki ihtiyaç ve arzularımızın şiddeti tarafından bastırılmıştır. Acaba günümüzde İran İslâm Devriminin nükleer güce sahip olmayı temel hedef olarak önüne koymasında, ya da İstanbul semalarının "Milli Görüş" eğilimli bir iktidar döneminde modernizmin simgesi olan gökdelenlerle kaplanmasında, bu tip bir bakış açısının şekillendirdiği bir paradigmanın etkileri yok mudur? Ve yine belli bir sanayileşme hedefini tutturmuş olan İslâm ülkeleri, bu süreç içerisinde, acaba İslâmlaşma ve daha da ötesi, adalet ve özgürleşme, dahası insani gelişme açılarından temel sorunlarını çözmeyi başarmışlar mıdır yoksa bu hedeflerden daha da uzağa mı düşmüşlerdir? Ve aslında umursadıkları ve hedefledikleri asıl şey, özgür ve adil bir toplum mudur yoksa kalkınmış ve müreffeh bir toplum mu?

Şeriati, Marks'ın toplumsallığın bilincini belirleyenin üretim ilişkileri olduğu şeklindeki yaklaşımını ve de temel savını eleştirirken de, aynı hümanist savunma mekanizmasını kullanmaktadır: "İnsanın Marksizm'deki önceliği, aletlerin önceliğinden dolayıdır; yani hümanizm yerine faydacılık diyebilir veya insanlığın, İslâm'da olduğu gibi Âdem'in çocukları değil, aletlerin çocukları olduğu sonucuna varabilirsiniz."[16] Ona göre "İslâm hümanizmi bir tür bilince, Marksist hümanizm ise üretime" dayanır.[17] Şeriati, Marks'ın da benimsediği Hegelist diyalektiğin "çelişki" kavramını benimseyerek bunu, insanın "çamur ve ilahî ruhtan" oluşumuyla izah eder.[18] Oysa çağdaş Marksist düşünürler tarafından (belki Sartre hariç), Marksizm'in bir hümanizm olmadığı savunulmakta olup; İslâm'ın da hümanist olarak tanımlanması, belki dönemsel koşullarla alâkalı ama problemli bir tanımlamadır. Bu ve genel anlamda Sartre'cı yaklaşım, bir yandan İslâm dünyasındaki hümanist bir Aydınlanmacılığın etkilerinin cevaplandırılmasını amaçlarken, öte yandan ise buna mehaz teşkil eden "Allah'ın halifeliği" tanımlaması, devrimci bir toplumsal hareket ve düşüncenin inşasında pozitif bir imkân olarak benimsenmektedir. Beri yandan, Aydınlanma hümanizmi de, aynı negatif etkilenmeye, cevaplamaya çalıştığı Hıristiyanlık tarafından maruz bırakılmıştır. İsa'yı Tanrı kabul eden Hıristiyanlığın insanı yücelttiği bu konuma karşı cevap için, insanı yine tanrısal bir mertebede tutmak isteyen Aydınlanma düşünürleri,

15 Ali Şeriati, *İslâm ve Sınıfsal Yapı,* Çeviren: Doğan Özlük, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 42-43.

16 Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, Çeviren: Fatih Selim, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980, s. 43.

17 Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, Çeviren: Fatih Selim, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980, s. 91.

18 Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, Çeviren: Fatih Selim, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980, s. 110.

bunun için tanrısallığı tüm insanlığa, daha doğrusu batılı insanlığa atfederek, hümanist çığırı başlatmışlardır. Ancak özellikle II. Dünya Savaşı sonunda iflas eden Aydınlanmacı hümanizm sonrası, hümanizm kadar bu hümanist kurama dayanan insan hakları kuramı da ciddi eleştirilere uğrayacaktır. Ne yazık ki daha önceki batı menşeli literatürden bulaşan bu sorunlu yaklaşımın etkilerine, neredeyse dönemin tüm Müslüman aydınları da maruz kalmıştır. İnsanın "Allah'ın halifesi oluşu" tezi de işte bu sorunlu yaklaşımı sahiplenmek için içeriden bir destek işlevi görmekte ve kullanılışlığını da hâlâ sürdürmektedir.

Bilindiği gibi II. Dünya Savaşı sonrasında Fransız sosyalistleri arasındaki ayrışma sonucunda iki önemli eğilim ortaya çıkmıştır: Yapısalcılar (Louise Althusser, C. L. Strauss) ve Hümanistler (J. Paul Sartre, Roger Garaudy). Aslında ayrışmanın temelinde, Marksistler arasında II. Enternasyonal'den beri tartışılmakta olan "ekonomizm" ve "iradecilik" tartışması ya da anlayışları bulunmaktadır. Bu kez ise ayrışmanın ekseni, daha çok Sovyet Komünist Partisi ile olan ilişkiler bağlamında parti'ye itaat, bağlanma, seçme özgürlüğü, hümanizm, aydınların ve proletarya'nın devrim sürecindeki rolü, insanın ya da toplumun önceliği gibi meselelerle ilgilidir. Althusser'e göre Marksist, devrimci gelişimi doğrudan üretimsel güçlerin gelişimi ve değişiminin doğallığına ve kendiliğindenliğine (bilimsellik ve determinizm) bağlar; dolayısıyla burada söz konusu olan öznesiz bir yapısal ilişki ve değişim sürecidir. Oysa özellikle 68 Baharı ve Çekoslovakya'nın Sovyetlerce işgali sonucu, Sovyet Komünist Partisi'nden umudunu kesen ve devrimsel süreci bizzat varoluşçu seçim ve özgür iradecilik temelinde yorumlayan, bununla da özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'da ortaya çıkan, hayat karşısındaki umutsuzluk ve anlamsızlık sorunlarını -bunalımını- aşmaya çalışan Sartre ve benzeri varoluşçu düşünürler, hümanist-varoluşçu bir Marksist anlayış geliştirecek; ya da bir başka deyişle yaşlı-iktisatçı-maddeci Marks'a karşı, genç-filozof-devrimci Marks'ın görüşlerini savunacaklardır.

Şeriati de, kendi okumalarında üç farklı Marksist ayırt eder (bazıları bunu beşe çıkarmaktadır): Filozof ve devrimci olan genç Marksist, toplumbilimci ve genel anlamda bilimci olan orta yaşlı Marksist ve iktisatçı ve siyasetçi olan yaşlı Marksist. Marksist, filozofiden eylem adamlığına giden kendi mücadelesi içerisinde önemli evrilmeler yaşamıştır. Çünkü "filozoflar sadece dünyayı açıklamışlar, ama onu değiştirmeye çalışmamışlar"dır. Şeriati'ye göre ise Marksist maddeci değil, belirlenimcidir; yani tarihsel maddeciliği değil, diyalektik determinizmi savunmaktadır.[19] Bir anlamdaysa Marksist, bir tür peygamberlik rolüne soyunmaktadır. Kader çizgisini gözeterek, kıyametçi bir tarih okuması yapmakta, ilkel komünal toplumun cennetinden, refah toplumunun cennetine doğru giden, müminleri emekçiler ve ümmeti proletarya olan bir tarih anlayışı ortaya koymaktadır. Ancak meseleye varoluşçuluk açısından bakarsak, tarihsel yazgıcılıklarla Marksist kehanetler ve maddecilikle determinizm arasında bir fark yoktur. İnsan davranışları

19 Ali Şeriati, *İslâm Bilim II*, Çeviren: Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınevi, Ankara, 2011.

ister maddi şartlarca belirlensin isterse diyalektik yasalar tarafından, değişen çok fazla bir şey bulunmamaktadır. Sonuçta madde ya da tarih, insanı -insanın özgürlüğünü- atlayarak kendi bildiği yolda yürüyüşünü sürdürmektedir.

Sartre açısından ise, insanın temel değeri seçme yetisi, özgürlüğü ve sorumluluğudur. Ama insan neyi seçecektir? Evet! İnsan özgürdür ama bu özgürlük ve sorumluluğun muhatabı, sınırları, mahreci ve ereği nedir? Bomboş ve anlamsız bir dünyaya anlam kazandıran, davranışlarımızı anlamlı kılan nedir? Marksist ise, insanın belli bir toplumsal belirlenim içerisinde olduğunu ve dolayısıyla bu anlamda çok da seçme özgürlüğüne sahip olmadığını söyler. Onun açısından insanı belirleyen temel değer emeğidir. Ama bu emek de, sonuçta içerisinde olduğu üretim araçları ve gücüne tâbi tutmaktadır insanı. O zaman bu insan emeği ile hangi anlamlar dünyasını inşa edecektir ya da emeğin böylesi bir amacı var mıdır? Aslında sorun gerek Spinoza'nın içkinci idealizmi, gerekse Kant'ın aşkıncı idealizmlerinin insanın önüne bir değer koyma konusundaki yeteneksizliklerinden kaynaklanır. Hegel ise bunu tanrısal devletin aşkınlığına havale eder ve bu anlamıyla faşizan bir geleceğe kapı aralar. İster ontolojik isterse aşkınsal anlamda insana bir değer vazedemeyen idealist ya da materyalist düşünceler, sonuçta insanı yücelterek, dolayısıyla salt onun seçme yetisinde (bu isterse Albert Camus'nün yaklaşımıyla "saçma" bir seçim olsun) ya da Kantçı evrenselci burjuva hümanizminde karar kılarak işin içerisinden çıkmaya çalışırlar. Oysa maddeyi bile belli bir kâinat biçiminde, yoklukta değil de varlıkta kararlı kılan bir pozitiflik (ve hatta iyilik kadar kötülük de), oradan eşyaya ve insana doğru sirayet eder. Bir tüy kadar hafiftir belki bu dengeyi olumludan yana bozan. O "büyük patlama" (aslında yaratıcı devinim) sonrası enerji, neden kütlesiz kalmak yerine belli bir ölçekte kütleselleşmeye yönelmiştir, Leibniz'in deyişiyle neden hiçlik değil de varlık vardır? Ama işte bu karar-lılık, insanın değerler dünyasına, anlam arayışına ve hakikate doğru olan o sonu gelmez iştiyakına dek sirayet eden bir eği-li-mdir.

Ali Şeriati de, işte bu tartışmaların yaşandığı Fransa'da, kendi toplumsallığına ve misyonuna uyarlı olan ikinci görüşün, yani hümanist, varoluşçu ve devrimci anlayışın yanında yer alacaktır. Bu, bir anlamda kendi "aydınlık" konumuyla paralellik taşıyan ve ülkesinin insanlarının ihtiyaçlarına denk düşen, "araçsalcı" bir seçimdir. Çünkü kendi ülkesi koşulları içerisindeki aydınlar da iki yönlü ve cepheli bir çatışmaya girmek mecburiyetindeydiler. Bir yandan ülkedeki objektif ya da yapısal koşulları oluşturan din adamlarının (ve de şahlığın) gelenekçi ve mezhepçi dar görüşlülükleri ve karşı devrimci anlayışları eleştirilerek aşılmalı; öte yandan ise emperyalizme karşı devrimci, özgürlükçü, yani bir anlamda insanların özgür seçimlerine, iradeci bir iman ve mücahedeye dayanan bir savaşım başlatılmalıydı. İşte bu nedenlerle Şeriati, yapısalcı değil, özgürlükçü ve hümanist bir anlayışı benimseyerek, bu anlayışı kendi kültürel formları içerisinde yeniden yorumlayan bir dinî anlayış ve dünya görüşü, yani bir ideoloji geliştirdi. Esasında bir anlamda kendisinin de içerisinde yer aldığı Şii yenilikçiliğinin felsefi köklerinin dayandığı Molla Sadra, Sartre'ın bile fevkinde, dört başı mamur bir

varoluşçu felsefe geliştirmişti ve Şeriati'nin varoluşçuluğu da, belki Sartre'dan çok, Molla Sadra'ya dayanmaktadır.

Bilindiği gibi Marks(istler), sömürüyü doğrudan kapitalistin işçiden çaldığı artı-değere atfederek, devrimci karşıtlığı kapitalizm-proletarya ikilemine sıkıştırdılar. Oysa asıl sömürü, emperyalist sömürüdür. Öyle bir sömürü ki, sadece doğal kaynakları ve işgücünü değil, doğrudan insanî ve kültürel varlığı çalmakta, insanları ve hatta toplumları köleleştirmektedir. Gariptir, Marksist, hep es geçer emperyalist sömürü olgusunu ve bunun kapitalizme kazandırdıklarını. Ve hatta destekler batının hammadde kaynaklarına ulaşmak için diğer ülkeleri işgallerini. Özellikle Cezayir'de, Hindistan'da ve Çin'de. Oysa ne gariptir, sadece batılı ülkelerin Marksist aydınları değil, işgale uğramış bu ülkelerin aydınları da -ki, Şeriati bunları entelektüel (yani idealist olmayan, özgürleşme ve bağımsızlaşma gibi amaçlar taşımayan bir zihinsel faaliyet içerisinde olanlar) olarak tanımlar- dikkat kesilmezler bu batı menşeli sömürü meselesine. Onlar daha çok batının şaşaalı gelişimine ve bu gelişim içerisinde saf tutmuş olan aydınların parlak söylemlerine kulak vermektedir. Nitekim Fransızların Cezayir'i işgaline karşı koyan Sartre da, sömürülen ülkelerin bu yabancılaşmış aydınlarının nasıl da batılı aydınların mukallitleri olduklarını, Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı kitabına yazdığı önsözde hicvederek anlatır.

Marks'ın din eleştirisinin Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı ve toplumsallıktaki pozisyonuyla alâkalı olduğunu söyleyen Şeriati, özellikle XIX. yüzyılın vahşi kapitalizm şartlarını eleştiren Marks'ın, bu koşullar içerisinde proletaryayı kapitalizme karşı direnecek olan yegâne devrimci güç olarak gördüğüne değinir. Marksist, kapitalist üretkenliğin bir hayranıdır ve onun aslında temel olarak bu üretkenliği mi, yoksa devrimsel bir dönüşüm sonucu ortaya çıkmasını tasarladığı insanlığın özgürleşimini mi amaçladığı da pek açık değildir. Belki de asıl amaçladığı her ikisidir de; yani aslında birbirine bağ-ım-lı olarak gördüğü refah ve özgürleşme; yani "tükenmeyecek mal ve ebedi bir hayat"tır savunduğu. Böylece Şeriati'nin Ali ve Ebuzer örnekliğinde dile getirdiği özgürlüğün nasıl da "zor ve zer"e karşıt bir kavramsallık oluşuyla, Marks'ın refah artışına dayanan özgürleşme kavramsallığı, tam da birbirine karşı birer savdırlar. Şeriati için özgür bir insan olmak özveri, aşk, fakr, elçekme, mücahede gibi değerlere ulaşmak için insanın iman yoluyla (iradî) bir değişimi ve bir anlamda maddi koşullara bir isyanı ve bu koşullardan bir bağımsızlaşma çabası (cehdi) iken; Marksist açısından ise bu, doğrudan toplumsal-maddi koşullardaki bir değişimle, üretim araçlarının eldeğişimi ve refahın artışıyla alâkalı olarak gerçekleşecek ve daha çok maddi koşullara ilişkin bir değişimin ertesinde sağlanacak, yani doğrudan araçsal bir dönüşüme bağ-ım-lı olan bir (determine) durumdur.

Ama Marksist, en azından kapitalizmi eleştirmek için de olsa dinsel söylemin diline başvurur: "...şerefsizlik, alçaklık, zavallılık, kölelik, zillet; kısaca bütün bayağı nitelikler. Bu alçalışı reddeden proletaryanın cesaret, kendine saygı, gurur

ve bağımsızlık arzusuna ekmekten daha çok ihtiyacı vardır." Marks'ın bu çelişkili söylemini de eleştirir Şeriati:

> "Dinin her zaman savunduğu bu ahlâkî değerlerin ve manevi faziletlerin, böylesine bir aşk ve heyecanla, bunları belli bir ekonomik sistemden ve üretimsel altyapıdan kaynaklanan fazlalıklar olarak gören, hepsini hiçbir kutsallığı olmayan değişken şeyler olarak ilan eden aynı Marksist tarafından dile getirildiğine şahit oluyoruz. Nasıl oluyor da burada, bu manevi değerleri ekmekten daha üstün görüyor? ... Bu, dine karşı acımasızca bir saldırıda, dinin silahlarını ödünç almak değil midir?"[20]

İslâm açısından temel altyapı ise tevhiddir; yani maddi değil manevidir. Üretim kaynakları, Allah tarafından "bütün halklar için yaratılmıştır". Sahiplik ise ancak emek yoluyla ortaya çıkan bir emanettir.[21] Kaldı ki bir başka sosyolog, Max Weber, Marks'ın iktisadı ve üretim araçlarını yerleştirdiği o altyapıya, tam da Marks'ın karşısında olduğu bir gerçekliği yerleştirir: Protestanlığı, daha doğrusu Kalvinizm'i. Ona göre kapitalizmi ortaya çıkaran Kalvinist dindarın çileciliğini, sabrını ve tutumluğunu üretime yöneltmesi; Tanrı'nın beğenisini ve takdirini bu yolla kazanma isteğidir. Oysa Marks'a bakarsanız, durum tam da tersidir. Yani aslında Kalvinizm'i ortaya çıkaran kapitalizmdir. Belki de daha doğrusu, tarihteki her olayı belli bir determinist mantık çerçevesinde okumaktan kurtulup, bir eşzamanlı gelişmeden de söz edilebilir.

Şeriati, Marksizm'le İslâm arasında, idealler açısından bazı benzerlikler oluşundan hareket ederek her iki anlayışı birbirine karıştıranları da eleştirir. Çünkü bu ideallerle ideolojileri karıştırmaktan başka bir şey değildir. Şeriati, işte burada da, yine kendi dönemsel koşullarıyla bağıntılı olarak, İslâm'dan olduğu kadar Marksizm'den de birer "ideoloji" olarak söz eder. Oysa Marksizm açısından ideolojik bir tanım aşağılayıcı bir yaklaşımdır ve kuşkusuz aynı şey İslâm için de geçerlidir. Marksizm kendisini bilim veya öğreti olarak tanımlarken, İslâm ise Din'dir. Gerçi ideolojileri aslında bir yanlış bilinç olarak gören Marksist ortodoksi günümüzde itibarını büyük ölçüde yitirerek, yerini ideolojilere olumlu bir değer atfeden bir anlayışa (Antonio Gramsci, Nicos Poulantzas, Cornelius Castoriadis, Etienne Balibar...) bırakmıştır. Beri yandan açıktır ki, dinin güncel yorum ve anlayışları da (sözgelimi İslâmcılık, Nurculuk, selefilik, gelenekselcilik gibi) birer ideolojidir. Ama bu yine de her iki yaklaşım açısından da ideoloji tanımının kullanımını sorunlu olmaktan uzaklaştırmaz.

Şeriati Marksizm'i eleştirirken, sosyalizmi (toplumculuğu) Marksizm'den (ortaklaşacılıktan) ayırt etmeyi ise ihmal etmez. Nurettin Topçu gibi, onun açısından da gerçekleştirilebilir olan sosyalizm, ahlâkçı sosyalizmdir. Elbet tüm toplumcu

20 Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, Çeviren: Fatih Selim, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980, s. 76-77.

21 Ali Şeriati, *İslâm ve Sınıfsal Yapı,* Çeviren: Doğan Özlük, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 112-114.

Müslüman aydınlar gibi, onun da, eleştirdiği özel mülkiyete yaklaşımı muğlaktır ve daha çok zemmedici bir üslupla yetinilmektedir. Tabi bu tür bir yaklaşımın genellikle tasavvuf (zühd) kanalıyla gelen geleneksel bir yönü de bulunmaktadır. O zaman, elbette salt geleneksel bir tasavvufi ahlâkla yetinmeyen ve bu tip bir tasavvufi anlayışın bireyselci kurtuluşa adanmış öğretisi kadar, Marksist bir ortaklaşacılığın maddeci ve determinist, bilimsellik adına insanın özgürlüğünü hiçe sayan tutumunu da reddeden bir mülkiyetçilik eleştirisinde nasıl bir kasıt güdülmektedir? "Adl ve kıst"tan, mülkiyetin Allah'a ait oluşundan bahseden bu yaklaşım, üretim ve bölüşüm ilişkilerinde, o geleneksel ahlâki tutumlara ilişkin örnekliklerin dışında nasıl bir yordam öngörmektedir? Zira günümüzde sorun artık salt toprağın mülkiyeti meselesiyle ilgili değildir; hatta bu, günümüz iktisadı açısından artık tali bir sorundur. Beri yandan emek ve emeğin karşılığı gibi tanımlar da giderek somut niteliklerinden uzaklaşmakta, dolayısıyla üzerlerinde konuşmak giderek zorlaşmaktadır. Hatta mülkiyetten neyin kastedildiği konusu bile muğlak değil midir? Bu, neye sahipliktir: iktidara mı, düşüncenin ürünlerine mi, yoksa toprak veya benzeri olan üretim araçlarına mı? Ki toprak, Marksizm açısından üretim aracı olma haysiyetine bile sahip değildir. Zira üretim deyince akla endüstriyel üretim, üretim araçları deyince de akla, teknolojik aygıtlar, yani proletaryayı işe koşan araçlar gelmektedir. Oysa günümüzde artık ne toprağın mülkiyet, ne de proletaryanın üretim açısından belirleyici bir özelliği kalmıştır.

Hem bu "mülkiyet"in Allah'a has kılınması, Muaviye ve Ebuzer'in tartışmaları örnekliğinde zikredilen bir rollerin tersine çevrilişi gibi, sonuçta müminlere, dahası insanlara ait olan bir hakkın (bu ister yönetim/egemenlik, isterse mülkiyet/sahiplik olsun) Allah'a has kılınmak adına belli bir zümreye has kılınarak insanlardan uzaklaştırılması ve her türlü sosyopolitik donanımlarından yoksunlaştırılarak çıplaklaştırılan insanların iktidara kullaştırılması (mesela yönetimin hilafet adıyla bir soya veya dar bir yönetici seçkine ait kılınışı gibi) ya da dinin bizatihi yaşanılır olmaktan çıkarılarak temsil edilebilir bir şey'e (bu şeylik, dinin de, tıpkı üretimsel nesnelerin metalaştırılması ve parasal bir temsiller sistemi aracılığıyla alınıp satılabilir bir şey'e dönüştürülmesi ya da belli bir öğretiye veya çıkara araçsallaştırılması ve hatta "afyonlaştırılması" da olabilir) inhisarlaştırılması (mesela din üzerinde tasarruf hakkının bir din adamları sınıfına aitleştirilmesi) veya üretim araçları üzerindeki tasarrufun Allah adına belli bir zümrenin kullanımına verilmesi (ya da toplum adına belli bir sınıf, parti ya da kutsal bir soya verilmesi) gibi, soyut bir biçimde amaçlanan veya tasarlanan adaleti bir zulme dönüştürmeyecek midir? Hem emeğin karşılığının alınması, bir "adl" olsa da, bu anlamdaki kazanımlara (sözgelimi ticari kazançların mülkiyeti ya da üretim araçları üzerindeki mülkiyete) olan sahiplik, bir mülkiyet olarak nerelere kadar ilerletilebilir ve bu mülkiyet üzerindeki tasarruf hakkı nereye kadardır? Gerçi "su, otlaklar ve ateş", yani su kaynakları, meralar ve ormanlar ve enerji kaynakları üzerinde özel mülkiyet oluşturulamayacağını peygamberimizin bir hadisine dayanılarak söylenilmektedir. Ama on dört yüzyıl öncesinin şartlarıyla günümüzü kıyaslamanın mantığı nerelere kadar genişletilebilir ya da daral-

tılabilir? Sonuçta sadece üretim araçlarının ortaklığını öngören Proudhoncu bir anarşist toplumculuk (sosyalizm) mu; yoksa bu tip bir çözümlemeden uzak duran salt ilkesel bir tutum mudur Şeriati'nin yaklaşımı, bilinmez. Belki de bu, sonuçta temel amacı ve önceliği, geleneksellliğin baskısı altında mefluç olmuş ve emperyalizm karşısında özgüvenini yitirmiş bir toplumsallığın aydınlatılması ve özgürleştirilmesi olan bir aydının ufkunun ötesindeki bir görevdir ve en azından şimdilik sorunsallaştırılsa da çözümlenmeden bırakılır.

Belki de bu, bir "emek ve bölüşüm" sorunu olmaktan öte, "insan" sorunuyla ve toplumsallığın kendi haklarını savunusuyla ilgili o sorumluluklarının askıya alınmasına müsaade etmeyen, kendi aslî yetkilerini asla başkasına devretmeyen sonu gelmeyecek bir ergenleşme tartışmasıdır ve o nedenle de Şeriati de, sorunun o değişmeyecek olan aslî yönüne değinerek, dönemsel ve teknik ayrıntılarına girmeden ya da en azından onları fazlaca öne çıkarmadan, ilkesel bir düzeyde sürdürür tartışmalarını. Öyle ya her çağın tartışma konuları kadar araçları da farklı ve o çağa özgüdür; ve bunlar üzerinde sonu gelmez laflar etmek, bir anlamda gereksiz, sözü boş yere uzatan birer ukalalıktır. Şeriati'nin geçiştirdiği bu sorunun teknik yanları üzerinde ise, bir başka çağdaş aydın/âlim, Muhammed Bakır es-Sadr duracak ve İslâm iktisadına çağdaş bir yaklaşım getirmeye çalışacaktır. Ama her ne olursa olsun bu sorun, yani emek, üretim ve bölüşüm gibi iktisadi sorunlar kadar kalkınma, refah, silahlanma ve teknolojinin kullanımının ahlâki ve etik boyutları, dünyanın ve toplumların fiziki ve ahlâki kirletilmişliği ve giderek daha da kirlenmesi sorunları, tüm insanlığın olduğu kadar Müslümanların da, he ne kadar bunu pek üstlerine almasalar ve en azından şimdilik, belli bir kalkınma düzeyine ulaş-a-mamak sanki onları bu sorundan muaf tutmaktaymış gibi geçiştirmeye çalışsalar da, en temel sorunlarıdır.

Şeriati'ye göre günümüzdeki kurulu dinin zayıf noktası, insanı bir insan olmaktan uzaklaştıran, onu edilgen ve iradesiz bir zavallıya dönüştüren yönüdür. Bu da Şeriati'nin hümanist yaklaşımlarının operasyonel niteliğini ortaya koyar. Buna karşılık (Marksist veya faşist) sosyalizm de, materyalist oluşu kadar, bir devlete (iktidara) tapıcılık oluşuyla da benzer bir probleme duçar olmuştur. Özgürlüğü öne çıkaran varoluşçuluk ise, ahlâkî değer ve sorumluluklar(ın kaynağın)dan uzaktır.[22] Dolayısıyla bu üç eleştirel yaklaşımdan Şeriati'nin düşün dünyasının temel karakteristiği, insanı insan yaptığını savunduğu üç temel değer de ortaya çıkmaktadır: Aşk, Adalet ve Özgürlük.[23]

Şeriati'nin Üslubuna Dair

Şeriati'nin üslubundaki savrukluk ve serazadlık, onu sürekli bir yanlış anlaşılma sorunuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Şeriati ise bu hususta oldukça umursuzdur ve en hassas meselelerde bile oldukça riskli ve özgür yaklaşımlarda bulun-

22 Ali Şeriati, *İslâm ve Sınıfsal Yapı*, Çeviren: Doğan Özlük, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 138-139.
23 Ali Şeriati, *İslâm ve Sınıfsal Yapı*, Çeviren: Doğan Özlük, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, s. 147.

makta, adeta bilinçli bir kışkırtıcı tavırla hareket etmektedir. Onun bu havası, Şeriatistler açısından ister istemez korunma ve savunma mekanizmalarını da harekete geçirir. Beri yandan, bazı yaklaşımları İslâm dünyası için gerçekten de oldukça yenidir. Sözgelimi, oldukça çekici ve üretken bir mesele olan Âdem'in cennetten düşüşü ve Habil'le Kabil'in kavgalarına olan yaklaşımı, geleneksel anlayışlar açısından oldukça kışkırtıcı ve tahammül edilemez bir temelsel yorumu ortaya koyar. Hıristiyan, Marksist ve Varoluşçu literatürden yararlanarak ortaya konulan bu yorumlar oldukça sarsıcıdır ve her türlü yanlış anlamalara müsaittir. Oldukça sıkça ve belli bir muhabbetle kullanılan Muhammed, Ali, Ebuzer, Hüseyin, Fatıma isimlerinin yanısıra Mani, Buda, Freud, Marksist, Louis Massignon, Delacroix, Motzart, Maeterlinck, Sartre... gibi isimler, onun oluşturmaya çalıştığı bu yeni dinî söylemin içerisinde serbestçe dolaşırlar. Bu alışılmadık tarzıyla Şeriati, İslâm'ın yerel, kültürel, tarihsel bir din olarak anlaşılmaması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu tutumuyla ise sadece Müslümanların değil, batıcıların da ezberlerini bozar. Şaşkınlığa uğratır insanları. Bir Şii olmasına rağmen Şiiliğe karşı da keskin ve radikal eleştiriler getirir. Kurumsal ve otoriter dinî anlayışları sevmez ve bunu "Dine Karşı Din" olarak tanımlayarak eleştirir. Mistik, anarşist, devrimci bir söylem ve aşk dolu bir dünyanın heyecanıyla, bu heyecana uygun kişilikler etrafında yeni bir dünya kurmaya çalışır ve en azından söylemsel olarak bunu başarır. İran Devrimi üzerindeki etkisi ise aşikâr ama sınırlıdır. Çünkü "Devrim", nihayetinde somut ve kurumsal bir değişim, bir iktidar değişimi ve oluşumu tarafından önü kesilemeyecek bir sürekliliktedir. Kurumsal devrim, gerçekleştiği andan itibaren ölmeye başlar; oysa müminlerin devrimci cehdi, sürekli bir tutumdur. Dolayısıyla bu, yerel ve dönemsel bir değişim arzusu ve gerçekleşimi olmaktan öte, sürekli ve kesintisiz bir yenilenme bilinci ve çabası olmalıdır. İmam Humeyni ise, özellikle tutucu din adamları tarafından aleyhindeki tüm çabalara rağmen Şeriati'yi savunmaktan asla geri durmamıştır.

Bu çabalarının toplumsal ve siyasal gerçekliklerden kopukluğu ise umurunda değildir Şeriati'nin. Zaten sevmediği bir atmosferde yaşamaktadır. Ve işte bu yüzden, zaman zaman başka dünyalara kaçar; hayalindeki o karizmatik kişiliklerle muhayyel söyleşilere girişir; dertlerini, acılarını, içinde yaşadığı şu dünyanın acımasızlığını, duyarsızlığını, nobranlığını ve kadir bilmezliğini onlara anlatır; onlarla söyleşirken sansürsüzdür sözleri ve bir şair gibi coşkuludur; yüreğini, etrafını bir zindan gibi çeviren bu dünyanın ufuklarını aşarak o yüce dostların meclisinde yatıştırmaya, belki de yeniden alevlendirmeye çalışır. Ve hatta bazen mevcut şahsiyetler de yetmez yüreğinin acılarını paylaşmak için ve hayalî kişilikler bulur; Chandel gibi. Bu belki kandil'den, yani bir mum gibi yanan yüreğinden bir kinayedir.[24] Ama bu yüce dostlarla hayalî de olsa söyleşilerinde, en azından anlamakta ve anlaşılmaktadır. Kim bilir, ölümü de, belki de artık bu kadir bilmez, nobran, hedonist, dünyaperest, maddeci, çıkarcı, sinsi, yüreksiz, aşksız, ki-

24 Hicabi Kırlangıç, "Ali Şeriati'de Edebî Üslup ve Dil", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriati – Ali Şeriati Sempozyumu* içinde, Ed. Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, s. 84.

birli, akılsız, izansız, kaba insanların dünyasından ayrılma dileğinin (duasının) bir kabulü ve tanıklığıdır ve salt bu anlamda bile olsa bir şahadettir. Evet, o, çağımızın, aklının ve kalbinin gözlerini sonuna değin açık tutmuş bir tanığıdır. "Allah'ım! Bana yenilgide çabalama, umutsuzlukta sabretme, silahsız savaşma, yoldaşsız yürüme, ödülsüz çalışma, dünyasız din, isimsiz yücelik, ekmeksiz hizmet, riyasız iman, gösterişsiz iyilik, hevessiz aşk ve kalabalığın arasında yalnızlık nasip et" derken, duasındaki bu sözleri, neredeyse Gandi'nin ilkelerine ("doğrulukta sebat ve nefssiz eylem") benzer bir yakarıdır.

Şeriati belli bir disipline bağlı bir düşünür ya da yazar veya bilim adamı olmadığı gibi; geleneksel bir aydın ya da din adamı da değildir. Söylemini belli bir konumlanışa hapsetmemesi, hitabının çok amaçlılığı kadar, muhataplarının sorunlarının çok yönlülüğü ile de ilişkilidir. Kitapları, çoğunlukla konuşmalarından derlenmiş ya da hep muhataplarını harekete geçirmeyi amaçladığından, konuşma üslubu ile kaleme alınmıştır. Geniş yürekli, geniş ufuklu, fırtınalı bir ruha sahip bu huzursuz (yatışmak bilmez) insanın yazdıkları, oldukça geniş bir referans çerçevesine de sahip olunca, elbette bir çeviri ve anlaşılma güçlüğü ile karşılaşılacağı da ortadadır. Beri yandan çevirmenlerimizin izan kıtlığı ya da sansür merakları, Şeriati gibi devrimci bir ruhun anlatımını çoğu kez katleder. Tüm bunların birleşimi, ister istemez yanlış anlamalara müsait bir düşünce, dil ve kişiliğe yol açacaktır. Böylesine netameli bir düşünürü Sünni ve muhafazakâr bir kültüre çevirmek ise başlı başına bir problemdir. Şeriati'nin eserlerini çevirmek, Şeriati'yi doğru anlamayı başarmanın yanında, kullandığı dili çözebilmeyi ve referanslarına muttali olmayı gerektirdiği gibi, öte yandan ise Türkçeye hâkim olmak gibi karmaşık sorunların ve sorumluluğun üstesinden de gelmeyi gerektirmektedir. Beri yandan, özgün anlatımında bile, konuşma üslubu içerisinde zikrettiği çoğu (özellikle batılı) isimler, yanlış bir biçimde zikredilmektedir ve bazı bilgi veya baskı hataları ise, onca baskının ardından bile düzeltilmiş değildir. Düşüncelerindeki serazadlık, coşku, kışkırtıcı eleştiriler, karmaşık akıl yürütmeler ve geniş atıflar, ister istemez düşmanca saldırılarla veya yanlış anlaşılmalarla sonuçlanacaktır. Belki de bu yüzden o kimi kez Marksist, kimi sosyalist, kimi saplantılı bir Şii, kimi bir varoluşçu, kimi köktenci bir İslâmcı, kimi araçsalcı bir devrimci, kimi ise batı hayranı bir aydın olarak anlaşılmaktan kurtulamamıştır. Ama Cemil Meriç'in deyimiyle o, aslında, Buda'ya atfen kullandığı gibi, kelimenin tam anlamıyla "göller bölgesinde bir ada"dır.

HAREKET İLE SÜKÛN ARASINDA DIŞARIDAN AKAN BİR IRMAK: ALİ ŞERİATİ'NİN TÜRKİYE'DEKİ ETKİLERİ

MUSA ÜZER

"Böylece sizi vasat bir ümmet kıldık! İnsanlar üzerine tanık olasınız; Resul de sizin üzerinize tanık olsun diye."
(Kuran-ı Kerim, 26/43)

İRAN İSLÂM Devriminden sonra Ali Şeriati'nin eserleriyle alakalı tercümeler, genellikle devrim "olayı"nın hamasi yansımalarıyla bütünlük arzeden bir mantığa sahipti. Bundan dolayı ne Şeriati'nin devrim sürecindeki etkileri, ne diğer toplumlar üzerindeki etkileri ne de pek çok konuda dağınık bir biçimde ileri sürdüğü yaklaşımlar hakettiği nisbette ele alınıp incelenemedi. Onun pek çok eseri farklı yıllarda çevrilmiş olmasına rağmen ne yazık ki hakkında, tercüme edilişinin hemen akabinde yapılan küçük eleştiriler dışında ciddi ve doyurucu bir çalışma yapılmadı.

Kısa sayılabilecek ömründe çok geniş bir alanda dolaşıp yazı yazan, konuşmalar yapan merhum Ali Şeriati'yi hem bir insan/düşünür olarak ele almak hem de fikirlerine bütüncül bir şekilde nüfuz edebilmek için kulaktan dolma söylentilerden ve bunu besleyen parçacı yaklaşımlardan uzak durulmalıdır.[1]

Fikirleri ve yorumları yanında kırılgan kişiliğiyle Türkiye'deki İslâmcılar üzerinde doğrudan yahut dolaylı etkileri bulunan Ali Şeriati'yi memleketi İran'da konuşmak sürekli bir polemiğin nesnesi ve siyasal olanın baskısı bahis konusu olduğundan zordur. Şayet İran'da yaşıyorsanız her halükârda onunla ilgili kana-

1 Yazıda, Ali Şeriati'nin hayatı, eserleri ve entelektüel seyri üzerinde durulmayacak sadece Türkiye'ye intikali ve tesirlerine değinilmeye çalışılacaktır. Şeriati'nin hayatı ve düşünceleri hakkında bkz. Abdülaziz Sachedina, "Ali Şeriati: İran Devriminin İdeoloğu", *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, John L. Esposito [Ed.], Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1989, s. 215-238. Mehmet Çağlar, İbrahim Kozak ve Mustafa Tahir, *Ali Şeriati Üzerine (Bir Oturum)*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984. Edisyon, *Dünyada Ali Şeriati*. trc.: Yasin Demirkıran, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998. Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, Türkçesi: Fethi Gedikli, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2002.

atlerinizi ifade ederken daha hassas olmak mecburiyetinde olduğunuzu hemen sezersiniz. Zira İran bağlamında Ali Şeriati, mevcut rejimle örtüşmesi bir yana, devrimden sonraki süreçte taraftarları şiddetli bir şekilde tasfiye edilmiş, bazı eserleri yasaklanmış, hakkında çok farklı söylentiler yayılmıştır. Bu sebeple İran Devriminde belirleyici bir rol oynayan ancak rejimle angaje olma düzleminde bir bağlantı kurmanın mümkün olmadığı Ali Şeriati'nin İran'da konuşulması hassas bir mevzu olma vasfını hâlâ korumaktadır.[2] Fakat tamamen duruma ve koşullara bağlı aynı yahut benzer refleksleri Türkiye'de de sürdürmenin varolan düşünsel nostaljileri beslemenin ötesinde pek bir kıymeti harbiyesi yoktur.[3]

Nostaljik Yaklaşımların Zenginliği

Türkiye'de Ali Şeriati genel anlamda, bütünlüklü bir biçimde ele alınıp okunamadığından açık bir şekilde anlaşılamadı, mezhepçi kabullerden el alan karşı çıkışlar bir yana bırakılırsa düşünceleri üzerine soğukkanlı yaklaşımlar gündeme getirilemedi.[4] 1979'da kurulan mevcut İran rejimi başından itibaren Şeriati ismine ve onun çağrıştığı fikriyata hayli mesafeli yaklaştı ve toplumda tesirli olmasını engellemek maksadıyla Murtaza Mutahhari ismini öne çıkarmak için elinden gelen her türlü desteği sundu. Bu nedenle Türkiye'de kavrandığının aksine İran, İslâm Devriminin ideologu olarak Mutahhari adını kabul etti. Zaten Şeriati ile Mutahhari arasında da öteden beri fark edilecek düzeyde bir fikri farklılık hatta çatışma söz konusu idi. Bu bağlamda tekrar hatırlatalım ki, Ali Şeriati ismi her zaman için İran'da bir gerilim konusu olmuştur ve olmaya da devam etmektedir.[5]

2 Felsefi gelenekçi ama aynı zamanda liberal olan Abdülkerim Suruş'un, mevcut İran rejimiyle olan sorunlarının temelinde yatan esas sebebin Ali Şeriati'nin ideolojik din algısından kaynaklandığını ifade ettiği hatırlanırsa bu hassasiyet daha iyi kavranacaktır. "Abdulkerim Suruş ile Söyleşi, Özgürlük, Adalet ve Dindarlık," *Arya* dergisi, 26-29 Ekim 1998. Çeviren: Sami Oğuz, *Birikim*, 2000, sayı: 147, s. 60.

3 Dolayısıyla bu kısa metin Ali Şeriati'den etkilenmeyi tarif ederek ya da düşünceler arası ilişkilerin siyasi hikâyesini sunarak bir okuma çabası ortaya koyuyor. Bu çabanın nihai amacı düzeltici olmaktır. Bir düşünürün başka bir kültürel coğrafyada doğmasına sebep olduğu tesirlere dair idealize edilmiş açıklamaları ortadan kaldırmaktır.

4 Şeriati'nin, çok okunan, bundan dolayı bu ülkede en çok "tanınan" İranlı yazar olduğu söylenebilecekse de bunu söylemenin kesinlikle yanlış olacağı, hem hakkında çıkan değerlendirme yazılarının sınırlılığı hem de Seyyid Hüseyin Nasr üzerine kaleme alınan metinler göz önüne alınarak ifade edilebilir. Bu konuda kısa bir değini için bakınız. Necdet Subaşı, "Ali Şeriati", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2010, cilt:38, s. 577-580. Görebildiğim kadarıyla Ali Şeriati konusundaki ilk eleştiriler, M. Said Çekmegil tarafından *Kriter* dergisinde gündeme getirilmiştir. Çekmegil, bu eleştirilerini daha sonra İslami camianın önde gelen isimlerinin çeşitli görüşlerinden dolayı sert ya da cesur bir şekilde eleştirildiği *Vahye Göre Büyük Zulüm* (Nida Yayınları, Malatya, 1992, s. 49, 78-79.) adlı eserinde toplamıştır. Çekmegil ayrıca şu eserlerinde de Ali Şeriati'ye eleştiriler yöneltmektedir. *İslâmı Yaşamak*, 1988, s. 110-111. *Dünya ve İslâm Devleti*, Nabi-Nida Yayınları, Malatya, 1992, s. 102. Son eserinde, Ali Şeriati özelinde *Aylık Dergi* ve *Kitap Dergisi*'nin başında bulunan iki yazara ilişkin gözlem ve düşüncelerini de paylaşır Çekmegil.

5 Şahsen, İran'da bulunduğum süre zarfında bu bağlamda sayısız tartışmanın bizzat tanığı olduğumu ifade etmeliyim.

Ali Şeriati, Martin Heidegger'in bir sözünü nakleder *Öze Dönüş*'te: "Tanıyıp bildiğimiz her şey varlığımızın bir parçası olur." Şu hâlde 2013 yılında artık Türkiye'de Şeriati'nin düşünce dünyasını sağlıklı bir şekilde değerlendirmenin İslâmcılığın geleceği bakımından son derece önemli olduğu kanaatinin yabana atılmaması gerekiyor. Zira onun düşünce dünyası nostaljiyle veya çokça tenkit ettiği halktan kopuk molla [*ahund*] tipolojisinde görüldüğü üzere taklitçilikle kavranamaz.[6] Şu halde, Şeriaticilik olarak anabileceğimiz ve onu zaaflardan ve hatalardan âri bir kişilik olarak güncelleştirme çabaları mahiyeti itibariyle sorunludur. Bu nedenle, Türkiye'de Kur'an merkezli ıslahat ve yenilenme çizgisinden uzak bir şekilde yapılan afakî Ali Şeriati değerlendirmelerinin gerçeklik boyutu sorgulanmalıdır.[7] Esasında bahsettiğimiz hikmet yoksunu bu kavrayış sadece merhum Şeriati için değil, bu sempozyumda adı anılan/ anılmayan isimler de dâhil olmak üzere bütün yazarlar, üstatlar, akademisyenler için de geçerlidir. Gerçeklikle irtibatlı bir muhabbet ya da eleştiri olmadan, yazarları aşırı bir şekilde yücelten, onlar hakkında en ufak eleştirel yaklaşıma tahammül edemeyen yaklaşım esasında, İslâmcılığın olmazsa olmaz vasfı olan tenkidi ibadet bilme düsturuyla da çelişmektedir.

Ali Şeriati'den Seyyid Hüseyin Nasr'a, Nurettin Topçu'dan İsmet Özel'e, Sezai Karakoç'tan Nuri Pakdil'e kadar gerek Türkiye'den olsun gerekse İslâm âleminin değişik coğrafyalarından olsun; bir şekilde takipçisi olunan isimler üzerine; bilgi, ahlak ve adalet temelinde kritik bir yaklaşımda bulunulmadığı görülmektedir. Gelenek anlayışlarından modernlik eleştirilerine, medeniyet tasavvurlarından ahlak anlayışına, toplum teorisinden kültür anlayışına kadar tamamen Batı'da ortaya çıkmış düşüncelerin çevrilmesi gerçeği ortada dururken sanki tamamen orijinal ve yerli teorilerle karşı karşıya olunduğu gibi bir tablo sunulmaya çalışılıyor. Diğer taraftan egemen olan bu anlayışa yönelik zayıf eleştirilere dahi tahammül edilemediği görülmektedir. Öncelikle neredeyse tümüyle nostaljik bakışın tasallutu altında can çekişen ve sadece yüceltmeye dayalı olan bu düşünsel/kültürel iklimin birtakım ön kabullerinin ciddi bir şekilde sorgulanması zaruridir.[8]

Aşırı yüceltme sebebiyle, muhatabının ne söylediğine, içeriğine, derinliğine, tutarlılığına, çelişkilerine, metodolojisine, düşünme biçimine dikkat etmeden sırf birisi ya da birileri iyi dediği için abartılan, yüceltilen bir vasattayız. Dolayısıyla böyle bir ortamın hâkim olduğu kültürel iklimde sarsıcı eleştirilerden bir kısmının telaffuz

6 Şeriati'nin, geleneksel İslâm algısının ideolojik İslâm'a dönüştürülmesi konusundaki yaklaşımlarının Max Weber'le karşılaştırıldığı kısa bir değerlendirme için bakınız. Mustafa Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 75-79.

7 Bülent Şahin Erdeğer, "Ali Şeriati: Devrimci Bir Günce (1933-1977)", *Ali Şeriati Yıllığı, Sizi Rahatsız Etmeye Geldim,* [Ed.] Dr. Mustafa Yılmaz, Gezgin Yayınları, Kocaeli, 2009, s. 32-33.

8 Yurtdışında savaşan İsviçreli askerlerde teşhis edilen "yurt özlemi hastalığı" için kullanılan nostalji kelimesi, zamanla "geçmişe duyulan özlem" hastalığının adı haline gelmiştir. Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği,* Çeviri: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

edilmesi dahi fazlasıyla can sıkıcı bulunduğundan yadırganır.[9] Öncü olarak addedilen kamusal isimlerin ne yaptığı, ne biçimde düşündüğü, ne yapması gerektiği hususunda fazla düşünmeyen, sorgulamayan bir vasatta İslâmcılığı konuşuyorsak daha dikkatli olmalıyız. Çünkü konu derdimizdir, İslâmî kimliğimizin en yalın hâliyle kavramsallaştırılması, teorik boyutunun güçlendirilmesi gerekmektedir.[10]

Yoğun Okumalar Dönemi

Ali Şeriati'nin Türkiye'ye etkileri dediğimizde, bunun dergiler ve kitaplar düzlemindeki kronolojik intikali kadar düşünce boyutu bakımından da tüm yönleriyle ele alınması gerekmektedir. Hâliyle bu etkinin seyrini anlama süreci de, bütün düşünsel tesirlerde olduğu gibi olumlu ve olumsuz boyutlara dikkat çekmeyi gerekli kılmaktadır. Oysa bahsettiğimiz üzere düşünsel nostalji içerisindeki konformist hâlinden son derece memnun olan bir kültürel hayat söz konusu olduğundan dolayı bu dikkat çekme bihakkın yerine getirilemiyor.

Tekraren, şunun farkında olunmalı ki, belli tarihsel dönemlerde öne çıkmış, ismi duyulmuş kişilerin eleştirilmesi memleketin kültürel hayatında çok hoş karşılanmaz. Abartılı karşı çıkışların beslediği hatta katmerli hâle getirdiği tarafgirlik hâkim çünkü. Bir kişi üstat olarak algılanıyorsa o kişinin düşünceleri hakkında konuşmak, eleştirel yaklaşımlar öne sürmek neredeyse imkânsızdır. Kabul edilmeli ki bu bağlamda Ali Şeriati de aynı çerçevenin içine sıkıştırılmış olduğundan doğruluğu sorgulanmamış, test edilmemiş abartılı yaklaşımlara konu oldu. Düşünün ki, bir müellifin hemen bütün kitapları yoğun okuma yılları olarak adlandırılan 1980'li yıllardan itibaren büyük ölçüde yayıncı tercihlerinin eşliğinde parça parça çevriliyor, yayımlanıyor, okunuyor fakat düşünsel bir tartışmaya konu olmuyor.[11] Doğruluğu, derinliği, metinsel bütünlüğü, biyografik tutarlılı-

9 Bu yüzden olsa gerek, tarafımdan Ali Şeriati'ye yöneltilen eleştirilerin çoğu "haksız ve şehidin ruhunu incitmek" olarak telakki edildi. Bkz. Yıldız Ramazanoğlu, "Yeniden İslâmcılık Rüzgârı" 23 Mayıs 2013, *Zaman.* Oysa bir düşünürü anlamak için olmazsa olmaz bir ilke olarak İbrahim Kozak'ın 1980'li yıllarda gündeme getirdiği şu hususları daima hatırlamak gerekmektedir: "Şeriati'yi anlamaya çalışırken çok dikkatli olmak, acelecilikten, gelişigüzel sonuçlara varmaktan kaçınmaya çalışmak gerek. Genellikle, bizim gibi yeni bir arayış içerisinde bulunan toplumlarda, ilgimizi çeken bir düşünürü veya bir düşünce sistemini taşıdığı bütün özellikleri ile dengeli bir şekilde algılamak yerine, o andaki psikolojimize uygun bir şekilde hemen bir özelliğine sarılıp diğerlerini ihmal etme gibi bir zaaf, eksiklik görülür." Mehmet Çağlar, İbrahim Kozak, Mustafa Tahir, *Ali Şeriati Üzerine Bir Oturum*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 40.

10 Bu bağlamda böylesine yoğun ve geniş katılımlı, çok boyutlu, sınırları aşan İslamcılığın ele alındığı sempozyumun saygı duruşu ve milli marşla açılması içinde bulunduğumuz büyük çelişkinin farkındalığı açısından önemli diye düşünüyorum. Zira bu konularda, 1980'li yıllarda edinilen hassasiyetler aşınmaktadır; bu durum ise insana ister istemez İslâmcılığın gündelik hayat konusundaki eleştirilerinin belli konularda ya geri çekildiğini ya da kaybolduğunu düşündürtmektedir.

11 Şeriati'nin eserlerinin çeviri seyri hakkında bakınız. Yücel Bulut, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [Ed.] Yasin Aktay, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce cilt: 6, İslâmcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 923-924. Şeriati'nin, 1980'li yıllarda İran'da, Ali Şeriati imzalı 35 kitap basılmış buna karşın Türkiye'de, Şeriati'nin eserlerinin 70 farklı isimle yayımlandığı dikkate alınmalıdır.

ğı daha da önemlisi İslâm'ın temel kriterlerine uygunluğu dikkate alınmadan sırf popüler bir isme ait diye kitapların "tahkiksiz" basılması üzerinde durulması gereken ciddi bir zaaf olarak görülebilir. Ali Şeriati'nin eserlerinin Türkçedeki dökümüne bakıldığında çoğunun dönemin ruhuna uygun farklı isimlerle, bazen küçümen kitapçıklar şeklinde daha da önemlisi, çok azı müstesna kötü tercüme furyasının kurbanı olmaktan kurtulmayı başaramadığını bir tespit olarak dile getirmek mecburiyetindeyiz.[12]

Bu kaygı ile olsa gerek 2007 yılından itibaren Fecr Yayınevi "Ali Şeriati Bütün Eserleri" başlığıyla kitaplarını yeniden tercüme ettirip yayınlarken, kitaplardan ilkinin girişinde yer alan "Yayıncının Notu" kısmında şu tespitlerde bulunuyor:

> "Ali Şeriati'nin de her insan gibi hata edebileceğini, hatalarının ve sevaplarının sadece kendisini bağlayacağını okuyucularımızın takdir edeceğine inanıyoruz. Fecr Yayınevi olarak ölçümüzün yüce Kur'an-ı Kerim ve onun numune-i timsali olan Hz. Peygamber (as) olduğuna inanıyor, Şeriati de dahil bütün insanların bu ölçüler içinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Onun her görüşünü onaylamadığımız halde eserlerini yayınlıyor, ama katılmadığımız görüşlerine de müdahale etmeyi uygun görmüyoruz. Çünkü böyle bir müdahalenin düşüncelerin doğru anlaşılmasına engel olacağı, bunun da hem yazar hem okur açısından bir hak ihlali olacağı kanaatindeyiz. Buna rağmen kimileri tasvip etmedikleri düşüncelerinden dolayı bilinçsiz okuyucuların olumsuz etkileneceği gerekçesiyle vebal alacağımızı düşünebilirler. Fakat biz, genelde Müslüman olmanın, özelde Şeriati okuru olmanın, okuduğu her şeyi kabullenen değil, eleştiren bir seviye gerektirdiğini düşünüyoruz."[13]

Ali Şeriati külliyatının giriş kısmında yer alan bu vurgular ilk bakışta yeni ve önemli gibi görünmektedir. Gelgelelim benzer vurgular 1980'li yıllardan itibaren yapılageldiğinden 2000'li yıllarda sadece bu vurgularla yetinmek Türkiye İslâmcılığının düşünsel zaaflarının bir göstergesidir aynı zamanda. Meselâ, Ali Şeriati'den tercüme edilen ve 1990'da yayımlanan bir eserin başında yer alan şu satırları bu bağlamda ele alabiliriz:

> "Herhangi bir eseri, çalışmayı ve düşünceyi; okumanın, gündeme getirmenin ve yayınlamanın, o yazılanları ve düşünceleri tümüyle kabul etmek ya da reddetmek anlamına gelmeyeceği, ilk bakışta pek çok insanın bildiği ve kabul ettiği bir gerçektir. Ne var ki, böylesine kabul gören bu anlayışın, nedense çoğunlukla elde tutulmaması ya da tutulamaması, yapılan değerlendirmeleri, eleştirileri, övgüleri ve yergileri zaman zaman 'insaf' ölçüsünün dışına çıkarmaktadır.

12 Şeriati'nin kendine özgü, coşkun ve ateşli üslubunun onun eserlerinin tercümesini zorlaştırdığı da ifade edilmiştir. Yine aynı şekilde eserlerinin çoğunun derlenmiş konuşmalara ve derslere dayanmış olması da tercüme sürecini zorlaştırmıştır. Dolayısıyla, onun bıraktığı eserlerin toplu ve titizce gözden geçirilerek bilimsel bir yayımının yapılıp yapılmadığı konusu hâlâ tartışılmaktadır.

13 "Yayıncının Notu", Ali Şeriati, *Aşina Yüzlerle,* Tercüme, Davut Duman, Fecr Yayınevi, Ankara, 2007, s. 8.

Ali Şeriati de bu anlamda, olumlu ya da olmuşuz birçok tartışmanın, eleştirinin konusunu oluşturuyor. Şeriati'nin eserleriyle konuşmalarıyla ve düşünceleriyle, farklı bakış açıları altında, gündemlerde canlı ve önemli bir yeri olduğu da bir başka gerçek.

İnanıyoruz ki, hataları ve bize belki çok yanlış görünen değerlendirmeleriyle birlikte, onun da nihayetinde bir 'insan' olduğunu, yaşadığı ve yetiştiği çevreyi, kültürel ortamı ve özellikle de sahip olduğu tarihsel malzemeyi gözönünde tutarak, düşüncelerinden yararlanmak mümkündür.(...)

Kuşkusuz ifade etmek istediğimiz, yalnızca 'faydacı' olan bir yaklaşım değil, her konuda olduğu gibi, Şeriati'yi de okurken, ölçülü ve dengeli olmanın gerekliliğidir. Yoksa amacımız, O'nu 'iyisinden yararlanıp, kötüsü atılacak bir araç konumuna indirgemek değil."[14]

Mevcut İran rejimi öteden beri Ali Şeriati'yi geleneksel Safevî Şiiliğine yönettiği eleştiriler yüzünden dışlamış, onu her daim ötelemeye çalışmıştır, hatta onun yorumlarının bir şekilde gündemleşmesinden büsbütün rahatsızlık duymuştur. Onun kitleler ve gençlik arasında rol modeli olarak görülmesine karşı Murtaza Mutahhari modelini öncelemiş olduğuna kısmen değinmiştik. Fakat İran dışında ise adeta operasyonel bir mantıkla Şeriati'den istifade etmeyi de ihmal etmemiştir. Birçok kişi Şeriati'nin Şiîlik ve tarihsel kişilikleriyle ilgili anlattıklarını doğru zannedip, Şiî olmuş daha sonra ise İran'a gitmiştir. Orada da Şeriati'nin ömrü boyunca mücadele ettiği insanların dizlerinin dibine çökmüşlerdir. [15]

Her ne kadar Ali Şeriati, Ali Şiası ile Safevî Şiası arasında ayırım yapmış olsa da, içinde doğup büyüdüğü kültürün tesiriyle Şiî dünyanın dışındaki Müslümanların kabul edemeyeceği birtakım düşünceler serdedebilmiştir. Sahabeler hakkında kullandığı ifadeler sınırları zorlamaktadır. Şiilik aktarımları da gerçekleri, tarihi olanı değil kurgusal olanı ortaya koyuyor. Bu bağlamda onun Ali, Fatıma, Zeynep, Hüseyin, Selman, Ebuzer, imamet vb. tarihsel kişiler ve olaylarla ilgili aktarımları olmasını arzuladığı mahiyettedir. Buradaki aktarımlarının propagandist yönü dikkate alındığında İran rejiminin başka ülkelerde Şiileştirme çalışmalarında sevmedikleri Şeriati'nin bazı eserlerini öne çıkarmaya çalıştıkları görülmektedir.

Türkiye'deki İslâmcılık üzerinde Ali Şeriati'nin düşünsel etkilerinden bahsedebilmek için bütünsel bir perspektifle en azından İslâmcılığın son otuz yıllık sürecinin belli aşamalarının, kırılmalarının ve dönüşümlerinin bilinmesi zaruridir. Etki dediğimiz mevzu hiç şüphesiz sadece olumlulukları değil olumsuzlukları da içinde barındırmaktadır.

14 Ali Şeriati, *İki Sure İki Yorum*, çeviren: Selim Naci Karaarslan, Endişe Yayınları, İstanbul, 1990, s. 7-8.

15 Şeriati Devrimin İran dışında en çok tanınan iki isminden biri idi. Dolayısıyla Türkiye için bahsedilecek bazı hususlar başka coğrafyalar için de geçerlidir. Şeriati'nin farklı coğrafyalardaki etkisi için *Dünyada Ali Şeriati* kitabına bakılabilir. Edisyon, Çeviri: Yasin Demirkıran, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998.

Türkiye'deki İslâmcılar Ali Şeriati'yi öncelikle ODTÜ'de öğrenim gören ve Ali Şeriati'nin İranlı takipçisi olan öğrencilerinden tanıdılar. 1978-79 yıllarında Ankara'da Kur'an çalışmalarına başlamış gençler sayesinde Şeriati ismi duyulmaya başlandı.[16] Cemil Meriç ise *Pınar* dergisinde yayımlanan "Göller Bölgesinde Bir Ada" başlıklı yazısıyla onun entelektüel yanını anlatmaya çalıştı.[17]

1970'li yıllarda çıkarılmaya başlanan *Düşünce* dergisinin yayınevi olan Düşünce Yayınları 1980 yılından itibaren peş peşe Ali Şeriati'den tercümeler yayımlar. Bu tercümelerden bir kısmı aynı zamanda 1979 yılında *Düşünce* dergisinde neşredilecektir. Şeriati'den yapılan tercümelerin altına ufak notlar düşülerek onun kabul edilmesi mümkün olmayan düşünceleri bir nebze de olsa yumuşatılacaktır. Sözgelimi Şeriati'nin "Medeniyet ve Modernizm" başlıklı yazısında iki bin yıllık İran kültürü ile İslâm medeniyeti arasında yapmış olduğu ayrımın tartışılabilir olduğu ifade edilmiş fakat, müellifin sosyolog olmasından dolayı onun bu ayrımın dikkate alınabileceği ifade edilmiştir.[18] Ardından Yaşar Kaplan'ın çıkardığı düşünce ve edebiyat dergisi *Aylık Dergi*'de onun hakkında ufak değiniler ve yazılarından tercümelerin çıkmış olması, tercümeler vasıtasıyla biçimlenen düşünsel İslâmcılığın anlaşılmasına katkı yapan örnekler olarak kayda değerdir.[19] *Aylık Dergi* 1980'de çıkan 25. sayısında Şeriati'nin "Papa ve Marx Olmasaydı" başlıklı yazısı yayımlanır. Düşünce ve edebiyat dergisi olarak öne çıkan *Aylık Dergi*, yeni tanımanın getirdiği heyecanla Şeriati'yi övgüyle metnini ise kritiksiz takdim eder. Söz konusu yazı 1983'te aynı adla kitaplaştırılır. Fakat dergideki gibi değil, az da olsa birtakım eleştiriler sunulur.[20] Onun bu yıllarda oluşturduğu tesiri anlama sadedinde şu cümleler oldukça önemli tespitler ihtiva etmektedir:

16 Hamza Türkmen, "Ali Şeriati'nin İran ve Türkiye'deki Yansımaları?" *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriati – Ali Şeriati Sempozyumu* içinde, [Ed.] Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, s. 98. Hamza Türkmen, *İslâmi Mücadelenin Yeni Dili*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2013, s. 64.

17 Cemil Meriç, "Göller Bölgesinde Bir Ada", *Pınar*, Dönem: 2, sayı: 1, 1980, s. 3-13. Dergi "Pınar'dan" başlıklı sunuş yazısında Meriç'in yazısını şu ifadelerle takdim etmiştir: "Pınar'ın bu sayısında; Cemil Meriç'in İran'lı düşünür ve sosyolog Ali Şeriati'yi anlatan bir yazısını bulacaksınız. İran olayını daha sağlıklı değerlendirebilmek için, onu hazırlayan fikrî ve kültürel şartları bilmek zorundayız. Ali Şeriati, İran Devrimi'nin fikir önderlerinden. Cemil Hoca'nın yazısında geniş boyutlarıyla tanıma imkânı bulacaksınız Şeriati'yi." Yazı daha sonra şu kitapta yer alacaktır. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980, s. 425-439. Cemil Meriç'in bu yazısının muamma oluşu hakkında yapılan bir değini için bakınız. İsmail Kara, *Sözü Dilde Hayali Gözde*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 86. Cemil Meriç'in yazısı 27 Temmuz 1979'dan itibaren dört bölüm halinde *Sebil*'de de neşredilmiştir.

18 Ali Şeriati, "Medeniyet ve Modernizm", Tercüme: Fatih Selim, *Düşünce*, Dördüncü dönem, 1979, sayı: 6, s. 31

19 1980'lerde Ali Şeriati'ye olumlu referanslarda bulunan ve Türkiye'de tanınmasını sağlayan isimlerden biri olan Yaşar Kaplan'ın 1990'ların hemen başında Devrim kutlamaları için gittiği İran'dan döndükten sonra yayınladığı gezi notlarında Cevdet Said'den dahi bahsetmesine rağmen Ali Şeriati'ye değinmemesi çok enteresan bir durumdur. Yaşar Kaplan, *Bir Şenliktir İnkılap*, Hüner Yayıncılık, İstanbul, 1992.

20 Ali Şeriati, *Papa ve Marx Olmasaydı,* çev. Ali İskender, Sabahattin Yakın, Aylık Dergi Yayınları, Ankara, 1983.

> "Ali Şeriati, İslâmcı gençlik üzerinde, sosyal bilimci olma özelliğiyle, edebiyatçı yanıyla, hitabet gücüyle, kendini devrime adaması ve şehit olmasıyla, kısaca hayatının her yönüyle bir 'model'olma anlamında derin etkilerde bulundu."[21]

Bilindiği üzere, 1960'ların sonlarında Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi İslâmcılığın küresel isimlerinin eserlerin tercümesiyle başlayan uyanış ve bilinçlenme süreci 1970'li yıllarda daha bir yoğunluk kazanmıştır. Şuurdan ve sahihlikten uzak din anlayışı yerine Kur'an ve Sünnet merkezli bir anlayış, tağuti sistem ve onun ideolojisinden tam manasıyla kopuş, toplumsal ve siyasal değişim hedefi doğrultusunda bir cemaatleşme çabası öne çıkıyor. Seyyid Kutup'un *Yoldaki İşaretler* kitabıyla sistem tahlilinde, toplum değerlendirmesinde ve tarih perspektifinde önemli noktalara geliniyordu. Kavramları doğru kullanma konusunda ise özellikle de Mevdudi'nin *Kur'an'a Göre Dört Terim*'i usule göre kavramları doğru anlama ve usulü'd-dîn çalışmalarında belirleyici oldu. 1980'li yıllardan itibaren Türkçeye çevrilen Şeriati'nin eserleri de bu gayretlerle paralel bir biçimde okunurken kendisi de ön açan bir aydın-dava adamı tipolojisi olarak önem kazandı.

Şeriati'nin Türkiye'de en az etkili olduğu alan denilebilir ki Kur'an'a yönelimdir. O babası Muhammed Taki Şeriati ve Ayetullah Talegani'den ciddi bir Kur'an eğitimi ve terbiyesi almıştır, Talegani'nin tefsirini çok iyi özümsemiştir.[22] Hakeza siyasal çalışmalarda aynı ekip içinde olduğu Mehdi Bazergan gibi Kur'an kültürü güçlü kişilerle birlikteliği var. Onun Rum Suresi tefsiri çalışmasında da belirttiği gibi, sosyal bilimlerin ve Şiiliğin bazı kabullerini göz ardı ederek mümkün mertebe önyargısız olmaya çalıştığını, Kur'an'ı kavrama ve Kur'an perspektifi ile yine hayata, Şiiliğe, Sünniliğe ve sosyal bilimlere bakma amacında olduğunu görüyoruz[23]. Nedense uzun yıllar Şeriati Kur'an dediğinde pek etkilenmeyen insanların büyük çoğunluğu, onun *Yalnızlık Sözleri*'nde Mevlana dediğini okuyunca/işitince oldukça abartılı bir biçimde irfan edebiyatı içerisine girdiler. Esasında hem Mevlana'nın hem de yalnızlığın keşfedilmiş olması yenilgi içinde teselli arayan İslâmcıların melankolik halleri açısından yahut gönle çöken hüznü tasvir bakımından son derece önemli göstergeler. Sözünü ettiğimiz bu durum onun ideoloji ötesinde/dışında parçacı tamamen kırılgan/kültüralist bir şekilde algılanmaya başlandığının miladı olarak ele alınabilecek birtakım hususiyetler içermektedir.

Hatırlanacağı üzere İslâmcılığın önemli isimleri bir kırılmayı ifade eden 28 Şubat 1997 tarihi ile tecessüm eden darbe sürecinde haksız ve yoğun eleştirilere tabi tutuldular. Baskıdan kurtulmak için İslâmcı teoriyi dolayısıyla öncülerini tasfiye etmeye çalıştı bazı çevreler. Örneğin bu vasatta gündeme getirilen İslâm-

21 Yücel Bulut, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [Ed.] Yasin Aktay, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslâmcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 924.

22 Ali Şeriati, *Çöle İniş*, Çeviren: Hicabi Kırlangıç, Derya Örs, Fecr Yayınevi, Ankara, 2010. Şeriati'nin yetiştiği ortam hakkında bakınız. *Ali Rahnema, Ali Şeriati: Bir İslami Ütopyacının Siyasi Biyografisi,* Çeviren: Zehra Savan, Kapı Yayınları, İstanbul,2006, s. 16-63.

23 Ali Şeriati, *İki Sure İki Yorum*, çeviren: Selim Naci Karaarslan, Endişe Yayınları, İstanbul, 1990.

cılık yergilerinde özellikle Seyyid Kutup ve Mevdudi haksız ve yoğun bir şekilde eleştirilirken Ali Şeriati neredeyse hiç eleştirilmedi. Hatırlanacak olursa İslâmcılığın yerden yere vurulduğu, kökü dışarıdalık, "biz onları aştık" yahut yerlilik zaviyesinden gündeme taşınan eleştirilerle Seyyid Kutup ve Mevdudi'nin mahkûm edildiği dönemde Ali Şeriati ismi bu eleştirilerden fazla nasibini almadı. Galiba burada Ali Şeriati'nin edebiyatla ama aynı zamanda varoluşçuluk başta olmak üzere Batı düşünceleriyle daha çok ilişkili olan kişiliği tesirli oldu. Nitekim İslâmcı çevrelerin, okuryazarlarının melankolik bir haleti rûhiye içinde oldukları vasatta Ali Şeriati'nin notlarından ve yayınlamadığı makalelerinden oluşan *Yalnızlık Sözleri* adını taşıyan kitabı neşredildi.[24]

Şeriati'nin, diğer isimlere nazaran daha az eleştirilmesinin sebeplerinden biri olarak onun Türkiye'deki İslâmcı hareketin oluşum sürecindeki katkısının fazla olmaması da zikredilebilir.

Hiç kuşkusuz, 1970'li yılların sonundan itibaren haberli olunmuş olsa da ağırlıklı olarak 1980'li yıllarda okunup tartışılan Ali Şeriati'nin, Türkiye'deki İslâmcılık ve onun fikri gelişim sürecindeki etkisi, 1960'lı yılların sonundan itibaren okunan Seyyid Kutup ve Mevdudi ile kıyaslandığında tabii ki hem daha az hem de farklılıklar hatta çelişkiler içeren bir mahiyete sahiptir. Neticede, Türkiye'deki İslâmcı kimliğin oluşum sürecinde *Yoldaki İşaretler* ve *Kur'an'a Göre Dört Terim* temel ve esaslı kitaplar oldular. Şeriati de bu bağlamda Hüseyniye-i İrşad'daki çalışmalarının etkisiyle ortaya çıkan *Anne-Baba Biz Suçluyuz, Dine Karşı Din, Hac, Dua, İnsanın Dört Zindanı* gibi kitaplarıyla süreci tamamlayan ya da derinleştiren bir rol oynamıştır. Yani belli konulardaki düşüncelerini oluşturup yola koyulan İslâmî bir hareketlilik söz konusu idi, Şeriati bunun tahkiminde rol oynadı. Tabii ki Şeriati farklı bir kültür dünyasının içinden yazıyordu bu durum onun layıkıyla anlaşılmasının önünde bir engeldi ya da bazı değerlendirmelerinin hatalı ve eksik ele alınmasına da yol açmaktaydı.

Sıcak Tahayyüllerle Dolu Yıllar

Şeriati dediğimizde ilkin samimi, duyarlı, vicdan yönü oldukça kuvvetli olan bir entelektüelin Şah rejiminin olağanüstü koşullarında sürdürdüğü bir mücadeleyle karşı karşıya olunduğu unutulmamalıdır. İkinci olarak yaşadığı dönem bakımından dünyada sol hareketlerin çok güçlü olduğu ve gençliğin, üniversitelilerin sol ve komünist fikirlerin etkisi altına girdiği bir sürece tekabül etmekteydi.[25] Buna karşı gençliği İslâmi çerçevede tutmak için verilen bir mücadele söz konu-

24 Ali Şeriati, *Yalnızlık Sözleri*, Tercüme: Okan Sevinç, Söylem Yayınları, İstanbul, 2001. Bahsettiğim melankolik ruh haline örnek babında şu alıntıyı yapmayı uygun buldum: "Her nasılsa, şu ana kadar, bütün hayatımı siyasete bulaştırdıysam ve pek çok olay yaşadıysam da; bunların hiç birisi kalbimle uzlaşır/barışır türden şeyler değildi. Ben hikmet ehliyim, siyaset ehli değil."

25 Misagh Parsa, *Devlet, İdeoloji ve Devrim: İran, Nikaragua ve Filipinler Devrimlerinin Karşılaştırmalı Analizi,* Çeviren: Alper Birdal, Nahide Özkan, Derya Göçer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

su. Üçüncü olarak da Ali Şeriati yüzyıllardır takiyye, Bâtınilik ve bin bir "hurafe" ve anlayış çerçevesinde fakat siyasal alanın dışında kendini konumlandırmış olan Şiilik ve onun ulemasıyla karşı karşıya.[26] O bu dini anlayışa karşı eleştirel bir yaklaşım içerisindedir. 1979 devrimi sonrasında İran yönetimi ise, devrimi ihraç etme ama daha öncelikli olarak Şiileştirme faaliyetleri çerçevesinde farklı coğrafya ve kültürlere, Şiiliğin özünde devrimci bir din yorumu sunduğuna dair bir görüntü oluşturmaya öncelik verdi.

Yukarıda da ifade ettiğim gibi, 1980'li yıllarda Ali Şeriati öncelikle despot bir rejime karşı bizatihi mücadelenin içinde yer alan bir aydın olması hasebiyle İslâmcı gençliği etkiledi. Onun zindan, işkence, firarilikle geçen hayatı, belli konularda İslâm ve Batı düşüncesine vukufiyeti özelliğiyle birleşince bir rol modeli olarak karşımıza çıktı. Bu yıllarda Müslüman portresinin hem Batı düşüncesini okuyup analiz edebilen hem de İslâmî mücadele içerisinde bizzat yer alan bir kişiliği çağrıştırmış olması büyük ölçüde Ali Şeriati'nin kitaplarından kaynaklanmıştır. İşte bu yıllarda Hamid Algar, Şeriati'nin İran Devriminin ideologu olduğunu ifade etmişti.[27] Sözünü ettiğimiz yıllarda pek çok kişi bu ideologluk meselesini büyük bir şevk ve heyecanla gündemine aldı. Bu bağlamda kendisinin çok fazla alakası olmamasına karşın yanlış bir aydın tipolojisinin İslâmcı çevrelerde neşvü nema bulmasına maalesef katkısı oldu. Öyle ki bu yıllardan itibaren Şeriati okumanın yahut okuyor görünmenin, konuşma ve yazılarında ondan alıntı yapmanın ayrıcalıklı bir konum kazandırdığı psikolojisiyle hareket edenler oldu hâlâ da oluyor.

Denilebilir ki, Türkiye'de birçok İslâmcı gencin sosyoloji bölümünü tercih etmesinde Ali Şeriati etkisi büyüktür. 1980 sonrası İslâmcı gençliğin en fazla tercih ettiği bölümlerin başında sosyolojinin gelmiş olması, gençliğin Ali Şeriati tahayyülünden ve onun gibi toplumsal dönüşümde rol alma isteğinden bağımsız değildir. Zaten onun Türkçeye intikal eden ilk kitaplarından biri de *İslâm Sosyolojisi Üzerine* adını taşımaktadır.[28] Konferanslarından oluşan bu kitabında o, İslâm ve sosyoloji yanında; insanbilim, tarih felsefesi, diyalektik, ideal toplum ve insan gibi farklı konularda Kur'an'a dayalı görüşler geliştirmeye gayret etmiştir.[29] Şeriati'den yapılan çevirilerin yoğun olarak okunduğu ama aynı zamanda eli kalem tutacak, konuşacak, yazacak, yönlendirecek, öncülük edecek bir aydın

26 28 Şubat 1997 darbesi sonrasında kaleme alınan İslâmcılık değinilerinde halkın değerlerine reddiyeci bir tavırla yaklaşmanın sebep olduğu düşünülen sorunlar bağlamında Ali Şeriati'ye de atıf yapıldığı dikkat çeker. Yücel Bulut, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [Ed.] Yasin Aktay, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslâmcılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 923.

27 Hamid Algar, *İslâm Devrimin Kökleri*, Çeviren: M. Çetin Demirhan, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988. Asaf Hüseyin'in 1985 yılında kaleme aldığı *İran'da Devrim ve Karşı Devrim* (Tercüme: Taha Cevdet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1988) kitabı da Ali Şeriati'nin ideolog yönüne dikkat çeker.

28 Ali Şeriati, *İslâm Sosyolojisi Üzerine,* Düşünce Yayınları, İstanbul, 1980.

29 Kadir Canatan, "Bilimde Yeni Arayışlar Çerçevesinde 'İslam Sosyolojisinin Temellendirilmesi", *Köprü,* 2005, sayı: 89, s. 29-58. Kadir Canatan, *İslâm Sosyolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 177-186.

tipini şekillendirme arayışlarının sürdüğü bu beklenti yıllarının gelecek tasavvurunda, aydınlar eliyle Türkiye'nin değiştirileceği öngörülmekteydi. 1984 yılında Bir Yayıncılık tarafından basılan *Ali Şeriati Üzerine Bir Oturum* isimli kitapçık okuryazar çevreler üzerindeki Ali Şeriati etkisini gösterir.[30] Üç kişilik bir oturumun kitaplaşmış hâli olan bu çalışma onun hayatının, eserlerinin, yönteminin ve onu ölüme kadar götüren kavgasının tanıtımını hedeflemektedir. İlk soruya Mustafa Tahir tarafından verilen cevap Şeriati'nin bu yıllarda nasıl algılandığını göstermektedir:

> "Benim görüşüme göre Şeriati en başta şu yönü ile ele alınmalıdır; Ali Şeriati merhum İslâmiyet'e yeniden hayat vermek ve gerçekten yeniden en canlı şekilde algılamak için çalışmıştır. Hayatını o yola koydu ve onu bize bu espri içinde tanıtmaya çalıştı. Kendi ilmini, marifetini, malını, hayatını, canını Allah'ın buyurduğu gibi o yolda vakfetti. Ve Allah'ın rahmetine de kavuştu."

Ne var ki 1980'lerin ortalarından itibaren başlayan sosyoloji yönelişinin sonrasında ortaya çıkan hasıla tahayyül edilenle taban tabana zıttı. Zira İslâmcı gençlik, Ali Şeriati okudu, onu idealleştirdi fakat son kertede Seyyid Hüseyin Nasr gibi davranmayı alışkanlık hâline getirdi. Bilindiği üzere Seyyid Hüseyin Nasr, Şeriati Meşhed'den Tahran'a Mutahhari tarafından Hüseyniye-i İrşad'da ders vermeye davet edildikten bir müddet sonra Hüseyniye-i İrşad'dan ayrılarak Pehlevi Vakfı'nda Şah'ın nezaretinde felsefi çalışmalar yapmayı tercih etmiştir. Gerekçesi ise Şeriati'nin ateşli konuşmaları, politik duruşu, muhalif kimliğidir. Türkiye'de İslâmcı aydın olarak öne çıkan isimlerin hem ilmi birikim zayıflığı hem de pratikten yoksunlukları 1980'li yıllarda tahayyül edilenden fersah fersah uzaktır. Buna mukabil, Ali Şeriati, dönemi nazarı itibara alındığında hem mücadele meydanında hem de sosyoloji alanında son derece yetkin bir isimdi. Fakat bir zamanlar onu rol model olarak gören İslâmcı aydınlar en basit siyasal-sosyal olayı dahi analiz etme gücünden yoksun, zihnini sol-liberalizme teslim ettiğinden, hayatı, dünyayı, eşyayı İslâm, adalet, tevhid perspektifinden değil ötekinin gözüyle okumaya çalışmaktadır. Bu yüzden sürekli ezik/sinik, kompleksli ve kendini ötekine ispatlama derdindedir. İşte bu durumun en son örneğine, 3 yıldır zalim ve katil bir rejime karşı Suriyeli Müslümanların verdiği mücadeleyi lekeleyen, karalayan, onlar hakkında iftiralar atan sahadan, alandan değil kulaklarına fısıldananla yetinen ama kendine İslâmcı aydın diyen gerçeklikte rastlıyoruz. Cezayir'in Fransızlar tarafından işgaline ve İran'da diktatörlük rejimine karşı Ali Şeriati'nin verdiği mücadele ile İslâmcı aydınların Suriye direnişi karşısındaki konumlarının karşılaştırılması dahi sorunun derinliğini göstermesi açısından önemlidir.

Eleştirilmekten hoşlanmayan ama kendileri dışındaki Müslümanları kıyasıya eleştiren, bir varoluş savaşı veren Müslümanların mücadelesine en azından say-

30 Mehmet Çağlar, İbrahim Kozak, Mustafa Tahir, *Ali Şeriati Üzerine Bir Oturum*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 8.

gı duymayan bu aydınların varoluşlarının meşruiyeti Şeriati örnekliği üzerinden mutlaka sorgulanmalıdır. Bu sorunlu varoluşun dikkatlice bakıldığında Müslümanları ilgilendiren bütün siyasal-sosyal olaylarda kendini gösterdiği açıktır.

İslâmcı Aydınların Zihin Dünyası

Siyasal-sosyal, kültürel olan üzerine ortaya konulan ürünlerin sorunlu mahiyeti, doğru tavır ve politika belirlemede takoz vazifesi görmesi bu İslâmcı aydınlar üzerine genel bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Sorunun sadece tekil olaylar üzerinde yapılan yanlış değerlendirmelerden ibaret olmayıp daha derinlerde zihin dünyası ve varoluşla alakalı olduğunu en başta vurgulayalım.

Kategorik bir tanımlama olarak İslâmcı aydın olarak karşımıza çıkan tanımın Müslümanların kavramsal dünyasında yerinin olup olmadığıyla asıl mesele başlıyor. Problemin temeli, üzerinde durduğumuz zeminle alakalı. Kendisini sadece yazmakla ve konuşmakla yükümlü gören bireysel varoluş başlı başına büyük bir sorundur. Bu problemli varoluş doğal olarak dünyayı tanıma ve tanımlama noktasında da kendini gösterecektir. Tarihsel tecrübede yer almış yanlış âlim anlayışı, avam-havas ayrımının etkilerini taşıyan aydın-üstad kabulü aynı zamanda modern paradigmanın teori-pratik ayrımını esas alarak sadece teorisyenliği makbul görmektedir. Dünyayı değiştirmek değil dünyayı yorumlamak üzerine kurulu bu zihin, dolayısıyla imtihan dediğimiz bizatihi 'amel'i içeren dünya hayatında esaslı bir eksen kayması yaşamaktadır.

Şunu da ifade edelim ki, İslâmcı aydınların en temel sorunu sadece cemaat ya da mücadele pratiğinden yoksun olmaları değildir. Bilgi, yorum gibi son derece donanımlı oldukları zannedilen alana ilişkin de esaslı problemleri bulunmaktadır. Bilindiği üzere aydın ya da entelektüel adı verilen kamusal kişiliğin dünyanın yorumlanması işinde herkesin önünde olmalarını sağlayan "özgün" bilgiye sahip oldukları varsayılır. Bu açıdan İslâmcı bir aydının ürettiği bilgi diğer dünyaların ideolojilerine müntesip aydınların ürettiği bilgiden mahiyet açısından özgünlük derecesinde farklılık taşıması zaruridir. Liberal, sol-sosyalist, ulusalcı aydınların bilgisiyle/yorumlarıyla, İslâmcı aydınların "ürettikleri" aynı sonuca ulaşıyorsa bunu kabul edilebilir görmek mümkün değildir.

Bu nedenle, aktüel mevzularda olsun teorik meselelerde olsun, İslâmcı aydın hangi bilgiyi ne şekilde üretmektedir? Bilgiyle ne tür bir ilişki kurmaktadır? Bilgi kitlelere aktarılırken hangi ahlaki parametreler belirleyici olmaktadır? vb. soruların her daim gündemde tutulması gerekmektedir.

İslâmî varoluş açısından bakıldığında kişinin her daim nefis muhasebesi yapmak zorunda olduğu hatırda tutulmalıdır. Acaba neyi niçin yazıyorum ya da yazmıyorum? Yazdıklarımın hesabını nasıl vereceğim? Nefis muhasebesi, özeleştiriden hoşlanılmıyorsa o zaman Albert Camus'un dediği gibi aydın "zihni kendi kendisini gözleyen kişi" olsun ki Regis Debray'ın de belirttiği gibi "kendilerinden

önceki ruhani ciddiyetle kendisinden sonraki reklamcılığın çığırtkanlığı arasındaki orta yolu" takip etmesin. İslâmî mücadelenin içerisinde aktif olarak yer almaktan, eylem alanlarında kardeşleriyle birlikte hakkı haykıran sloganlar atmayı kendisine zül addeden İslâmcı aydınlara, Edward Said'in ilerlemiş yaşına rağmen İsrail askerine taş atan resmini hatırlatmak lazım gelir.

İslâmcı aydının malzemesi olan bilgi, genel tanımla kişinin bir amaçlı çabası neticesinde, özneyle nesne arasında kurulan ilişkinin sonucu olan şey'dir ya da bir şeyin ardına, bilincine varmadır; bir şeyle çaba yoluyla kurulan tanışıklık; doğruluğu mevcut öznel ve nesnel koşullarda, gerekli ve yeterli sayılan delillerle temellendirilmiş önermelerle ifade edilen bilinç içeriğidir. Acaba gerçekten İslâmcı aydın çaba sarf edip bir şeyle yakınlık, tanışıklık kurmayı sağlayacak bir performans sergiliyor mu? Ya da önermelerinin tutarlılığına, geçerliliğine dikkat çabası içerisinde gerekli ve yeterli delilleri buluyor mu? Ne yazık ki bu sorulara tereddütsüz bir şekilde evet cevabını vermek mümkün görünmemektedir. İslâmcı aydınların ekserisi entelektüalizm hastalığından muzdarip olduğu için zihnini bilginin ve eylemin tek gerçek ilkesi görmektedir. Ürettiği önermelerin, tezlerin olgusal gerçekler karşısında öncelikli ve üstün olduğu düşüncesindedir. Oysaki vakadan, dış dünyadan duyular aracılığıyla alınan izlenimlerden bağımsız bir şekilde sadece zihne dayalı bilgiyi biricik kaynak görmek temel bir yanlıştır.

Kısaca tasvir etmeye çalıştığımız mevcut İslâmcı aydın tipolojisinin Ali Şeriati ile çok yakın bir ilgisinin bulunmuyor oluşuna rağmen Şeriati değerlendirmesi de yeni baştan yapılmak zorundadır. Bütün bu manzarayı Türkiye'deki tesirlerinin sürecini ve mahiyetini irdelemeye çalıştığımız Ali Şeriati üzerinden yorumlarsak karşımıza ne çıkar acaba? Şüphesiz Ali Şeriati, Türkiye'deki takipçilerinden kat kat fazla olan zengin birikimine rağmen asla seçkinci bir tutum/tavır içerisinde olmadı, bilakis onun dertli hâli samimi olarak pratiğin içerisinde olmasını sağladı. Onun gündeme getirdiği sorumlu aydın telakkisi 1980'li yıllarda şöyle kavranmıştı:

> "[Ali Şeriati] müslüman entelektüele yöneliyor, onun taşıması gereken özelliklerine işaret ediyor. Müslüman entelektüele büyük bir sorumluluk, büyük bir misyon yüklemeye çalıştığını; daha doğrusu bu ağır tarihsel misyonunun farkına varması için onu sarstığını görmekteyiz. Köşesinde oturarak bilgiçlik taslayan, kuru bilgi rivayetleri ile yetinen aydın tipi yerine, yaşadığı tarih, yer ve zaman dilimi içinde kendi konumunun bilincinde olan; kendi çağında yaşamayı hisseden ve çağının sorumluluğunu yüklenerek, "Nereden başlıyayım" sorusunu soran, yaratıcısına ve toplumuna karşı sorumluluklarını müdrik, halkının o andaki tarihsel şartlarına en uygun mesajı ve kurtuluş yolunu göstererek onları aydınlığa çıkarmanın başkalarının değil kendisinin görevi olduğunu kavramış bilgi ve aksiyonla dolu, dipdiri bir Müslüman entelektüel tipi oluşturmaya gayret eder. Her an âdeta yeniden Müslüman olurcasına, dinini yeni bir boyutu ile kavrama, kendini yenileme ve tazeleme çabasını hep sürdüren, Kuran-ı Kerim'i adetâ sadece kendisine iniyormuş gibi algılayacak olan bu zümre, geçmiş devirlerde peygamberlerin sorumluluğunu gibi ağır ve yüce bir sorumluluk taşır diyor. Önce

aydınlarda oluşacak bu kıvılcım, onlarla sınırlı kalmadan tüm halka da yayılmak gerekir. Diyor ki: Yeni bir iman [iman ve aşk tazelemesi] olmadıkça hiç bir toplumda büyük bir medeniyetin meydana geldiği görülmemiştir. Bu iman ve aşk tazelemesi yalnızca aydınlarla sınırlı kalırsa harekete dönüşmez, gerekli aksiyon gücünü oluşturamaz. Bu nokta gözönünde tutularak, yukarıdaki özelliklere sahip aydınların daha sonra halklarına yönelerek, onlara kim olduklarının, nerede ve niçin yaşadıklarının bilincini, tarihsel sorumluluklarını hatırlatmak ve onların kendi kendilerini anlamlandırmalarını sağlamak şarttır."[31]

Oysa sonraki yıllarda Türkiye'de Şeriati okuyan hatta onun bütün eserlerini okumayı tavsiye eden çevrelerin bir kısmında seçkinci bir tutum ve tavır kolaylıkla nüksedebildi. Soyut, içeriği tartışmalı, doğrulanabilirlik ölçülerinden uzak özgürlük, varoluş, sanat vb. alanlar üzerinde konuşarak "derin" bir bilgiye sahip olunduğu havası veriliyor ki bu da İslâmcı çevrelerin düşünsel derinliğinin oluşmasını engelleyen sebeplerden biri durumundadır.

Kitaplardaki Dağınıklık/Düşünsel Dağınıklık

1980'li yıllardan itibaren, Ali Şeriati'nin tevhidi bir "alt yapı" üzerine kurulacak İslâm sosyolojisi çabası, tarih felsefesi, dinler tarihi, siyer, tefsir, İslâm tarihi, benlik, varoluş, sanata dair dinamik, analiz ve çözümlemeleri okuyanlarını etkilemiştir ancak çoğu zaman bunun içeriğinin sorgulanmadığını görüyoruz. Baştan sona zannî bilgilerle hareket eden Şii anlayışın takipçileri Şeriati'ye kendilerine dönük eleştirilerinden dolayı sürekli karaladılar, haksızlığı son derede açık olan eleştirilerde bulundular. Fakat beraberinde bu durum tersinden, Şeriati'nin entelektüel olarak diğer alanlara ilişkin söylediklerinin mutlaka doğru olduğu şeklinde bir kabulü getirmemelidir.

Bu bakımdan *Vahdet* gazetesinde 1988 yılında M. Said Çekmegil'le yapılan söyleşide Çekmegil'in Şeriati hakkında yapmış olduğu eleştiriler önem arzetmektedir:

"(...) Ali Şeriati'ye gelince, '...başta İslâm olmak üzere diğer kültür ve ideolojilere vukufiyetleriyle her türlü kavram ve deyimler yerli yerinde kullanmıştır' diye takdim edilen (Dinler Tarihi 8) Ve 'İslâmiyeti esas kaynaklarından almış' olduğu iddia edilen (Ali Şeriati Üzerine 29) bir başka popülerdir. Ne yazık ki kontrolsüz yayınların yanlış takdimleriyle ürettikleri 'Fikir Babaları'yla henüz araştırma safhasında bulunan taze mü'minleri yanıltmaktadırlar. Maalesef Ali Şeriati de Cemil Meriç gibi, İslâmın temel esprisinden uzakta, Kur'an ayetlerini İslâm esaslarıyla ters düşecek şekilde sosyalist zanlarına delil göstermiştir. Sahabelerden bazılarına saldıracak kadar saygısız buluyor, Kabil'in dünyaya hükmedegeldiğini söyleyecek kadar tutarsız fantezilerle edebiyat yaptığı görülür. Bütün bu ve benzeri ifadelerin kaynağı vermiş bulunuyoruz. (Bkz. İslâmı Yaşamak)... Gerçekten sıradan olmayan ve çalışkanlığıyla tezahür eden Şeriati, '12 İmâm'ların

31 Mehmet Çağlar, İbrahim Kozak, Mustafa Tahir, *Ali Şeriati Üzerine Bir Oturum*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 41-42.

standartlığını isbata çalışırken gayri ilmi zorlamalara mahkum olan bir kişilik arzetmektedir. (Dinler Tarihi)

Bunları ve benzerlerini İslâm öncüleri olarak sunmak gayretlerini zararlı görmeseydik tenkide gerek duymazdık. Meriç ve Şeriati ve benzerleri olsun hepsinden biz de istifade etmiş bulunuyoruz; Allah Teala onların da bizim de kusurlarımızı bağışlasın. Ancak şu gerçeği de gözardı edemeyiz: Hak şahıslardan üstündür. Temeldeki yanılmalar gösterilmelidir ki düzeltilsin diyorum."[32]

1980'lerin sonu bir bakıma Ali Şeriati hakkında birtakım eleştirilerin gerek tercüme gerekse telif yayınlarda görülmeye başlandığı yıllar olmuştur. Esasında devamı gelmeyen eleştirel başlangıçlar önemliydi. Zira, çoğu zaman eleştiriyi hakkıyla yapan Şeriati'nin- eğer yaşıyor olsaydı- eleştirisiz kalmaktan memnun kalmayacağını varsaymak Allah-u âlem yanlış olmayacaktır. Çünkü o, üçüncü dünyacı bir anlayışın etkilerini taşımakla beraber "öze dönüş" olarak bahsettiği yaklaşımda dini doğru temeller üzerine bina etme babında Kur'an ve sünnete dönüşü vurgulamıştır. Fakat buradaki üçüncü dünyacı zaafı gözden kaçırdığımızda başka bir zihnin dünya tasavvurunun mahsurlarını marifet olarak telakki etme yanılgısına düşülebilecektir.[33]

Ali Şeriati'yi ayrıcalıklı kılan Şii dünyası içerisindeki farklı duruşudur. Esasında o bizden çok, doğrudan mensubu olduğu dünyaya hitap etmektedir. Bunun ne demek olduğunu ancak Şii kültür dünyası içerisinde yaşayan farklı bir göz tam manasıyla anlayabilir. Zira onun Şiilikle ilgili eleştirilerinin sarsıcı ama gerçek olduğunu söylemek durumundayız. Burada var olana alternatif olarak ortaya koyduğu/hayal ettiği Şiiliğin ise son derece ütopik olduğunu, tarihte varlık kazanmadığını vurgulamak gerek. Şu var ki, Şeriati, etkileyici hitabeti ve üslubuyla konferanslarını/derslerini dinleyenlerde ya da metinlerini okuyanlarda böylesi bir gerçekliğin olduğu gibi bir hissiyat uyandırmanın üstesinden geliyordu. O bir bakıma *sophos*tu[bilge] fakat *phronimos*[temkinli] değildi; yani bilge bilgindi ama ihtiyatlı değildi. Gerçekten düşünürün kalabalıklar karşısındaki yahut yalnızlığındaki *sophia*sı neredeyse bütünüyle ihtiyattan yoksundu.

Dahası Ali Şeriati'nin hangi zor şartlar içinde seminerler verdiğini, kitaplar, makaleler yazdığını, vefat ettiğinde kaç yaşında olduğunu iyi bilmek durumundayız. Bu biyografik ve tarihsel bilgi aynı zamanda onun bazı çalışmalarındaki ilmî zayıflığını anlama sürecinde bize yardımcı olacaktır. Hamid Algar, abartılı bir biçimde Ali Şeriati'yi İran İslâm devriminin başlıca ideologu olarak sunduğu kitabında bu konuya değinmiştir:

32 H.İbrahim Çoban, "M. Said Çekmegil ile Haftanın Sohbeti", *Vahdet,* sayı:23, 12 Haziran 1988.

33 Ali Şeriati, *Öze Dönüş*, Tercüme: Ejder Okumuş, Fecr Yayınevi, Ankara, 2007. Tarihsel olarak Şeriati'nin 1960 kuşağına mensup olduğu dikkate alındığında bu "meziyet" olarak da addedilebilir. Susan Buck-Morss,"İkincisinde Fars Olur... Tarihsel Pragmatizm ve Zamana Aykırı Şimdi", Alain Badiou- S. Zizek vd. *Bir İdea olarak Komünizm*, çeviren: Ahmet Ergenç-Ebru Kılıç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011,s. 92.

> “Ali Şeriati’nin eserleri sözkonusu olunca söylenecek iki şey var: Birincisi kâmil ve bütünüyle tutarlı bir düşünce ekolü oluşturmaya fırsat bulmadan, genç bir yaşta şehit edildi. İkincisi de ondan kalan eserler, birkaç istisna dışında deşifre edilmiş konferans metinleridir.”[34]

Marksizm ve egzistansiyalizm karşısındaki entelektüel zaafı ve bu iki düşüncenin etkisinde kalarak yaptığı tarih ve toplum değerlendirmeleri entelektüel etkilerin izini takip etmeyi kolaylaştıracaktır. Hüseyniye-i İrşad derslerinden oluşan *İslâm Bilim* (İslâm Şinasi) bahsettiğim durumu görmek bakımından önemlidir.[35] Elbette sadece üslup ya da kavramsal benzerliği kast etmiyorum, metodoloji ve bilgi içeriği olarak benzerliği kast ediyorum. Habil/Kabil kıssasının sınıfsal çelişki temelinde yorumlanması, tanrıya kul olma durumuyla egemen sınıfa kul olmanın benzer görülmesi, Ebuzer’in önemi ile Spartaküs’ün öneminin karşılaştırılarak aynı kılınması, yere indirilmiş olan dünyevî Allah tasavvuru vb. konular ilk aklıma gelenler. Onun üslubunda çok belirgin olan ama İslâmî açıdan uygun olmayan şathiyatı, medeniyet tarihi çalışmalarında da kendini gösteren İran milliyetçiliği, Batı etkisi, üçüncü dünyacı vurgu ve söylemleri, bazı gereksiz ve yanlış teşbihleri, aşırı sembolizme kaçan yönü, Batınîliği, muhayyel Şiiliği bir gerçeklik olarak sunabilme becerisi, düşünsel sistematiğinin bulunmayışı gibi temel zaaflarını iyi bilmek gerekiyor. 1990’lı yıllardan bu yana Ali Şeriati’nin eserlerini okumuş ve ondan etkilenmiş birisi olarak artık buna benzer eleştirilerin açık bir şekilde yapılması gerektiğine inanıyorum ki zaten sarsıcı eleştirilerde bulunan biri olarak o da bunu yapılmasını isterdi diye zannediyorum.

1980 sonrasında Türkiye’deki İslâmcılığın öne çıkardığı kişiliğin oluşum sürecinde Ali Şeriati’nin etkisinin fazla olduğunu ifade etmiştim. Türkiye’de bazı İslâmcı kesimlerin 1980’lerden 28 Şubat 1997 darbesine uzanan süreçte, genel anlamda sahabe örnekliği içinden sadece Ebuzer ismini öne çıkardıklarını fark ederiz. Kabul edilmeli ki, İslâmcı kuşaklar Ebuzer’i tarihsel bir örnek olarak ortaya koymayı Ali Şeriati’den öğrendi. Oysa Şeriati’nin en zaaflı etkilerinden biri Hz. Osman’ın “sermayeciliğine” karşı Ebuzer’in “mahrum ve çaresiz sınıf” lehine öne çıkarmasında görülür. Şeriati’nin, yaşadığı çağ ve çevrenin tesiriyle Fransız sosyalistlerinden etkilendiği ve kimi yorumlarında bunun izlerinin fark edilir derecede öne çıktığı bilinmektedir. Nitekim Ebuzer kitabının birinci baskısına yazmış olduğu önsöz bunun tipik bir yansımasıdır:

> “Aristokratlar ve sermayeciler, mahrumların önderi ve ezilenlerin önderi Ebuzer’in ölümüyle, bu sınıfın tehdit edici tehlikesinin sonsuza kadar ortadan kalktığını sanıyorlardı. Ancak son ekonomik devrimler Osman’ın rejiminin mi yoksa Ebuzer’in sosyalizminin mi kazandığını ispatladı.”[36]

34 Hamid Algar, *İslâm Devrimi’nin Kökleri*, çeviren: M. Ç. Demirhan, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988, s. 120.

35 Ali Şeriati, *İslâm Bilim I-II-III*, Çeviren: Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınevi, Ankara,2011.

36 Ali Şeriati, *Ebuzer,* Çeviren: Abdullah Yeğin, Fecr Yayınevi, Ankara,2009, s. 20.

Dikkatle bakıldığında burada tarihsel gerçeklerle bağdaşmayan, tekil bir kişiliği/olayı bütün bir topluma teşmil etme yanlışlığı görülecektir. Nasıl ki, sosyalistler tarihe bakışta bir çarpıtma yaparak anakronik olarak Spartaküs'ü ilk sosyalist olarak yeniden icat etmelerinde olduğu gibi Ali Şeriati de Ebuzer örneğinde benzer bir anakronizm örneği ortaya koymuştur. Siyerdeki açık örnek Ebuzer'in, Hz. Peygamber (sav) tarafından yaşadığı yere gönderildiğini ortaya koyuyor. Ne var ki, Ali Şeriati etkilerinin sonrasında herkesin Ebuzer olma zorunluluğu şeklinde bir yanılsama meydana getirildi.[37] AK Partili yıllarda muhafazakârlık, İslâmcılığın pasif devrime maruz kaldığı edebiyatı, sermaye, sınıfsal pozisyonlar vb. konularda sol-liberal zaviyeden yapılan eleştiriler ve popülist retoriklerle Şeriati'nin Ebuzer telakkisini araçsallaştıranların oluşturmaya gayret ettiği cephe siyaseti son yıllarda Ali Şeriati ilgi ve alakasında karşılaşılan yeni durumların anlaşılması bakımından son derece hayati önem arz etmektedir.[38] Durum böyle olunca önümüzdeki yıllarda onun anlaşılmasının önündeki engellerin daha da ziyadeleşeceği öngörüsünde bulunulabilir. İslâmcı olmayan "İslâmcı" görüntüsüyle Ali Şeriati'yi okuyup bugünkü siyasal iktidarı ve İslâmcılığı eleştirmek artık o kadar kolay olmadığı gibi sahici de değildir. Çünkü Şeriati'nin esaslı bir şekilde etkilendiği sosyalizm-Marksizm de, egzistansiyalizm de bugün itibariyle geçerliliğini yitirmiş paradigmalardır. Üretim ilişkileri, biçimi, emek, sermaye, mülk, özgürlük, adalet gibi konularda köklü değişmelerin yaşandığı Batı paradigması içindeki gelişmelerden bihaber, donuk ve anakronik tekrarların söyleyecek fazla bir sözü yoktur.

2000'li yıllarda Şeriati üzerine değini düzeyinde olsun, inceleme araştırma ve tenkit düzeyinde olsun kaleme alınan yazılarda, çıkan kitaplarda, 1980'li ve 1990'lı yıllara nazaran nicelik ve nitelik bakımından bir çoğalma görülmektedir.

Eleştirel dikkatleri, gözlemleri ve tespitleri ihtiva eden bu metnin sonunda, inanmış bir aydın olarak sürekli bir çaba içerisinde olan merhum Şeriati'ye Allah'tan rahmet dileyerek onun gibi dua ediyoruz:

37 Burada da abartılı ve gerçeklere aykırı davranıldığı fark edilmelidir. Örneğin Ebuzer Gıfari dönemin şartlarına göre orta ölçekli bir zengin ('burjuva') "Rebeze'de 1 ev, 1 davar sürüsü, 40 sağmal keçi, 30 at, 3 iyi cins devesi vardı. Yıllık atâsı 4000 dirhemdi. Bir yıllık erzak ihtiyacını karşıladıktan sonra atâsından arta kalanla bakır para satın alırdı. Ebuzer'in Fustat (eski Kahire) merkez camiinin yanında Dâr'ul Umud adlı bir arazisi vardı. Miras olarak 3-4 merkep, 1 keçi sürüsü ve binek develeri bırakmıştı. Evindeki eşyaların değerinin 2 dirhem olması sade yaşadığını gösteriyordu. Ayrıca hizmetlisi olarak 1 azatlı cariyesi ve birkaç hizmetçisi bulunuyordu. Ebuzer'in mal varlığı için İbn-i Manzur'un *Muhtasaru Tarih-i Dimeşk*'i ve İbni Sâd'ın *Tabakât*'ına ve diğer Tabakât eserlerine bakılabilir. Ayrıca bkz. Bülent Şahin Erdeğer, *"Ebû Zerr Spartaküs müydü?"*, http://www.haksozhaber.net/ebu-zerr-spartakus-muydu-17233yy.htm

38 Dilek Zaptçıoğlu,"Tanrıya Aşağıdakilerin Penceresinden Bakmak-Dietrich Bonhoeffer ve Ali Şeriati'de Sol İlahiyatın İzleri", *Birikim*, 2009, sayı:244-245, s. 56-71. Aynı yazı için bakınız. Dilek Zaptçıoğlu, *"Yeterince Otantik Değilsiniz Padişahım" Modernlik, Dindarlık ve Özgürlük,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 209-343.

“Ey Rabbim!

Alimlerimize sorumluluk, avamımıza ilim, müminlerimize aydınlık, aydınlarımıza iman, tutucularımıza anlayış, anlamışlarımıza tutuculuk, kadınlarımıza şuur, erkeklerimize şeref, yaşlılarımıza bilgi, gençlerimize asalet, hocalarımıza ve öğrencilerimize inanç, uyumuşlarımıza uyanıklık, uyanıklarımıza irade, tebliğcilerimize hakikat, dindarlarımıza din, şairlerimize şuur, araştırmacılarımıza hedef, umutsuzlarımıza umut, zayıflarımıza güç, muhafazakarlarımıza perva, oturmuşlarımıza kıyam, donup kalmışlarımıza hareket, ölülerimize hayat, körlerimize görüş, suskunlarımıza feryat, Müslümanlarımız Kur’an, Şiilerimize Ali, fırkalarımıza birlik, kıskançlarımıza şifa, kendini beğenmişlerimize insaf, küfürbazlarımıza edep, mücahitlerimize sabır, halkımıza özbilinç, bütün milletlerimize samimiyet, karar alma himmeti, fedakârlık kabiliyeti, kurtuluş yeterliliği ve izzet bağışla.”[39]

39 Ali Şeriati, *Dua,* Tercüme: Derya Örs, Fecr Yayınevi, Ankara, 2009, s. 110

TÜRKİYE İSLÂMCILIĞININ ŞERÂİTİNE BÜTÜNÜYLE TÂBİ OLMAYAN BİR İSLÂMCI OLARAK MUHAMMED İKBAL

Felsefe ve Tasavvuf Üzerinden Şairin Şimdiki Zamanı

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

Meselenin Ortaya Konuluşu

MUHAMMED İKBAL'İN İslâmcılığından söz etmek için, önce İslâmcılığın Türkiye dışındaki veçhelerini tespit etmek gerekir. Bu açıdan İkbal, öncelikle yaşadığı kültür coğrafyasının yetiştirdiği bir isim olarak tezahür eder. İkbal, Hindistan'da 1900'lü yılların başlarında nasıl bir İslâmcı kimliğin yeşerebileceğinin müşahhas bir örneğidir. Özetlemek gerekirse o, her zaman tasavvufî bir ağırlığı bulunan Hind-İslâm kültürünün bir temsilcisi görünümündedir. Bunun hemen yanı sıra da o dönemde artık İngiliz hâkimiyetine girmiş bulunan sömürge Hindistan'ının bir vatandaşıdır. O zamandan bugüne kadar -şu an daha çok- Pakistan'da süren bir geleneğin icabınca çok iyi bir Batı düşüncesi eğitimi almıştır. Diyebiliriz ki, Hindistan'da yetişmiş bir İslâmcıyı Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yetişmiş bir İslâmcıdan ayıran en önemli husus, Osmanlı İslâmcısının sömürge vatandaşı olmayışı ve yanı sıra aldığı eğitimin Hindistan'daki eğitimden çok farklı oluşudur. Bununla birlikte Batının maddî planda ve buna bağlı olarak da fikrî planda dönemin İslâm dünyasına kabul ettirdiği üstünlükten doğan 'aşağılık kompleksi' bütün İslâm coğrafyasında hâkim bir unsurdur denilebilir. Türkiye İslâmcıları daha çok o devrin Mısır'ında gelişen İslâmcı düşünürleri izlemiştir. Öte taraftan İkbal de -Türkiye İslâmcılarından daha farklı yaklaşıyor görünse de- Mısır İslâmcılığının izleyicilerindendir.

İkbal'in İslâmcılığını ve Türkiye İslâmcılığının dışına düşen/taşan taraflarını dönemin siyasî ve kültürel şartlarından ayrı düşünemeyiz. O devirde bütün İslâm dünyasını birleştiren ortak bir ümmet bilinci mevcutsa da her coğrafyanın tâbi olduğu şartlar elbette birbirinden farklıydı.

Türkiye Şartlarında İkbal Portresi

Muhammed İkbal, İslâmcı isimleri sayarken çok da hatırlamadığımız bir isimdir aslında. Zaten Osmanlı döneminin sonlarından ilk Cumhuriyet yıllarına kadar Türkiye'de yaşamış İslâmcı simalar İkbal'le pek iletişim içinde görünmezler. Mehmet Akif'in mektuplarında İkbal'le ilgili bir anekdot varsa da, o da görebildiği şiirleri ve Farsçasının derecesiyle ilgili bir değerlendirmeden öteye geçmez.[1] *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlüreşâd* mecmualarında İkbal'den herhangi bir alıntıya veya eserlerinden tercümelere rastlanmaması da bu bakımdan mânidardır.[2]

İkbal, o devrin Hindistan'ının tâbi olduğu şartlar sebebiyle -benzerliklerin yanı sıra- coğrafyamızda yetişmiş İslâmcılardan çok farklı bir birikime sahip olmuştur. Aldığı eğitim, onun Batı felsefesini çok iyi öğrenmesini, özümsemesini sağlamış gözükmektedir. Bu yönüyle Osmanlı sahasında yetişen İslâmcılardan çok daha iyi bir Batı felsefesi eğitimi aldığı hemen hissedilebilir. Bu eğitimini, yüzyıllar boyunca Hindistan Müslümanlığı üzerinde köklü tesirleri bulunan tasavvuf eğitimiyle birleştirmesi ise onu Türkiye İslâmcılığından farklı bir konuma oturtan, belki de daha özgün bir konuma ulaştıran en önemli husustur. O, düşüncesini temellendirirken, aldığı Batı felsefesi eğitimi temelinde, hem Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh çizgisini içselleştirmiş, hem de özellikle İbn Arabî ve Mevlânâ'yı referans alan bir tasavvufu izleyebilecek performansı gösterebilmiştir.

Türkiye'de özellikle altmışlı ve yetmişli yıllarda Muhammed İkbal'den tercüme edilip dergi ve gazetelerde yayınlanan yazı ve şiirlerde onun Türk okuyucusunun hemen her zaman saygıyla anıp yaklaştığı Mevlânâ'ya olan 'bağlılığı'nı aksettiren pasajlarla sık sık karşılaşılıyor oluşu, bizdeki mevcut -ve biraz da eksik- İkbal portresini inşa eden unsurlardandır. Fikrî eserlerinden bölüm çevirileri ve bilhassa yetmişli yıllarda başta *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı, Türkçeye bir bütün olarak birkaç kez tercüme edilmiş eserinden tercümeler mevcut idiyse de bunların 'reformist' bir İslâm anlayışını değil, en masumundan İslâmî bir uyanışı imleyen kelimeler seçilerek tercüme edildiğini devrin dergilerine bakarak hemen kavrayabiliriz.[3] Türkiye'de oluşan İkbal portresini besleyen ve 1940'lı yılların sonlarına doğru başlamış gözüken bu tercümeler sayesinde, günümüz Türkiye'sinde Ehli sünnet savunusu yapan çevrelerce açıkça bir te-

1 Bkz. *Mehmet Âkif'in Mektupları*, , Hazırlayan: Yusuf Turan Günaydın, Ebabil Yayınları, Ankara, 2009, s. 22.

2 Bk. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 97-149 ve 347-440. Buna karşılık Akif'in ölümünden sonra ve 1948'den itibaren yayınlanmaya başlayan yeni *Sebilürreşad*'da İkbal'den -daha çok Ali Genceli'nin kaleminden- tercümelere rastlanmaktadır. Hatta bunlardan bir kısmı "Yeni İslâm Doğuşu" başlığıyla bu araştırmamızda özellikle üzerinde duracağımız eserinden tercüme parçalarıdır. Bk. Ceyhan, *Fihrist*, s. 578-579.

3 Bu hususta Ahmet Albayrak'ın İkbal bibliyografyasında söz konusu eserden bölüm tercümelerini bütün açıklığıyla izlemek mümkündür. Ahmet Albayrak, "Türkçe'de İkbal", *Hece*, 2013, sayı: 193 (Muhammed İkbal Özel Sayısı.), s. 560-561.

ceddüt (=reform) suçlamasıyla nitelenen İkbal'e özgü yaklaşım "İslâm'da Dinî Tefekkürün İhyası", "İslâmın Yeni Doğuşu", "İslâm Kültürünün Ruhu", gibi başlıklarla okuyucuya aktarılmıştır.

Genel okuyucunun daha kolay ulaşabildiği dergi ve gazeteler vasıtasıyla yayınlanmış İkbal'den tercümeler, şiirlerindeki tasavvufî muhteva ve şairin Türkiye'ye her zaman olumlu yaklaşan, hele Osmanlı coğrafyasının savaşlarla kan ağladığı dönemlerde yazdığı ve bu coğrafyanın sıkıntılarını coşkun bir duygusallıkla paylaşan şiirleri sayesinde oluşmuş İkbal portresi, ülkemizde tanınmış İslâmcılarla İkbal'i, tamamen değilse de kısmen daha farklı bir konuma oturtmuş gözükmektedir. Bu sebeple Türkiye'de İkbal'e -yakın zamanlara kadar- İslâmcılık noktainazarından yaklaşıldığı pek söylenemez. Genel Türk okuyucusu ise zaten onu daha çok coşkulu bir şair; samimi bir Müslüman olarak tanımıştır.

Bir zaman dilimi belirlemek gerekirse 1910'lu yılların başlarından itibaren seksenli yılların başlarına kadar Türkiye'de yayılan İkbal algısı daha çok şair ve Türkiye'ye karşı sempatisi bulunan, Çanakkale Savaşı ve sonrasında kan ağlayan Osmanlı coğrafyasında yaşananları yüreği yanarak izleyen, bunları şiirlerine konu edinen bir şahsiyet oluşuyla sınırlı kalmıştır. Türk okur-yazar kamuoyu İkbal'i Cumhuriyetin ilk yıllarında Abduh, Afganî, Reşid Rıza çizgisindeki İslâmcı yaklaşımla bir arada algılamamış gözükmektedir.

Felsefe ile Tasavvuf Alanları ve İkbal'in Bu Alanları İhatası

Batı felsefesi İkbal'in çok iyi ihata edebildiği bir alandır. Alman felsefesini ve İngiliz felsefecilerini çok iyi tanımaktadır. Onlardan düşünce sorunlarına açıklama getirirken yararlanmakta da ustadır. Özellikle Nietzsche etkilendiği filozoflar arasında daha bir öne çıkar. Bu alandaki başarısının sömürge Hindistan'ının bugün Pakistan'da hâlâ kısmen devam eden özel şartlarıyla çok yakın bir ilgisi vardır. Türkçeye tercüme edilen eserlerinde ve özellikle yukarıda ismini andığımız eserine bakarak, Batı felsefesini Osmanlı devri İslâmcılarından çok daha iyi öğrendiği ve içselleştirdiği hemen anlaşılabilir. Tasavvuf bilgisi ve pratiğini ise zaten yaşadığı Müslüman çevre aracılığıyla tevarüs etmiş bulunmaktaydı. Ondaki fikrî bileşim bu şartların bir sonucudur. Bu birikimin çapı günümüzde bile şaşırtıcı bulunmaktadır.[4]

Tasavvuf alanında, önce İbn-i Arabî'nin, daha sonra ise ağırlıklı olarak Mevlânâ'nın izleyicisi olarak değerlendirilmektedir.[5] Fakat batılı filozoflardan aldığı ödünç kavramları bazı tasavvufî kavramlarla eşitlemeye çalışması bir tür apoloji olarak değerlendirilmiştir.[6]

4 Kısa bir değerlendirme için bkz. Celâl Fedai, "Hocam; Nasıl Geçtin Sen O Yolları?", *Hece*, 2013, sayı: 193, s. 510-512.

5 R. İhsan Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri-II,* İnşa Yayınları, İstanbul ,2011. s. 312-313.

6 Bk. Rasim Özdenören, "Müslüman Bir Düşünür Olarak Mehmet Âkif'in Düşünceleri", *Hece*, Ocak 2008, sayı: 133, s. 73-74.

Elhak, İkbal'in birikiminin insanı etkileyen bir yapısı vardır. Şair olarak da çok etkileyicidir; düşünür olarak da. Fakat öte yandan eleştirilmiştir de.[7]

Türkiye İslâmcılığının Dışına Düştüğü Nokta

Tam da bu noktada İkbal, Türkiye (Osmanlı) şartlarında oluşmuş bir İslâmcılık tanımını zorlayacak bir portre olarak karşımıza çıkar. İsmail Kara, İslâmcılık düşüncesini Türkiye şartlarında ele aldığı eserinin girişinde İslâmcıların ortak ön şartları arasında "tasavvufu ıslah" şartını da zikreder ve bu ara başlık altında şunları söyler:

> "Saf bir tevhide sahip olmanın en büyük engellerinden ve bâtıl inançların, hurafelerin kaynaklarından biri olarak görülen, ayrıca da Müslümanları aktif olmaktan uzaklaştıran tasavvuf ve tarikatların ıslahı veya tamamen kaldırılması gerekmektedir."[8]

Hemen peşinden de ekler:

> "İslâmcıların bütününe yakın kısmının, hayatlarının hiç değilse bir döneminde tarikata müntesip oldukları, buna rağmen böyle düşündükleri hesaba katılmalıdır."

Oysa İkbal, eserlerinde burada vurgulandığı şekilde bir tasavvuf karşıtlığı sergilemez. Onda belirgin olarak görülen husus, sufî düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden olumlanarak söz edilişidir ve tekrarlayalım ki İbn Arabî ve Mevlânâ, onun başlıca referansları arasındadır. İşte İkbal'in özellikle bu noktada Türkiye ve Mısır sahalarında gelişen İslâmcılıktan farklı bir yerde durduğunu düşünmemize uygun bir zemin kendiliğinden oluşmuş olmaktadır. Bu, onun İslâmcılığının özgün yanıdır belki de...

Gerçekten de Türkiye'de İslâmcı olarak tanınan şahsiyetler -İsmail Kara'nın da isabetle vurguladığı gibi- tasavvufa olumsuz yaklaşıyor gözükmektedirler. Fakat gerçekte tasavvufu tam olarak reddeden bir İslâmcı da yoktur. Mehmet Akif'in dahi *Safahat*'ta tasavvuf kelimesinin geçtiği belki de tek dizesi olan "*Sürdüler Türke tasavvuf diye olgun şırayı*" dizesinin dışında olumsuz bir cümlesine rastlanmaz. Türkiye'deki tasavvuf karşıtı çevreler Âkif'in bu dizesini 'tasavvuf karşıtı' olduğu şeklinde yorumlamaya her zaman meyyal iseler de, dizenin geçtiği beytin hemen peşindeki dizede eleştirilen şeyin, 'Sıtkı Dayı'nın şahsında özelleştirilen 'ibahiyeci' bir tasavvuf anlayışından ibaret olduğu insaflı bir bakışla anlaşılabilir durumdadır.[9]

7 Bu eleştirileri derlemeye çalışmıştık. Bk. Yusuf Turan Günaydın, "Muhammed İkbâl'e Yöneltilen Eleştiriler", *Hece*, 2013, sayı:193, s. 469-474.

8 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler-I,* Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2011, s. 60.

9 Bkz. Yusuf Turan Günaydın, "Mehmet Âkif'in Bektaşîliğe Yaklaşımı", *Vefatının 72. Yılında Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni 3: Mehmet Âkif, Edebî ve Fikrî Akımlar*, Türkiye Yazarlar Birliği & İlim Yayma Cemiyeti Ankara Şubesi Yayınları, Ankara 2009, s. 115-117.

İkbal'in 'Tecdit' Anlayışı ve Teceddüde Dair Eseri

Adını andığımız *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* adlı eserinde İkbal, tecdit anlayışını ortaya koymaktadır. Bu eser Türkçeye ilk kez *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (çev. Sofi Huri, 1964, 1999, 2002), daha sonra İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu (çev. N. Ahmet Asrar, 1984, 1996); İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı (çev. Rahim Acar, 2013) gibi isimlerle tercüme edilmiştir. 1940'lardan itibaren bu eserden iktibas yoluyla bölüm tercümelerinde tercih edilen adlandırmalara ise yukarıda işaret etmiştik. Bu adlandırmalar, aynı zamanda esere ve konusuna Türk münevverinin yaklaşımını da göstermektedir.

Eserde İslâm dünyasındaki belli başlı düşünce sorunlarının serinkanlılıkla ele alındığını söyleyebiliriz. Bilgi ve dinî tecrübe, Tanrı tasavvuru ve dua, insanî ego; özgürlük ve ölümsüzlük, Müslüman kültürün ruhu, İslâm'ın yapısındaki hareket ilkesi, din mümkün müdür gibi başlıklarla ele alınan konulardaki yaklaşımı nereden bakılsa tasavvufî bir zemine oturur gibidir. Özellikle beşinci konferansta peygamber ve mistik veya sûfî arasındaki fark üzerinde durur. Bu farkı ele alırken, tasavvufî bilgi zeminine sahip, tasavvufu dışlayıcı görünmeyen, fakat Batı düşüncesini de dikkate alan bir yaklaşım sergiler. Asıl itibariyle ulaşmaya çalıştığı şey, devrin bütün Müslüman münevverlerinde rastlandığı gibi Batı karşısında duyulan ezikliğin giderilebilmesi için elden kaçırılan üstünlük fırsatının tekrar yakalanmasının gereğidir. Tam da bu noktada Batı karşısında duyulan kompleksin gayetle sızabileceği bir metin olarak karşımıza çıkan bu eseri en son tercüme eden Rahim Acar'ın tercümesine yazdığı girişte vurguladığı gibi:

> "İkbal'in eserlerini ve hassaten de bu eserini değerlendirirken yaşadığı dönemdeki Müslüman aydın ve entelektüellerin hâlet-i ruhiyesini dikkate almak gerekir. (...) Müslüman aydınlar İslam dünyasının Batı medeniyeti karşısında zayıflayışını derinden hissetmekte ve Müslümanların askerî-siyasî sahadaki problemlerine çare aradıkları kadar, İslam düşüncesinin canlandırılması uğrunda da çaba sarf etmekteydiler. İşte İkbal'in bu eserini böyle bir bağlamda okumak gerekir."[10]

Bu yaklaşım tarzı, kendi içinde barışık ve reddedici olmaktan çok çözüm arayıcı gözükmektedir. Elbette o, bu eseriyle İslâm dünyasındaki belli başlı İslâmcılarla 'ihya' temelinde birleşmektedir. Referansları vasıtasıyla tasavvufu olumlamış ve müthiş bilgi birikimini de kullanmıştır. Fakat tam da bu noktada eserin Türkiye'de geniş bir okuyucu kesimi tarafından okunduğunu ve özümsendiğini söyleyemeyeceğimizi düşünüyorum.

Tasavvuf aleyhtarı çevreler, bu eserde tasavvufu dışlayan tek satır göremedikleri; sıkı Ehli sünnet savunusu yapan çevreler ise, üslûbundaki felsefî ton ve gele-

10 Muhammed İkbal, *Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çeviren: Rahim Acar, Timaş Yayınları, 1. Baskı, 2013, s. 13.

neksel üslûptan uzak oluşu gibi sebeplerle metne çok rağbet göstermemiş gözükmektedirler. Elbette eserin İslâm dünyasında o devirde yaşanan genel sorunları yansıtan bir eser olduğunu unutmamak da gerekir.

İkbal'in bu eseri aynı zamanda onu İslâmcı bir düşünür olmak bakımından devre dışı bırakıyor gibidir. Çünkü bu üslûp, Türkiye şartlarında tasavvuf karşıtı bir ton taşıyan İslâmcılığı tatmin edebilecek bir üslûp değildir.[11] Bu hususu araştırırken karşımıza çıkan önemli bir veri olarak, İbrahim Sarmış'ın İkbal tarafından Hallac'ın tekfir edilmemesini bir türlü 'kabullenemeyen' yaklaşımını zikredebiliriz.[12]

Bu durumda İkbal'in şaşırtıcı bir İslâmcı portre olduğu da söylenebilir gözüküyor. Çünkü Türkiye'de oluşan İslâmcı portresine tam anlamıyla uymamaktadır. Ancak, onun şair duyarlığı Türkiye'de her zaman hayranlık uyandırmış ve yaşadığı devrin İslâm dünyasında yaşanan sıkıntıları birebir duymuş ve bunu şiirlerine aksettirmiş oluşu takdir edilegelmiştir. O dönemde İslâm dünyası çeşitli cephelerde fiilî bir savaşın içindedir. İkbal'in doğup büyüdüğü coğrafya olan Hindistan artık tamamen İngiliz sömürgesi hâline gelmiştir. Maddî ve fikrî düzeyde birçok sıkıntılar yaşanmaktadır. Osmanlı coğrafyasının birçok bölgesi işgal altındadır. Yine de böyle bir ortamda İkbal kendini sadece Hindistan'da yaşanan sorunlarla sınırlandırmamıştır. Dolayısıyla İkbal'i İslâmcı bir sima kabul ederken buradan da hareket edilebilir. Yani o, İslâm dünyasının herhangi bir parçasında yaşanan felâketlerin üzüntüsünü derinden duymaktadır. Bu açıdan bizde Mehmet Akif'e çok benzeyen duyarlığıyla ümmet bilincine sahip bir şair ve düşünür olarak tebârüz etmektedir.

Türkiye'de Tam Olarak Tanınmamış Bir Şahsiyet

İkbal Türk okuyucusu tarafından sadece bir yanıyla kavranabilmiş bir İslâmcıdır. Ortaya konulmuş bütün İslâmcılık tanımlarına bir yanından girebilecek bir şahsiyettir. Fakat bütün tanımlara aykırı düşebilecek yanları da vardır. İkbal'i sıkı bir ihyacı (belki de reformist demeliydim) olarak görmek isteyen okuyucu onun tasavvufu dışlamayan tavrı sebebiyle bir tür hayal kırıklığı yaşamakta; onu ne atabilmekte, ne de tam olarak benimseyebilmektedir. Bu yanıyla o, aslında biraz da ihtiyatla yaklaşılması gereken bir ihyacıdır. Sıkı Ehli sünnet savunusu yapan çevreler ise onun tasavvufu olumlayan tavrını görmezden gelmekte; Abduh ve Afganî'yi referans veren satırlarına bakarak, bu iki şahsiyete olan nefretlerini İkbal'e de teşmil etmektedirler.[13] Elbette Türkiye'de böyle bir vasatta İkbal'in

11 İkbal'i neredeyse tam bir tasavvuf karşıtı göstermeye çalışan bir metin için bk. Alev Erkilet, "Muhammed İkbal'de İslâmcılık Düşüncesi; Müşterek, Ferdiyetçilik, İcma ve Benlik Temelli İslâmî Diriliş Programı", *Hece*, 2013, sayı: 193 (Muhammed İkbal Özel Sayısı), s. 71-83.Özellikle yazının V. Bölümü.

12 Bkz. İbrahim Sarmış, *Teori ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslâm*, Ekin Yayınları,İstanbul, 2. Baskı, İstanbul, 2001, s. 430-431.

13 Bkz. Malatyalı Muhammed Reşâd, *Cemâleddin Efganî Etrafında Makaleler*, İstanbul, 1996, s. 54-56.

tam olarak anlaşılabildiğini, yeterli bir biçimde de değerlendirilebildiğini söylemek zordur.

İkbal'in en eleştirilebilecek tarafı çok eklektik görünüyor oluşudur. Çünkü Batı felsefesinden aldığı bazı kavramları İslâmî-tasavvufî kavramlarla eşitlemeye çalışan tavrı kolayca kabul edilemeyebilir. Bu hususta ona en esaslı eleştiriyi Türkiye'de Rasim Özdenören yöneltmiş; -biraz evvel de işaret ettiğimiz gibi- Nietzsche'nin "supraman" kavramını, "insan-ı kâmil" kavramıyla eşitlemeye kalkışmasını Batı karşısında o devrin hemen bütün İslâmcılarında -dozu farklı olmak kaydıyla- görülen özür dileyici tavra bağlamıştır.[14]

Sonuç

İkbal'e yöneltilen eleştirileri anlayabilmek için konjonktürel düşünmek gerektiği açıktır. Onu ve çağdaşı İslâmcıları bugün daha iyi anlayabilecek durumdayız. Anlamamız, eleştirmememiz mânâsına gelmez. Anlayarak eleştirmeli, eleştirerek de daha iyi anlamaya çalışmalıyız. Biz şu an, yaşanmış bir sürece bulunduğumuz yerden bakıyoruz. Onlarsa içinde bulundukları şartları yaşayarak ve duyarak eserlerini ortaya koydular. Dolayısıyla konuya daha sağlıklı yaklaşma imkânına sahibiz.

Şairin, tasavvuf ve felsefe üzerinden oluşturduğu şimdiki zaman, yani yaşadığı devir, böyle bir portreyi önümüze koyuyor. İkbal'in İslâm'ın yenilenmesiyle ilgili görüşleri eleştirilecek yanlarıyla birlikte gerçekten dikkat çekici görünmektedir.

14 Bk. Rasim Özdenören, a.g.m., aynı sayfalar.

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi
ve Hareketi
Sempozyum
Tebliğleri

BEŞİNCİ BÖLÜM

DÖNEMLER VE ZİHNİYETLER

II. DÜNYA SAVAŞI SONRASI ŞARTLARDA "ARI-DURU" BİR İSLÂM ARAYIŞI: ERCÜMEND ÖZKAN, *İKTİBAS* VE İSLÂM PARTİSİ DENEYİMİ

ALEV ERKİLET

1950 SONRASINDA Türkiye'de İslâmcılığın mahiyetine, kimler tarafından taşındığına, temel katkılarının ve sorunlarının neler olduğuna dair tartışmalara girmeden önce, konu ile ilgili yorum farklılıklarının kaynağında yer alan tanım farklılıklarına değinmek gerekir ki, İslâmcılık dediğimizde nasıl bir bütüne işaret ettiğimizi somut şekilde ortaya koyabilelim. Bu açıdan bakıldığında, tanımsal düzeyde üç temel sorundan bahsetmek mümkündür:

• Tanım yaparken İslâmcılık ile İslâm arasına ayrım koyma çabası; İslâm'ı olumlarken, İslâmcılığı bir ideoloji olarak niteleyerek mahkûm etme eğilimi;

• İslâmcılığı modernite ile birlikte, daha doğrusu ona tepki olarak ortaya çıkmış -temel değil- türev bir kategori olarak tanımlama, modern/modernist olarak niteleme ve modernleşme sürecinde yol alındıkça ortadan kalkacağını iddia etme eğilimi;

• İslâmcılık ile İslâmî hareketler arasındaki bağlantının doğasını, İslâmcılığı siyasal İslâm tezine bağlamanın ve giderek terörizmle özdeşleştirmenin aracı olarak kullanma eğilimi.

Kısaca da olsa bu konuları netleştirmeden, Türkiye İslâmcılığının 1950 sonrasında aldığı biçimlere değinmek eksik bir girişim olacaktır. Bu bağlamda ilk olarak İslâm ile İslâmcılık arasına ayrım koyma eğilimini tartışmakta yarar vardır. İslâmcılık, İslâm'ın "ideolojik" değer ve hükümlerinin yani siyasetle, iktisatla, kentle, insanlar arası ilişkilerle alakalı "me'li-ma'lı içeren" önermelerinin toplumsal hayattan uzaklaştırılmasının yarattığı meşruiyet krizine bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında İslâmcılık, İslâm'ı dışsallaştırma çabasının adıdır; İslâm'ın toplumsallaşma eğiliminin önüne bir engel ya da İslâm'a,

Müslümanlara ya da genel olarak insanlığa yönelik bir tehdit ortaya çıktığında devreye giren düşünceler bütünü olarak tanımlanabilir. Bu itibarla İslâmcılığın, İslâm'ın toplumsal hayatta dışlaşmasının önündeki engellerin nasıl kaldırılabileceğine dair düşünceler külliyatı olduğunu söyleyebiliriz. İslâmcılık Tarık Zafer Tunaya'nın klasik metnine gönderme yaparak söyleyecek olursak, "Müesseseler ihdas edecek bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia, gerçekleşmek için de bir sosyal hareketi davet etmektedir."[1] Bu özellikleriyle İslâmcılık ve İslâmcı refleksler Peygamberin ilk tebliğ ve kurumsallaşma çabalarından bu yana benzeri örüntüler içinde tekrarlanmaktadır.

Osmanlı Türkiye'si ile Cumhuriyet Türkiye'si deneyimi açısından İslâmcılığın iki evresinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, İslâmcılığın "kurtarıcı bir ideoloji" niteliği taşıdığı evredir ki bu dönemde Namık Kemal gibi düşünürler, hâlâ ayakta olan devletin ve hilafetin kurtarılması çabasından hareket etmişler, Osmanlıcılık ve İslâmcılığı iç içe geçirmişlerdir. Bu dönemde mesele "İslâm" devletinin yıkılmaktan kurtarılması olduğundan ve gündelik hayatta İslâmi değerlerin aktarılmasıyla ilgili siyasi engeller bulunmadığından, bir yaşam tarzı olarak İslâmcılık ikinci planda kalmış, öne çıkmamıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki ikinci evrede ise, Osmanlı Devleti yıkılmış, Hilafet ortadan kaldırılmış olduğu için "kurucu bir ideoloji" olarak İslâmcılık devreye girmiştir. Hilafetin ve İslâm devletinin yeniden tesisi, giderek Batılılaşmakta olan toplumsal hayata alternatif bir toplumsal sistemin önerilmesi ve gündelik yaşamın hızla dönüşmesinin yarattığı kaygıyla birlikte yaşam tarzının da düşüncelerle tutarlı olması gerektiği yönünde bir hassasiyetin gelişmesi, bu evrede karşımıza çıkan vasıflar arasındadır.[2]

Soğuk Savaş döneminde komünizmin İslâm'a, Müslümanlığa ya da genelde dinlere olan karşıtlığının yarattığı rahatsızlık nedeniyle, Amerikan siyasetinin arkasında durmayı -hatta doğrudan ve açıktan Amerikancılığı- Müslümanların üzerine düşen bir görev şeklinde tanımlama eğilimi ortaya çıkmıştı. 1969 Şubat'ında 6. Filo'nun İstanbul'a gelişini ve Amerikan askerlerinin karaya çıkışını protesto etmek üzere toplanan sol örgütlerden eylemciler, polisin gözü önünde saldırıya uğramış; iki kişi bıçaklanarak öldürülmüştü. Komünizmle Mücadele Derneği ve Milli Türk Talebe Birliği çatısı altında toplanan kişiler tarafından gerçekleştirilen bu saldırının gerekçesi, emperyalist Amerikan politikalarını protesto etmek isteyen "komünistlere haddini bildirmek" idi. Bu olay, 16 Şubat 1969'da gerçekleşmiş ve tarihe *Kanlı Pazar* olarak kaydedilmiştir.

Bu muhafazakâr ve anti-komünist alt yapıyı güçlendiren gelişmelerden biri de, komünizmi İslâm ile önleme stratejisi olarak niteleyebileceğimiz Yeşil Kuşak Doktrini olmuştur. Aralarında Türkiye'nin de bulunduğu pek çok ülkede taraftar

1 Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı (İkinci Meşrutiyetin Siyasi hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler)*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962, s.1

2 Alev Erkilet, "Namık Kemal'in İslâmcılığına Dair", *Namık Kemal*, Hazırlayan: Hüseyin Su -Abdurrahim Karadeniz, Namık Kemal Üniversitesi Yayınları, Tekirdağ, s. 41-49.

kazanan ve ABD Başkanı Jimmy Carter'ın ulusal güvenlik danışmanı Zbigniev Brzezinski tarafından geliştirilmiş olan bu projenin amacı, Ortadoğu ve Orta Asya'da Müslüman ülkelerden bir çember oluşturarak Sovyetler Birliği'ni geriletmekti. Polonya gibi ülkelerde Hıristiyanlık bu işe koşulurken, İslâm dünyasında ya Rusya'ya karşı savaşacak İslâmî hareketler desteklenmiş ya da Amerikan siyasetine olumlu yaklaşan yeni İslâmî anlayışlar devreye sokulmuştur.

Bu dönemde Nurettin Topçu[3] Ercümend Özkan gibi düşünür, yazar ve eylem adamları, İslâm'ın Amerikancı siyasetin aracı olarak kullanılmak ve cepheye sürülmek istenmesine karşı muhalif bir ses yükseltmişlerdir. Topçu akademik alanda daha fazla tanınmış, daha fazla çalışılmış olmasına karşılık Özkan, açıktan sürdürdüğü siyasi hareketliliğinin yarattığı etkiyle *akademik anlamda*; dönemdaşı olan çeşitli İslâmî oluşumlara karşı İslâmcılık nokta-i nazarından yöneltmiş olduğu açık eleştiriler nedeniyle de *dini anlamda sakıncalı* ilan edilmiş; rasyonel ama anlamacı bir perspektiften değerlendirilememiştir. Bu yazıda yapmaya çalışacağımız tam da budur.

Ercümend Özkan İslâmcılığının değerlendirmesine girmeden önce, İslâmcılık ve İslâmî hareket olgusunun ayırıcı birkaç vasfına değinmekte yarar olacaktır. Bu vasıflar arasında, zulmün ortadan kaldırılması ve İslâm'ın düşünsel/ideolojik unsurlarının hayata aktarılması için çaba göstermek; mevcut düzenleri bu açıdan analiz ve onlara müdahale etmek; İslâm'ın bugün ve gelecekte yaşanabilir bir din olduğunu vurgulamak ve nihayet İslâm'ın beş temel ibadetle sınırlanamayacağının altını çizmek sayılabilir. Bu vasıflar Ercümend Özkan düşüncesini anlamak bakımından önemli görünmektedir.

Hizbu't-Tahrir ve *İktibas* Dergisi İslâm Partisi Çerçevesinde Ercümend Özkan Düşüncesi

Hizbu't-Tahrir[4] 1960'larda,gazetecilere, yazarlara, devlet adamlarına posta yoluyla gönderilen, yoksul semtlerdeki işyerlerinin kapısı altından atılan ve "İslâmî bir devlet kurmanın gerekliliğini" savunan beyannamelerle Türkiye siyasetinin gündemine olaylı bir şekilde girmiştir. Dönemin başbakanı Süleyman Demirel ile İsmet İnönü gibi devlet adamlarına yazılan açık mektupların kamusal dolaşımı sağlanmış; 182 maddelik bir *Anayasa Tasarısı* ortaya atılmış ve Türkiye İslâmcılığı açısından yeni sayılabilecek bir evreye girilmiştir.

3 *Hece*, "Bir Düşünce ve Yarınki Türkiye Tasarımı Olarak Fikir ve Sanatta Hareket ve Nurettin Topçu Özel Sayısı", 2006, sayı:109. Bu yazıda, Ercümend Özkan ile Nurettin Topçu arasında kurulmuş olan paralellik, yalnızca İslâmcılığı anti-komünist tutumun bir payandası olarak görmeyi reddetme eğilimindeki ortaklığa yaslanmaktadır; onların Anadoluculuk-ümmetçilik, Kur'an ile sağlaması yapılmış din anlayışı ile tasavvuf düşüncesine yaslanan din anlayışı gibi konulardaki temel görüş ayrılıklarını ortadan kaldırmaz.

4 Hizbu't-Tahrir hareketinin yapısı, stratejisi, tarihi ve doğuşu konusunda bakınız. Süha Taci Faruki, *Hizbut Tahrir ve Hilafet*, Çeviren: Hasan Aktaş, Yöneliş Yayınları, İstanbul,1996.

Hizbu't-Tahrir 1952 tarihinde Ürdün'de Takiyyüddin Nebhanî tarafından kurulmuş bir hareketti ve

- Hilafetin farz olduğu;
- Müslümanların birleşmesi gerektiği;
- İyi komşuluk, ekonomik, ticari, mali, kültürel anlaşmalar ve mütarekeler dışında askeri muahedeler ile bunlar çerçevesinde üs ve hava meydanlarının kullandırılmasının yasaklanması;
- BM, IMF, Arap Camiası gibi temel değerleri İslâmî olmayan küresel kuruluşlara üye olunmaması;
- Su, ot ve ateşin genel mallar olduğu, orman, petrol ve madenlerin kamulaştırılması gerektiği;
- İstimlakin haram olduğu ve rıza hilafına yapılamayacağı;
- Toprağı olmayanlara toprak verilmesi, toprağı olup da işlemeyenlerin toprağının ise ellerinden alınması;
- Aciz olanlara devlet gelirlerinden yardım yapılması;
- Zekât verilse bile mal biriktirilip saklanmasının engellenmesi,
- Türkiye'nin Darü'l İslâm'a dönüştürülmesi;
- Şeriat 'tan sapana itaat edilmemesi;
- Osmanlı'dakine benzer bir eyalet sistemine geçilmesi;
- Yabancılara imtiyazlar verilemeyeceği;
- İktidarın amaç değil araç olması gerektiği gibi o dönemin İslâmi söylemine göre oldukça radikal sayılabilecek tezlerle ortaya çıkmış ve uzun süre gündemi belirlemiştir.[5]

Hizbu't Tahrir'in ve özellikle de Ercümend Özkan'ın, en fazla üzerinde durulması gereken özelliği, İslâmcılık ile sağcılık/muhafazakârlık arasına açık bir ayrım koymaları ve komünizm tehlikesine binaen sağcı iktidarlarla işbirliği yapmanın ve ABD'nin müttefiki olmanın kabul edilemez olduğunu öne sürmeleridir. Bu tezlerin anlamını daha iyi kavrayabilmek için, Adnan Menderes ve Süleyman Demirel iktidarlarının ezanın aslına uygun bir şekilde Arapça okunmasına izin verilmesi, İmam Hatip Okullarının açılması,Yüksek İslâm Enstitülerinin kurulması gibi dindar halk kesimlerini memnun eden birtakım uygulamalara imza attıklarını ve CHP'nin baskıcı, seçkinci ve zora dayalı modernleştirme uygulamalarının geriletilmeye başlandığını hatırlamak gerekir. Bu uygulamalar, dindar oyların söz konusu partilere akmasına neden olmuş ve İslâmi olanla sağ/liberal ve muhafazakâr olan arasındaki ayrımı silikleştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Özkan'ın, Türkiye siyasetinde daha on yıllar boyunca etkisini devam ettirecek olan temel bir eğilime, en başından dikkat çekmiş olduğu görülmektedir.

5 T.C. Ankara I. Ağır Ceza Mahkemesi Karar, Ankara Yarı Açık Cezaevi Matbaası, Ankara, 1968.

Ercümend Özkan bu eğilimi "İslâm kisvesine bürünmek" olarak adlandırmakta ve İslâm düşünce ve pratiğinin bir bütün olduğunu vurgulayarak karşı çıkmaktaydı. Ona göre, başbakan Süleyman Demirel'in İslâm Enstitüsü ile Büyük Bira Fabrikası'nın temelini aynı gün atması, İslâm'ı hayata aktarılması gereken bütünsel bir inanç sistemi olarak görmediğinin kanıtıydı. Müslümanların oylarıyla desteklenen sağ-muhafazakâr iktidarlar (ortanın sağı),İslâm'a bazı tavizler verirken, İslâm'ın kendisine hizmet etmekten çok Müslümanların modernizme uyumlu kılınmasını amaçlamaktaydı.[6] Özkan bu süreci "İslâmizasyon" olarak adlandırmış ve "İslâm'ı İslâm ile engelleme politikası" olarak tanımlamıştır.[7] Sağ muhafazakâr yaklaşım "yöneticilere itaati" öne çıkarırken, Hizbu't Tahrir ve İslâm Partisi çerçevesinde Özkan, itaati koşullandırmış ve zahiren Müslüman görünmekten ziyade İslâm ile hükmetme koşuluna bağlamıştır. Özkan'a göre, sağ muhafazakâr yaklaşımda siyasetin temeli din dışı ölçütlere dayanır oysa İslâmî siyasetin dini ölçütlere ve amaç-araç tutarlılığına dayanması gerekir.

Bu tezler, Ahmet Kabaklı[8], İsmet Giritli[9], Fehmi Anlaroğlu[10] gibi dönemin önde gelen muhafazakârları nezdinde ciddi bir infiale neden olmuş; sağcılığa, muhafazakârlığa ve Amerikan taraftarlığına bu kadar açıktan yapılan eleştiriler bir yere oturtulamamış ve sonuç olarak da Hizbu't Tahrir'cilerin söylemi "yeşil komünistlik" olarak damgalanmıştır. Zira o dönemde, Soğuk Savaş propagandalarının da etkisiyle Müslümanlar iki büyük güçten birini seçmez ve onun yanında saf tutmazlarsa bertaraf olacaklarını düşünüyorlardı. Sosyalist mücadelelerin yüzü Sovyetler Birliği'ne dönükken; dünyanın kalan kısmı Sovyetler Birliği'nin din karşıtı söylemlerinin de etkisiyle Amerika'nın yanında yer tutmaya çalışıyordu. Böyle bir dönemde İslâmcıların bir üçüncü yol olarak tam bağımsız İslâm devleti arayışına girmeleri, ulu-l emre itaati sorunsallaştırmaları ve koşula bağlamaları, istisnai ve anlaşılması güç yeni söylemlerin ortaya çıkmakta olduğuna delalet ediyordu.

Sosyalist hareketlerin Moskova'nın ezici gücüne bağımlı hâle gelmesine karşı çıkan, bunun için de küçük bağımsız sosyalist devletlerin (Latin Amerika'dakiler gibi) bölgesel birlikler oluşturarak güçlerini birleştirmesi gerektiğini düşünen Che Guevara gibi, Hizbu't-Tahrir ve onun bir üyesi olan Ercümend Özkan da Müslümanların "Amerika'yı Kâbe edinmesinin doğru olmadığını"; bölgesel ve hatta küresel birlikler oluşturarak kendi üçüncü yollarını geliştirmeleri gerektiğini savunuyordu. Özkan'a göre, "Allah'ı ve Amerika'yı birlikte razı etmek mümkün değildi" ve "Suudi rejimini İslâmi olarak tanımlamak Marksizm'i İslâm sanmak kadar abesti."[11]

6 Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler*, Hece Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2004, s.163.

7 Ercümend Özkan, "Timsahın gözyaşları". İktibas, 1990, Cilt IX, sayı: 147, s. 5-8.

8 Ahmet Kabaklı, "Hizbü't-Tahrir", *Tercüman*, 28.05.1967.

9 İsmet Giritli, "Şeriatçılığın hortlaması", *Milliyet*, 14.08.1967.

10 Fehmi Anlaroğlu, "Hizbü't-Tahrir", *Yol*, 28.07.1967.

11 Ercümend Özkan, "Yüzyıl Dergisinin Ercüment Özkan ile Yaptığı Mülakat", *İktibas*, 1990, Cilt VIII, sayı: 142, s. 7-8.

1963-67 arasında Hizbu't-Tahrir içinde faaliyet gösteren Özkan, 1967-70 arasında cezaevinde kalmış, zamanla –özellikle de Türkiyeli Müslümanların teşkilata kökü dışarıda bir örgüt gözüyle bakmasından kaynaklanan sorunları görünce- yerli bir İslâmcı söylem geliştirmenin gerekliliğini fark etmiştir. 63-70 arası, görüşlerinin Hizbu't-Tahrir'in görüşleri doğrultusunda şekillendiği bir dönemdir. 1970-80 yılları arasında fıkha dayalı yeni bir İslâmi görüş geliştirmeye yönelmiş; 1980-95 arasında ise Kur'an İslâm'ına dayalı (kendisi buna arı-duru İslâm diyordu) yeni bir İslâmcı anlayış geliştirmiştir. Bu görüşleri, 1981 ile vefatı arasında geçen sürede, kendisinin çıkarttığı İktibas dergisinde, *İnanmak ve Yaşamak* (1988)[12] adlı bence en önemli metninde ve nihayet *Tasavvuf ve İslâm* (1993)[13] kitabında geliştirmiş ve inceltmiştir.

Özkan'a göre, Müslümanlık sadece düşünceye hasredilemez; zulme karşı aktif mücadeleyi de gerektirirdi. Tebliğ temel sorumluluklardan biriydi ve en önemli aracı da "parti" idi. Bu parti 1960'larda Hizbu't-Tahrir olmuştur. Daha sonra, Özkan "dokuz talakla" bu hareketten kopmuş ve İslâm dışı kirliliklerden arındırılmış bir İslâmî siyaset anlayışına hizmet edeceğine inandığı İslâm Partisi'ni kurmuştur. İslâm Partisi, reel politikanın bir parçası olmaya çalışmayacak, seçimlere girmeyecek, yalnızca kitlelere İslâm düşüncesini tebliğ etmekle yetinecektir. Özkan'ın siyaset düşüncesine ve pratiğine en orijinal katkıları da bu noktada ortaya çıkar. Zira bu dönemde İslâmcılar ya parti olgusuna –modern bir icat olduğu düşüncesiyle- bir bütün olarak karşı çıkıyorlar; ya sağ-muhafazakâr partiler içinde siyaset yapıyorlar ya da demokratik sürece doğrudan katılacak partiler kurma arayışı içinde bulunuyorlardı.

Gerçek İslâm Geleneksel İslâm'a Karşı

Özkan'ın, *İnanmak ve Yaşamak* ve *Tasavvuf ve İslâm* metinlerinde dile getirdiği en önemli tezlerden biri,"laik ideolojilerin" ve "Kur'an İslâm'ından uzak" geleneksel İslâmi anlayışların yarattığı "kirliliğin" karşısına, "gerçek İslâm" düşüncesi ile çıkmak gerektiğiydi. Özkan'a göre, atalar dini ile gerçek İslâm arasındaki farkı idrak edemeyen Müslümanlar, din, peygamber ya da mezhep imamları adına konuşurlarken aslında Kitab'ın, Sünnet'in ve imamın gerçek öğretisine uymamakta; sadece zahiri taklitle yetinmektedirler. Oysa amaç şekli taklit değil, mesajın evrensel anlamını kavramaktır. Bu açıdan bakıldığında, uydurma hadisler, zamanı geçmiş bazı fıkhî görüş ve fetvalar, vahdet-i vücutçu tasavvuf ekolleri Özkan'ın eleştirisinden payını almış; Özkan, Müslümanları esaretten kurtarmak yerine onları köleleştirdiğini düşündüğü bu tür yaklaşımlara şiddetle saldırmıştır.[14] Örneğin vahdet-i vücutçu tasavvuf, Özkan'a göre,

12 Ercümend Özkan, *İnanmak ve Yaşamak*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

13 Ercümend Özkan, *Tasavvuf ve İslâm*, Anlam Basın Yayın.,Ankara, 1993.

14 Ercümend Özkan, "Selam İle" *İktibas*, 1985, cilt: V, sayı: 104, s. 2,9.

• “La ilahe illallah” (Allah’tan başka ilah yoktur) görüşü yerine “La mevcude illallah” (Allah’tan başka mevcut/varlık yoktur) görüşünü getirmesi;
• Tevhit yerine tevilin geçmesi;
• Aracılar edinme ve şirk koşma eğiliminin güçlenmesi;
• İslâm’da mevcut olamayan riyazet ve inziva anlayışlarının dikte edilmesi;
• Batına bakarak hüküm verilmesi;
• Tasavvuf yolunda ilerlendikçe sorumlulukların artması gerekirken azalması;
• Velilere olağanüstülükler gösteren kişi gözüyle bakılması nedeniyle

ayrı bir “dindir” ve İslâm düşüncesinin özüne uygun olmayan pek çok fikir ve uygulamayı Müslümanların hayatına sokmuştur.[15]

Özkan’a göre “geleneksel” dinsel anlayışların en önemli özelliklerinden biri de Müslümanları depolitize etmek konusundaki gayretkeşlikleridir. Bazı tarikat ve cemaatler, başından beri sultanlar lehine fetva çıkarmış, onlarla uzlaşmışlardır: “Halen de sultanlar (sulta sahipleri) en büyük desteği onlardan bulmaktadır.[16] “Özkan’ın bu anlayışlarda eleştirdiği şeyin ne olduğunu, Ali Şeriati’nin *Dine Karşı Din*[17] ve *Ali Şiası, Safevi Şiası*[18] kitaplarında ortaya attığı görüşlerle karşılaştırarak değerlendirmek mümkündür. Gerek Şeriati gerekse Özkan, güçlüye karşı mazlumu, zengine karşı yoksulu, ayrımcılığa ve dışlamaya karşı içersemeyi merkeze alan İslâm’ın, zaman içinde farklı yorumlarla aslından uzaklaştırılarak güçlülerin pozisyonunu meşrulaştıran bir araç haline getirilmesine şiddetle karşı çıkarlar. Daha da önemlisi, geleneksel inançlar çerçevesinde ele alınabilecek olan mezhepler/mezhepçilik meselesini, İslâm dünyasına zarar veren en önemli problemlerden biri olarak zikrederler. Örneğin, Şeriati *Ali Şiası Safevi Şiası* adlı kitabında:

> “Bugün İslâm dünyasında şiddetlenen bu yalancı savaş, Ali Şia’sıyla Muhammedi Sünniliğin savaşı değildir. Bu savaş, Safevi Şia’sının Emevi Sünniliği ile savaşı olup Safevilerin Osmanlılarla savaşının ve bu iki düşman devletin siyasette dini kullanmasının yansımalarıdır… Bu savaş, bütün halkın, özellikle gerçek Ali Şia’sı ve Muhammedi Sünnilik âlimlerinin düşüncesinde Müslümanların ortak dış tehlike karşısında birlik, beraberlik ve dayanışma fikri gündeme geldikten sonra gündeme gelmiştir. Plan cephe gerisinde tefrika çıkarma planıdır.”[19]

demektedir. Özkan da, benzer şekilde, son yıllarda Irak ve Suriye üzerinden yeniden gündeme getirilmek istenen mezhepçilik ve mezhep savaşlarını şiddetle eleştirir ve geleneksel kirliliklerden biri olarak tanımladığı “mezhebini din edinme” tutumunun üzerine gider. Mezhep ayrımlarının Müslümanların birbirlerin-

15 Ercümend Özkan, *Tasavvuf ve İslâm*, Anlam Basın Yayın., Ankara, 1993.
16 Ercümend Özkan, *Tasavvuf ve İslâm*, Anlam Basın Yayın., Ankara, 1993, s.295.
17 Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, 3. Baskı, Çeviren: Doğan Özlük, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008.
18 Ali Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, Çeviren: Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008.
19 Ali Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, Çeviren: Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008.

de iyi olan hususları görmelerine engel olmaması gerektiği üzerinde hassasiyetle durur. Bazı geleneksel Şiilerin Sünnileri “kirli” kabul ettikleri için onlara dokunmak istememesi yahut da Türkiye’deki bazı Sünnilerin İran devrimini bir “Şii devrimi” olduğu gerekçesiyle lanetlemesi örneklerinden hareketle şunları söyler:

> “Yanlışları varsa, onları kardeşin kardeşin yanlışını düzelttiği gibi düzeltmek vacibi ile karşı karşıyayız... Bugün bilinen mezheplerin hiçbirisi yokken İslâm vardı... Sünnilik ya da Şiiliğe sahip çıkmak yerine Müslümanlığa sahip çıkmalıyız. Bize bir isim konulmuştur. İsmi koyan Allah’tır. Konulan isim de Müslüman’dır. Öyleyse biz neden Allah’ın koyduğu isimle birbirimizi çağırmıyor da, Allah’tan gayrisinin koyduğu isimleri tamim edip duruyoruz?”[20]

Sonuç Yerine

Ercümend Özkan, Türkiye’deki bazı tarikat ve cemaatlere yönelik eleştirilerinde açık olması, Müslümanlara hoş görünmek ve duymak istedikleri şeyleri söyleyerek taraftar kazanmak çabası içine girmemesi ve nihayet Kur’an’la sağlaması yapılmamış tüm fikir ve tezlere karşı mesafeli yaklaşmak gerektiği konusundaki tavizsiz ısrarları nedeniyle hayatının son dönemlerinde mezhepsizlik suçlamasına maruz kalmış ve Müslüman camia içinde yalnızlaştırılmıştır. Oysa bugünden geriye doğru baktığımızda, Özkan;

- İnancın bir taklit değil dinamik bir seçim, bir anlama çabası ve eylem biçimi olması gerektiğini;
- İslâmcılık ile sağcılık ve muhafazakârlık arasına açık bir ayrım konulması gerektiğini;
- Depolitizasyonun Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerinin ve Amerikancı İslâm’ın emperyal çıkarlara hizmet ettiği gerçeğinin görülmesi gerektiğini,
- Mezhebini din edinme tutumunun İslâm dünyasını bir bütün olarak zayıflatmaktan başka bir şeye yaramadığını,
- Müslümanların iktidarla ilişkilerinin Kur’an’a göre belirlenmiş bir mesafe içermek zorunda olduğu ve iktidarın bir amaç değil sadece bir araç olarak algılanması gerektiğini;[21]
- Dinin siyasetten ayrı ve uzak bir şey olmadığını, olamayacağını ama bu siyasetin reel politiğe endekslenmesinin de kabul edilemeyeceğini;[22]
- Verili siyasal sistemin dışında kalan ve/veya kalmayı tercih eden toplumsal hareketlerin de takiyyeden uzak, şeffaf ve şiddetten tamamen uzak kalabileceği-

20 Ercümend Özkan, “*Aylık Dergi*: İktibas Dergisi Sahibi ve Yayımcısı Ercüment Özkan ile Bir Söyleşi.”, *İktibas*, 1984, cilt: 4, sayı: 74, s 14.

21 Ercümend Özkan, “İslâmi Parti Olur mu?”, *İktibas*, 1991, cilt: IX, sayı: 15, s. 112-119.

22 Ercümend Özkan, *İnanmak ve Yaşamak*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s.283.

ni[23] düşünsel olarak temellendirmiş ve yaşayarak göstermiş olması bakımından Türkiye İslâmcılığındaki özgün yerini korumaktadır.

Özkan'ın gündeme getirdiği ve tartıştığı konular, son dönemde Ortadoğu'nun ve Afrika'nın çeşitli ülkelerinde Müslüman kimliğiyle öne çıkan iktidarların artmakta oluşu, Mısır'da yaşanan ve Müslüman Kardeşler iktidarını hedef alan darbeye Suudi Arabistan rejiminin destek vermesi ya da Irak'ta ve Suriye'de bugün yaşanan mezhep mücadelelerinin toplumsal maliyetinin ortaya çıkmasıyla daha da anlamlı ve güncel hâle geldi. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* dizisinin altıncı cildini oluşturan İslâmcılık başlıklı kitapta, Ercümend Özkan hakkında yazdığım makalenin başlığı "Takiyyesiz Siyaset, Şiddetsiz Radikalizm, Kitlesiz Cesaret" idi.[24] Özkan'ın vefatının üzerinden geçen yaklaşık yirmi sene, bu başlıkta vurgulanan hasletlerin Müslümanlar açısından ne kadar önemli olduğunu bir kez daha ortaya koydu.

23 Ercümend Özkan, "İslâm ve terör (dehşet)", *İktibas*, 1992, sayı: 164, s. 10-13 (Bu yazı *İktibas* dergisinin Ercüment Özkan Özel Sayısında tekrar yayımlanmıştır.)

24 Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma: Türkiyeli Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, Hece Yayınları, Ankara, 2004.

SOL-SAĞ ŞEMASINDA İSLÂMCILIK: ÜÇÜNCÜ YOL, ORTA YOL, MİLLİ SAĞ

TANIL BORA

İSLÂMCILIĞI, -TÜRKİYE İslâmcılığını-, sağ-sol şeması içinde bir yere oturtabilir miyiz, oturtabilirsek nereye otururuz? İslâmcılığın kendisi bu şemayı nasıl mütalaa etti, bu mütalaa zaman içinde nasıl değişti ve farklılaştı? Burada bu sorularla meşgul olacağım.

Sol ve sağ

Önce, sol-sağ şeması üzerine konuşalım. Solu sağı tayin etmenin göreceli olduğu malumdur. Politik içerikleri muğlaktır, zaten içerikten çok konum bildirirler: siyasi husumetin, rekabetin veya mücadelenin çerçevesini belirleyen koordinat sisteminin terimleridir. Sözgelimi sosyal demokrasi, komünizme göre sağ liberalizme göre soldur. Veya liberalizm Fransa'da sağ bir politik gelenek içinde kabul edilirken, ABD'de solculukla eşanlamlı kullanılır. Yine de, göreceliğiyle beraber, farklı siyasi coğrafyalarda, farklı politik göndermelerle de olsa ona başvurulduğuna göre, belirli bir evrensel geçerlilik atfetmek gerekir sol-sağ şemasına. Sol-sağ ayrımının "artık" veya "burada" geçerli olmadığı iddiasının beynelmilel sürekliliği ve yaygınlığı, bizzat, onun geçerliliğine işaret etmez mi!

İtalyan düşünür Norberto Bobbio'nun, bu kavramların evrensel içeriğini damıtmaya çalışan analizinin kullanışlı olduğuna inanıyorum[1]. Bobbio, farklı ideolojik içerikler ve politik programlarda tecelli etse de, süreklilik arz eden sol ve sağ *değerlerin* varlığına dikkat çeker. Buna göre solun değerleri şunlardır: Eşitlik/eşdeğerlik, özgürlük (öz-belirlenim), mazlum olanla dayanışma ve insanın/dünyanın/toplumun değiş(tiril)ebilirliği kabulü. Sağın değerleri ise: Aşkın değerler/özcülük, gelenek, kurulu düzenin hikmeti, farklılık ve üstünlük (elitizm) fikridir. Ömer Laçiner, Bobbio'dan üç sene önce, "Sol-sağ: ebedi bir arayış dinamiği" başlıklı makalesinde[2], tek bir değer ölçüsü koymuştu: "insanın öz varoluşu" ve

1 *Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı*, çev. Zühal Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

2 *Birikim*, sayı: 31,1991, s. 5-9.

“mutlak özneliği” dışında bir referansa itibar etmeme eğilimi sol, insanların tabi olacağı “değişmez mutlak hakikat” kültü sağdır, ona göre. Laçiner sağ-sol ayrımını, modern zamanlara mahsus olmayıp, insanlığın uzun tarihi boyunca izini sürebileceğimiz, büyük dinleri de yatay kesen bir ezelî-ebedî devamlılığa oturtur.

Bir politik akımı veya hareketi, ana çizgisine, programına, tarz-ı siyasetine göre solcu veya sağcı diye tasnif edebileceğimiz gibi, bu genel damganın ötesinde, bir politik hareketin sağ ve sol yönelimlerini de tespit edebiliriz. Bir akımın kendi içinde sağ ve sol vasıflar, istidatlar hatta kanatlar olabilir; netice itibarıyla solda konumlandırdığımız bir hareketin sağcı eğilimleri, veya toplamda sağda konumlandırdığımız bir hareketin solcu yanları olabilir. Sol-sağ ayrımını, bir politik fail hakkında her şeyi veya son sözü söyleyen topyekûn bir tasnif mantığıyla kullanabilirsiniz… ama bunun yanında, hatta bununla beraber, bir politik oluşumun muhtelif katmanlarını, veçhelerini anlamakta eleştirel bir imkan olarak da kullanabilirsiniz.

Komünist/reel-sosyalist sistemin[3] çöküşünden ve Soğuk Savaş’ın sona erişinden sonra, sağ-sol şemasının artık geçersizleştiği fikri çok revaç buldu, sanki dünya çapında cari bir resmi ideolojinin mütearifesi haline geldi! “Tek kutuplu dünya” markasıyla birleşen bu kabulü, *anti-politik* bir tutumun emaresi sayarım. Sağ-sol ayrımına itiraz, genel olarak *ayrışmadan* duyulan rahatsızlığın emaresidir. *Politika-siyaset ayrımı*na varabiliriz buradan: Politika, toplumu/insanı etkileme-değiştirme eylemidir ve bunun kaçınılmaz olarak beraberinde getireceği husumet-çatışma-müzakere dinamiğini ‘doğal’ addeder. Siyaset ise güdüp yönetmedir; insanın beşeri düzene/topluma/devlete nizam verme etkinliğini, katı bir yöneten-yönetilen ayrımı temelinde, idare tekniğine (veya “hizmet yarışına”) indirger. Solun daha ziyade *politikaya*, sağın daha ziyade *siyasete* meyilli olduğunu da ileri süreceğim.

Sol-sağ ayrımını reddederek onu solun çıkardığı bir maraz olarak sunmak da, sağın beynelmilel stratejisidir. Zaten sağ birçok yerde (Türkiye de bunun örneğidir) sağcı sıfatını benimsemez, kendini sağcılıktan ziyade anti-sol olmakla tanımlar. O zamanlar sosyal demokrasi sıfatı taşıyan sosyalist/komünist hareketin gayrimeşru addedildiği 19. yüzyılın, arkasından Soğuk Savaş’ın şedit anti-komünizminin güçlü mirası vardır bunun arkasında. Anti-komünist ideoloji, her çeşit solu, şeytanî bir heyula olarak tahayyül ettiği komünizm belâsıyla irtibatlı sayar ve her zaman resmen değilse bile zihnen, meşruiyet alanının dışına iter. Bu sol, meşru bir ayrışmanın tarafı olamayacak kadar *haricî* ve muhatap alınamayacak denli *kötü*dür. Sağcılığın, olsa olsa mutlak kötü’yle husumeti tanımlamaktan ibaret

3 Sovyetler Birliği rejiminin ve Doğu Avrupa halk demokrasilerinin sahih ve salih anlamda komünist/sosyalist rejimler olmadıklarını, “devlet kapitalizmi”nden çok da farkı olmayan “devlet sosyalizmi” rejimleri niteliği taşıdıklarını düşünen sosyalistler/komünistler, bu rejimleri 1960’larda onların kendi kendilerine yakıştırdıkları “reel-sosyalizm” (ütopik veya teorik berisindeki somut/gerçek/yapılabilir sosyalizm) terimiyle anmayı uygun bulurlar. Benim de meylim budur.

bir anlamı olabilir bu perspektifte; onun dışında, üstlenilecek bir kimlik değildir. Bu strateji, sağın kendini doğallaştıran politik folkloruyla tamamlanır. Türkçede olduğu gibi Batı dillerinde de sağ kelimesi (*right, droit, Recht*) hak/hukuk/doğru anlamına gelir. Sağ, tutulacak bir tarafı değil, objektif doğruyu, 'hak' olanı ifade eder, böyle bakıldıkta.

Türkiye'de Sağ-Sol, Anti-komünizm ve İslâmcılık[4]

Modern politikada sağ-sol şemasının Fransız Devriminin Kurucu Meclisindeki oturma düzenine dayandığı biliniyor. Radikal devrimciler solda, eski rejimin bazı kurumlarını veya "yumuşak geçişi" savunanlar sağda oturuyordu. Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti'nin 1933/34 ders yılı için hazırlattığı tarih ders kitabı, ilk Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki politik grupların Fransız Devrimine öykünen bir tasnifini yapmıştır:

> "En sağ cenahta İslâmcı muhafazakârlar. Sağ cenahta daha mutedil muhafazakârlar. Sol cenahta çok miktarda demokratlar. Yani Mustafa Kemal'in fikirlerini bütün netayici ile kabul ederek İstanbul müesseselerini kaldırıp halkın hakimiyetine müstenit yeni bir Türk devletine taraftar olanlar. Daha solunda komünist tesirine az çok kapılanlar."

Kemalist rejimin kendini günümüz tabiriyle "merkez-solda" konumlandırdığı çıkar buradan. Fakat erken cumhuriyet döneminde bu algıyı pekiştiren pek fazla işaret yoktur. Solun Bobbio'dan aktardığımız evrensel değerlerinin bazı soluk yansımalarını bulabilsek bile, çağdaşı sol akımlarla bir akrabalık tesbit etmemiz zordur. Asıl önemlisi, erken cumhuriyet döneminin politik söyleminde sağ-sol bahsinin hemen hiç geçmemesidir. Tek parti rejimi, "İmtiyazsız sınıfsız kaynaşmış kitle" ülküsünün emrinde, her türlü politik ihtilafı men etmiştir. Gerçi kültür politikası tartışmalarına sağ-sol ayrışmasının gölgesi vurur; Batılılaşmanın pozitivist-maddiyatçı "aşırılıklarına" yönelik (yine Batılı muhafazakârlıktan ilham alan) eleştiri, bu dönemde sağ ideolojinin fidanlığıdır[5]. İkinci dünya savaşıyla beraber, anti-faşistlerle anti-komünist (kimisi Nazi sempatizanı) Türkçüler arasında kızışan çatışma sağ-sol ayrışmasının gölgesini uzatır. Ancak henüz sağ-sol ayrışması popülerleşmiş değildir ve hâkim görüş, bunun "bize göre olmadığıdır".

1965'te İsmet İnönü CHP'nin *ortanın solunda* olduğunu söyleyecektir; kastettiği, "ekonomide (biraz daha) devletçiliği benimsemeleri"dir. CHP'nin ortanın solculuğunu benimsemesinin en güçlü saiklerinden –şayet birincisi değilse- birisi, hızla serpilen sol/sosyalist hareketin rüzgârını çalmak, onu kontrol altında

4 Bu bölümde –ve buraya kadar- söylediklerim, şu makalenin başka bir anlatımla ve genişletilmiş tekrarıdır: "Türk Sağı: Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi", *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* içinde, der. İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 9-28.

5 Bu konuda panoramik bir inceleme: C. Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk gelenekçi-muhafazakârlığının kökenleri", *Toplum ve Bilim*, sayı: 74, 1997, s. 52-101.

tutmak istemesidir. Adalet Partisi'nin bu beyanı ganimet sayarak "Ortanın Solu Moskova Yolu" sloganını ortaya atmasıyla, Türkiye'de sol-sağ ayrışmasının halk sahnesindeki perdesi açılır. Sağcılığın, anti-sol olmak anlamında 'üstlenilmesinin' miladı da budur.

1960'ların ortalarından 12 Eylül 1980'e uzanan dönemde, Türkiye'nin politik ve toplumsal hayatında sağ-sol ayrımı *normalleşmiştir*. Sağcı-solcu tasnifi sadece formel politik söyleme değil, gündelik sohbetlere yerleşmiştir. Bunun nedeni, kutuplaşmanın normalleşmesidir. Soğuk Savaş çağının beynelmilel politik kutuplaşmasının arka planında, kapitalist modernleşme sürecinin kazandığı büyük ivmeye bağlı olarak derinleşen sınıfsal ve toplumsal kutuplaşma vardır. Sağ-sol 'davası' bu ayrışmanın evrensel ifadesi olmuştur.

Sağcılığın, özel olarak Türk sağcılığının, sol karşıtlığına dayanan reaksiyoner niteliğini ve bu karşıtlığı özünün anti-komünizm olduğunu belirttik. 1940'ların ikinci yarısından itibaren anti-komünizm, devlet mitosu ve devlet fetişizmiyle birleşerek, şekillenmekte olan Türk sağının güçlü ortak paydası haline geldi. Hatta anti-komünizmin, resmi ideolojinin içerik ve tutumunu sağa çekmeye 'yaradığını' söyleyebiliriz. Hem "mülkiyeti tanımayan, dini inkâr eden, insanları köleleştiren, zalim" bir rejim olarak tanımlanan, hem de 93 Harbi'nden beri Osmanlı'nın yok olma kaygısının müsebbibi sayılan ezelî düşman Rusya'nın (*Moskof*!) Türkiye'ye yönelik tehdidinin maskesi addedilen komünizm, 'sahici' bir büyük tehdit algısının kaynağı olduğu kadar, hararetle yeniden üretilen, *muhtaç olunan* bir tehdit imgesiydi. II. Dünya Savaşında yansızlıkla Nazi sempatizanlığı arasında salınarak itibar kaybeden Türkiye'nin Batı ittifakına tutunması, komünizm tehdidini canlı tutmasına ve anti-komünist misyonunu 'pazarlamasına' bağlıydı her şeyden evvel. İç piyasada ise, sağın giderek daha fazla paydaş olduğunu söylediğim resmi ideoloji açısından, sistemle ilgili her türlü hoşnutsuzluğu, "esas büyük tehlikeye" işarete ederek yatıştırma işlevi vardı. 1960'lar/70'ler dönümünde ciddi bir ayrışma sürecine giren sağ açısından da, asgari müşterek ve ittifak zemini sağlıyordu.

Anti-komünist psikolojik harp seferberliği, komünistlikle damgalanan insanların öldürülmesine, baskı ve eziyet görmesine, sürekli takibat altında tutulmasına yol açmakla kalmadı, tümüyle politik kültürü zehirledi. Zira anti-komünist söylem az önce de değindiğim gibi bir politik rekabet, bir ideolojik husumet söylemi değil, bir *kriminalleştirme, düşmanlaştırma,* şeytanlaştırma söylemidir. Komünistlikle damgalanan kişiler ve fikirler, *suçlu, düşman, kötü* addedilir. En geniş manasıyla sol, Peyami Safa'nın söyleyişiyle "*sollar*", sürekli bu zan altında tutulurlar. Komünistliğin bir "yabancı ideoloji"nin ötesinde bir yabancı devlete hizmet ettiği suçlaması, bu algıyı pekiştirir. Doğrudan "dış güçlere" (Moskof'a) bağlı çalıştığı varsayılanların yanısıra, "samimiyetine" inanılan komünistler hatta komünistliği gerçekten benimsemeyen "saf" solcular da nesnel açıdan vatan haini sayılırlar. Anti-komünizm, komplo zihniyetinin bereketli tarlasıdır. Her

politik ve toplumsal olayı arkasındaki olası komünist fesadını deşifre etmek üzere "okumaya" alışan bakış, tahlil adı altında komplo dedektifliğine saplanır. Sigara paketlerinin kat yerlerine gizlenmiş (ancak maharetli bir Japon kâğıt katlama sanatçısının ortaya çıkarabileceği kadar iyi gizlenmiş!) orak çekiçler keşfeden komplo zihniyeti, akıl sır ermeyen manipülasyonlara dair efsaneleriyle, rasyonel çözümlemenin önünü keser.

"Futbol asla sadece futbol değildir" darbımeselini uyarlarsak, anti-komünist söylemindeki komünizm asla sadece komünizm değildir. Birincisi, bu söylemin özgül ideolojik içeriğiyle mukayyet olmayıp çelikten bir zihniyet kalıbı olarak dökülmüş olması bakımından değildir. Anti-komünizm, sağcılığın kurucu zihniyet kalıbı olarak kendi *momentumunu* yaratmıştır; somut bir komünistlik-solculuk tezahürüne muhtaç olmadan da işlemeye devam eder. Politik hasmı ancak yok etmenin, savaşın veya cezai takibatın konusu olarak düşünme alışkanlığıdır ; *kriminalleştirme, düşmanlaştırma,* şeytanlaştırma itiyadıdır. İkincisi, komünist öcüsünün resminde sadece komünist-sosyalist dünya görüşünün alametleri yoktur, modernleşme sürecine dair muhafazakâr endişeler vardır. Komünizm kontrolsüz, taklitçi, yüzeysel modernleşmenin/Batılılaşmanın uç noktasıdır bu tahayyülde; yerli-millî değerleri kollayan bir modernleşme süzgecinin ihmal edilmesinin yol açacağı manevî boşluğun dibindeki uçurumdur. Komünizmin korkunçluğu, bizzat o süzgeci kaldırmaya çalışarak, yani yozlaştırıcı bir 'aşırı' modernleşmenin önündeki setlerin kaldırılmasını teşvik ederek bu feci akıbeti çabuklaştırmak istemesidir. Bu tahayyülde komünizm, kendi zelilliğiyle beraber aynı zamanda şahsiyetsizleştirici kozmopolitlikle, sorumsuz-havai entelektüalizmin dekadansıyla, ahlaksız maddiyatçılıkla, sefih hedonizmle, kadınların aşırı serbestleşerek orospulaşmasıyla özdeştir.

Türk Sağının anti-sol ve anti-komünizmin ötesindeki en (belki tek) güçlü motifi, kendini *doğallaştırmasındadır*... Adalet Partisi ve Demokratik Parti'nin yöneticilerinden Ferruh Bozbeyli'nin, sol davası çıkmadan önce kimsenin sağdan, sağcılıktan bahsetmediğini açıklayışı, tipiktir:

"Manevi değerler ve din açısından bakarsanız Türkiye'de sağ yaşanıyordu. Ama kimse onun adına sağ demiyordu. (...) Muhafazakârlıktı. Ama muhafazakârlık da denmiyordu. Çünkü onun karşısında bir şey yoktu. Hayatın kendisiydi."[6]

Doğru, sağı muhafazakârlıkla eşanlamlı kullanabiliriz. Sağ muhafazakârlığın temel değerlerini ikrar eder: doğal hal, nazarî değil müşahhas, *zaten-olan*.... Sol ise doğal akışı bozan, eski köye yeni adet getirmeye kalkan, maraza çıkaran... Sağcılık: solun nifakına karşı huzuru sağlama, istikrarı teminat altına alma veya geri getirme, bunların ötesinde: *bir dolayımsızlığı ihya etme* vaadi... Sağcılıkla İslâmcılığın kavuştuğu nokta da burası olmalı...

6 Ferruh Bozbeyli, *Yalnız Demokrat* (Söyleşi: İhsan Dağı – Fatih Uğur), Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 351.

Sağ- Sol ve İslâmcılık

Türkiye'de İslâm referanslı politik düşünüş, sol-sağ ayrımının geçerlilik kazanmaya başladığı 1940'ların ortalarından itibaren kendini 'doğallıkla' sağda konumlandırdığını, dahası Türk sağcılığının taşıyıcı sütunlarından birini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

1960'ların İslamcı literatüründe Müslümanlığı "hakiki sağcılıkla" tanımlayan yazılara rastlanır.[7] Necip Fazıl 1977'de bir şiirinde, sağ-sol ayrımını 'organikleştirmiştir': "*Kalbimi ve aklımı hep sağ elime verdim/ Görevi olmasaydı sol elimi keserdim.*"[8] Etkili bir örnek olarak, Nakşibendiliğin İskenderpaşa cemaatinin şeyhi Esad Coşan'in açıklamalarında sağcılığın nasıl özdeşleştiğini görebilirsiniz. "Bizim sağcı kesim" deyiverir söz arasında; 1994 yerel seçimleri öncesi "sağcı siyasetçilere" seslenir."[9] Bir Hac ziyaretinde Medine'de ziyaretine gittikleri mütedeyyin bir zâta sağ elini uzatınca onun "Peygamber Efendimiz kokuyu sol avucuna alır, oradan sağ elin işaret parmağı ile sürmesi gereken yerlere sürerdi. Sünnet bu tarzdadır" dediğini aktarır. Oysa "Ben elime esans sürecekleri zaman sağ elimi uzatırdım," der ve ekler: "Sağcıyız ya!"[10]

Sağla bu 'doğal' özdeşleşme, belki *sağ* sıfatının kendisinden başlar. Batı dillerindeki gibi Türkçede de sağ, esenlik demektir. Üstüne üstlük Kur'an'da "Âhirette amel defteri sağ tarafından verilenler" mecazı, sağa bir iyilik, bereket anlamı, bir "tazim ve ihtiram makamı" atfetmeye müsaittir;[11] Peygamberin hep sağ elle yediği rivayet edildiğinden yemek yerken sağ eli kullanmak sünnettir hatta kimi yorumlara göre sol elle yemek mekruh sayılır.[12] İşte, Kotku da esans ikramına sağ eliyle mukabele ediyordur. Bu mecazlar ve dinsel atıflar, Müslümanlar nezdide sağ=iyi, sol=kötü denkliğinin kolayca tesisine yardım etmiştir.

Sadece mecazlar ve kelime anlamları değil tabii... Meşrutiyet İslâmcılığından alınan mirasta, sağın evrensel değerleriyle uyuşan bir çizgi vardı. Bu çizgiyi kabaca, Said Halim Paşa'nın *Buhranlarımız*'da ortaya koyduğu elitist-otoriter politika anlayışıyla özetleyebiliriz. Haklardan önce ödevlerin ve hadlerin belirleyici olduğu bu politika anlayışı, aslında Kemalizmin otoriter-vesayetçi çizgisinden çok uzağa düşmez. Nitekim 1945'ten sonra İslâmcı eleştiri, tek parti rejiminin anti-demokratik niteliğinden ziyade katı laisizmine hücum etmiştir. Devletin kahhar otoritesinden ziyade, devletin kimin elinde olduğu sorgulanmıştır. 2010'lar-

7 İsmail Kazdal, "Sağ ve sağcı", *Hilâl,* sayı: 57, 1966.

8 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2001, s. 452.

9 Mehmed Zahid Kotku: *Başmakaleler- 1, İslâm Dergisi Başmakaleleri*, Server İletişim, İstanbul, 2012. Alıntılar sırasıyla: s. 92, s. 361.

10 *ay.*, s. 96.

11 Mustafa Tekin, "Din ve sağcılık", *Nida*, sayı: 133, 2009.

12 Günümüzde bu ilmihalin *new age* motiflerle zenginleştirildiğini görebiliyoruz. Bedenin sağ yanının pozitif, sol yanının negatif enerji kaynağı olarak görülmesi gibi. Bkz. http://www.muslumannesil.com/forum/ahlak-sorunlari/24599-neden-sag-elle-yemeli.html

da İslâmcılık içinden gelişen bir eleştiri, bu devlete merbutluk/meftunluk hâlini, Batı tarafından sömürgeleştirilmemiş olmanın konforuyla açıklayacaktır: bu 'rahatlık', postkolonyalist İslâmcılardan farklı olarak Türkiyeli İslâmcıları devleti devlet olarak eleştirel bir analize tabi tutmaktan alıkoymuş, onların devletle özdeşleşmesini beraberinde getirmiştir.[13]

1940'ların ortasından itibaren uyanan, yavaş yavaş tekrar açığa çıkan İslâmcılık, devlete merbutiyetiyle beraber milliyetçiliğe de ilişmiştir. Tek parti rejiminin ruhsatlı muhaliflerinden Hamdullah Suphi Tanrıöver 1949'da, Demokrat Parti'ye geçişi arefesinde "Din, milletlerin en eski ve en dayanıklı müessesesidir"[14] diyor; tek parti rejiminin dini ihmal etmesini milliyetçilik adına bir ihmal olarak sorguluyordu. Meşrutiyet dönemi İslâmcılığının saygın dergisi *Sebilürreşad*'ı yeniden çıkartan Eşref Edip, İslâmda dinle millî şuurun iç içe geçtiğini vurgulayarak, dinin, millî kimliğin tanım ölçütü olmasına çalışıyordu. İslâmcılar, millet kavramının 'otantik' anlamının ümmet/dinî cemaat demek olmasından ve halk arasında hâlâ bu özdeşlik veya çağrışım kapısının açık olmasından da güç alıyorlardı kuşkusuz. Fakat sadece buna yaslanıyor değildiler. Modern millet kavramıyla dini bağdaştırmaya da vardılar. Böylece İslâmcılık ana akımı itibarıyla, dini millî kimliğin kurucu unsurlarından biri olarak vaz'eden milliyetçi-mukaddesatçı söyleme eklemlenmekte beis görmedi. Mukaddesatçı veya muhafazakâr, 1970'lere kadar sakıncalı olmayı sürdüren İslâmcı adının parolası idi. 1960'ların ikinci yarısından itibaren milliyetçi-mukaddesatçı kalıbının yerini *milliyetçi-muhafazak*âr aldı. Dinin milliyetteki katkısını aslî unsur olarak gören de, eşitler arasında birinci sayan da, bir dizi unsurdan herhangi biri sayan da mevcuttu milliyetçilik-muhafazakârlık terkibinin içerisinde. İslâmcıların büyük bölümü, siyasî faaliyetlerini uzun süre, dinin bu terkip içindeki payını artırma çabasına hasrettiler. 12 Eylül rejiminde Türklük ve Müslümanlık hamasetini otoriter bir devlet mitosu çerçevesinde istifleyen *Türk-İslâm Sentezi*[15] yıllarca dillerden düşmeyecekti ama yeni bir formül değildi, bu yıllanmış terkibi tahkim etme girişimiydi.

Dinin millî ahlâk ve kültür bileşeni olarak iade-i itibar elde ettiği bu milliyetçi-muhafazakârlık ideolojisine İslâmcılığı bağlayan tutkal, elbette anti-komünizmdi. Komünizmin maneviyatı çökerten fesadına karşı koyabilmek için dine sarılmak gerektiği fikri, sağın ortak şiarı olarak, dindarlığa ve İslâmcılığa meşruiyet sahası açıyordu. Çok partili hayata geçişten 1970'lere kadar İslâmcılar canla başla anti-komünizm ateşini harladılar. Anti-komünist teyakkuz, milliyetçi-muhafazakârlığa eklemlenmiş İslâmcılıkta vatanı, devleti ve dini korumanın farzı haline geldi. Düşünsel ufku anti-komünizme indirgenemeyecek Said Nursî dahi

13 Ali Bulaç: "İslâm Düşünce Geleneğinde Ali Şeriati", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriati – Ali Şeriati Sempozyumu* içinde, [Ed.] Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, s. 28-30.

14 Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, s. 100.

15 İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008 [ilk baskısı 1985].

1950'lerde, risalelerini ve talebelerinin faaliyetlerini komünizm tehlikesine karşı görecekleri zabıta işleviyle izah ederek meşrulaştırmaya çalışmıştı.

Milliyetçi-muhafazakâr terkibinde –en azından yakın zamana kadar- milliyetçiliğin grameri, muhafazakârlığın üslûbu teşkil ettiğini düşünüyorum[16]. Milliyetçilik ve din, esas olarak *kimlik referansı* idiler: Türk-ve-Müslüman. Bu tasavvurda Müslümanlık, *içine doğulan bir gelenek, etno-dinsel bir kimlikti*.

Ayrışma

Türkiye'de radikal İslâmcılığın özgün kaynaklarından Malatya Okulu'nun meşhur abisi M. Said Çekmegil'in, AP'nin de CHP'nin de neticede solcu olduğunu söylediği aktarılır: "Her iki parti de sırf bu dünya saadetine dönük vaadde bulunmaktadır. Her birinizin ebedi âlem için bir saadet yolu teklif ve temennisi yok, o halde ikiniz de solcusunuz."[17] Çekmegil bu ikazı sağcılık adına yapıyor değildi; sağcılarla solcuların aynılığına veya benzerliğine işaret etmekti maksadı. Popüler İslâmcılığın bir figürü, yazar Hekimoğlu İsmail de, ekonomide ve inançta farklı olsalar da "yaşama biçiminde" sosyalistlerle kapitalistlerin aynı olduğunu söyleyecektir[18].

Sağ-sol kutuplaşmasının hayatın her alanına nüfuz etmeye yüz tuttuğu 1960'larda, anti-komünizm üzerinden sağcı olmuş İslâmcı camianın içinde, kenarda köşede, bu tasnif ve eklemlenmeden rahatsız olanların da sesleri işitilmeye başlamıştır.

Demokrat Parti'nin halefi Adalet Partisi çatısı altında, milliyetçi-muhafazakâr yelpazenin bütün renklerini kapsayan büyük sağ ittifakın ayrışmasına paraleldir bu süreç. 1960'lar/70'ler dönümünde önce CKMP/MHP/ülkücü hareketin sonra Milli Nizam Partisi'nin/Millî Görüş Hareketinin kurulması, bu ayrışmanın politik neticesidirler. MHP geleneksel taşra orta sınıflarının hızlı kapitalistleşme-modenleşme sürecinde mülk ve mevki erozyonuna uğrama endişesini yansıtır; Millî Görüş bu hızlı değişimde merkezin tekelci sermaye dinamiğine rakip bir yeni orta sınıf ve sermaye oluşumuna taliptir. Her iki politik hatta da, AP'nin temsil ettiği büyük sermayeye ve yerleşik kapitalist sisteme karşı bir tepkinin izleri görülür. Hatta ülkücülerin radikal kanadında ve Millî Görüş içinde "anti-kapitalizmin" de telaffuz edildiği görülür. Burada kapitalizm tanımı hayli muğlaktır; daha doğrusu, kapitalizmin evrensel sistemsel yapısından ziyade, büyük sermaye egemenliğine ve Batıcı/İstanbullu zengin zümresine karşı, bolca anti-semitist motifler içeren bir tepkidir seferber edilen. Bu 'lâfzî' anti-kapitalizmin yanısıra, genel olarak, Batılılaşma/modernleşme ve Kemalizm anlamında "sisteme" karşı bir söylem inşa edilir.

16 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2009 (1. Baskı 1998), s. 8.

17 Akt. Metin Önal Mengüşoğlu, *Bilge Terzi M. Said Çekmegil*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 145.

18 *Düşünceler*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011 (13. Baskı), s. 123.

Velhasıl, 1960'lar/70'ler dönümünde Millî Görüş'le beraber, İslâmcılık sağcılık mağazasında bir reyon olmaktan çıkıp kendi dükkânını açarken, sağcılık sıfatını üzerinden atma arayışlarına da girmiştir. Tıpkı ülkücüler gibi, sağ-sol ayrımının millî bünyemize yabancı, gayrı milli bir ayrım olduğunu söylerler. Millî Görüş bu noktada ülkücülerden daha ısrarlıdır, iddiasını derinleştirmeye daha fazla emek verir. AP'nin temsil ettiği sağcılık, Millî Görüş Hareketinin lideri Necmettin Erbakan'ın 70'lerde çok başvurduğu sıfatla *renksizlik* diye tanımlanır; Millî Görüş, sağcılığın renksizliğine karşı bir renk, bir şahsiyet, bir fikir iddiasıdır.

Fikir iddiası, dedik. Bu nokta, Millî Görüş'ün ve İslâmcılığın sağdan ayrışma çabası bakımından önemlidir. Zira böylelikle sırf merkez sağın pragmatizmine değil, ülkücü hareketin 'lâfa değil aksiyona' bakan şiddet aktivizmine de mesafelenerek farklarını belirginleştirmeye çalışacaklardır. Milli Türk Talebe Birliği'ndeki Türkçü-İslâmcı kopuşu ve 1975'te örgütün amblemindeki bozkurdun yerini kitabın alması, bu yönelimin bir simgesel ifadesidir. Kitap amblemi büyük harfle Kitap'ı yani Kur'an'ı çağrıştırır ama küçük harfle kitap iması da görebiliriz burada: İslâmcılar, komünizmle mücadelenin fikrî cephesini önemsemek gerektiğini, düşünsel donanımı geliştirmek gerektiğini düşünüyorlardır. Bu yönelimleri nedeniyle ülkücü hareket, Millî Görüş'e ve İslâmcılara, vatan savunması anlamına gelen anti-komünist mücadeleden 'kaytardıkları' suçlamasını yöneltecektir. 1960'larda Komünizmle Mücadele Dernekleri bünyesinde solculara dönük tedhiş ve şiddet eylemlerinde beraber seferber oldukları, 1969'da ABD'nin 6. Filosunun İstanbul'a gelişini protesto eden solculara yönelik linç saldırısının ("Kanlı Pazar") öncüsü olan "muhafazakârlar" sinsice davranıyorlardı onlara göre; "müsülmancılar", "kavgaya katılmayıp savaşan taraflar bitap düştüğü" 1980 sonrasında ganimete konmayı beklemişlerdi[19].

Millî Görüş'ün 1970'lerdeki siyasî manevralarının, sağ-sol şemasındaki yeri hakkında başka istifhamlara yol açtığı da olmuştu. Bunların en önemlisi, Ocak 1974'te kurulan (Kasım'a kadar ömür süren) CHP-MSP[20] koalisyon hükümetidir. Fersudeleşmiş tabirin halis manasıyla 'ezber bozan' bu koalisyon bizzat Millî Görüş ve İslâmcı camia içinde de şaşkınlık yaratmış, bir yandan da yerleşik sağ-sol şemasının geçici ve kısmen de olsa sorgulanmasına vesile olmuştu. Ancak MSP'nin daha sonra AP ve MHP'yle beraber Milliyetçi Cephe'lerde yer alması ezberleri tekrar yerine oturttu. Reel politika düzleminde MSP, eninde sonunda sağ blokta yer alan bir parti olarak 'bilindi'. Gerek hasımları gerek politika yorumcuları arasında, onun sağ-sol şemasına uymayan bir 'başkalığı', bir 'ekstrası' olduğunu teyid edenler yok değildi; onların bir kısmı, "şeriatçı" gizli gündemiyle düzen karşıtı bir potansiyel görüyorlardı orada, ancak MSP'nin 'başkalığını' ekstra-oportünizminde görenler galiba daha fazlaydı.

19 Yağmur Tunalı, *Kavga Günleri*, Bilge Sanat Kültür, İstanbul, 2013, s. 15.

20 Bilindiği gibi Milli Selamet Partisi, 12 Mart 1971 askeri rejimi döneminde kapatılan MNP'nin devamıydı.

Orta Yol ve Üçüncü Yol

Sağdan ve soldan başka bir yolsa eğer, o yol nereden nereyeydi? İslâmcılığın buna cevabı basitti: başka bir sıfat ve izaha muhtaç olmaksızın, İslâmdı her şeyin cevabı. Ancak bu totoloji inananlarına ne denli güven verirse versin, 1960'lardan 1990'lara uzanan kesitte, İslâmcılık kendini sağ-sol kutuplaşmasına nazaran anlatma ihtiyacından kendini alıkoyamamıştır.

İslâmcı ideolojide sağ da sol da olmayan yolun en muteber rotası, orta yol olmuştur. Necip Fazıl'ın zıtların birliği parodisi, bunun en 'iştahlı' örneğidir – faşizmden hatta komünizmden bile eksik kalmaz:

"Liberalizma ve kapitalizmanın insanî mülkiyet mefkûresi. Bu mülkiyetlerin dehhameleşip [devamlı büyüyüp] ur haline gelmesine aksülamel olan sosyalizma ve komünizmanın umumi tesviye [düzleme] ve adalet davası. Demokrasyanın istimnâ [mastürbasyon] haline getirip bizzat gayeleştirdiği boş hürriyete karşı türeyen faşizmanın müdahaleci ruhu"...[21]

Hekimoğlu İsmail, nasıl zehirin azı ilaç çoğu öldürücü ise, Müslümanlar da bütün beşeri sistemlerin iyi yönlerini alması gerektiğini söyleyerek[22], popüler algıda yaygın karşılığı olan ("Batı'nın/her şeyin iyi tarafını alacaksın") bu naif seçmeciliği örnekler. Uçlar-ikilikler arasında tezatsız-diyalektiksiz bir 'sentez' vaadini, hudutsuz bir eklektisizmi, vahdet söylemiyle takdis etmenin kolaylığı vardır burada.

Sezai Karakoç, İslâm'ı bir alternatif medeniyet tasarımı olarak anlama arayışı içinde bir alternatif ekonomi modeli geiştirme iddiasında, aslında yine sosyalizmle kapitalizmin bir açı ortayını çizmekten ileri gitmez[23]. Ancak onun naif eklektisizmi, hiç değilse "insan merkezli iktisat" ilkesiyle, iktisat ideolojisini sorgulamanın nüvesini barındırır. Nurettin Topçu'nun ahlâkçı söyleminde de buluruz bu nüveyi. Onun orta yolculuğunun naifliği, sınıf çatışmasını yatıştırma 'projesinde' uç verir: "Patron denen gaddar ve merhametsiz muhterisler kütlesinin pençesinde ezilen emek ve hak sahiplerinin haklarını ararken, bu sonuncuların kalplerini kaybetmemelerini ve Allah'a bağlılıklarını unutarak hoyratlaşmamaları için onlara sürekli olarak ümit ve iman aşısı yapmak. Dünyamızda gitgide artan şiddetle hırsların saldırısına uğramakta olan zenginlerin kalbini menfaat canavarının kehirli dişlerinden koruyabilmek ve ona hemcinsi hakkında aşk ve merhamet duygularını aktarabilmek emeliyle, onların ruh sefaletlerinin yanından ayrılmayıp her adımda tedavilerine çalışmak"[24] Topçu'da dikkat çekici olan, patronu/kapitalisti/burjuvayı, haklı bir kinin hedefi olmaktan ancak

21 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1986, s. 188-9.

22 *Agy.*, s. 132.

23 Sezai Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2012 [ilk yayını 1967].

24 Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1969, s. 42.

merhametle alıkonacağımız bir yerde konumlandırmasıdır. Zaten o, sosyalizm adını kullanır, İslâm sosyalizminden, Anadolu sosyalizminden bahseder. Milliyetçi-muhafazakâr 'ortak duyunun' simge isimlerinden Sabahattin Zaim, ona "İslâm sosyalizmi dediğiniz, sosyal iktisat" diye telkinde bulunacak[25]; Topçu da Mustafa Sibai'nin 1976'da çevrilen İslâm Sosyalizmi kitabına yazdığı önsözde, "cemaatçilik" kastıyla kullandığı kavramın yanlış anlaşıldığını söyleme gereği duyacaktır.[26] Orta yolun hizasını almak maksadıyla bile olsa, sosyalizme/sola bakmak, endişe uyandırıyordur. Nitekim Sibai'nin kitabı da,[27] 1970'lerin 80'lerin heyecan ve ilgilerine verdiği cevaplar olmasına rağmen, bir nevi 'muzır neşriyat' statüsünde kalacaktır. Sosyalizmden ilham almak yerine, İslâmın zaten doktrini ve tarihsel tecrübesi itibarıyla sosyal adaletçi/sosyal demokratik olduğu tezini işlemek tercih edilir.

Aşırılıklara, taşkınlıklara karşı uyaran geleneksel *vasat ümmet* şiârından da destek alan orta yolculuk, Abdurrahman Arslan'ın 1999'da bir yazısında "sandviç olmak" dediği durumdan sakınabilmiş midir İslâmcılığı?[28] İslâmın orta yolculuğunun uzlaşmacı bir telifçilik değil, hak olan ilkeler arasındaki vasatı bulmak anlamına geldiği uyarısına gerek duyulduğuna göre...?[29] Telifçi orta yolculuğun ılımlılığı, pragmatizmi işaretleyen yanıyla siyasî açıdan kesinlikle kârsız olmadığı açıktır. Ancak fikrî tutarlılık ve 'ideolojik netlik' açısından, "sandviç olmanın" olumsuz çağrışımları cari olsa gerektir.

Nitekim İslâmcılık içinde yine 1960'lardan itibaren, bu eklektisizmin de 'renksiz' sağcılıktan farkı olmadığını ve İslâmcılığı *orta yol değil* hasımlarına/karşıtlarına tabiyetten ari bir üçüncü yol olarak kurmak gerektiğini düşünenler ortaya çıkmıştı. Bu arayışın iki faili olduğunu söyleyebiliriz: Hikemî şairler/edipler ve radikal İslâmcılık.

Hikemî şairlerle, 1950'lerde eser vermeye başlayan Sezai Karakoç'u, 1960'larda eser vermeye başlayan Maraşlıları (Cahit Zarifoğlu, Nuri Pakdil, Rasim ve Alaaddin Özdenören, Erdem Beyazıt), onların ardından sahneye giren İsmet Özel'i kastediyorum; bir siyasî edip olarak Atasoy Müftüoğlu'nu da sanırım bu halkaya ekleyebiliriz. Bu yazarlar, şiirin ve edebiyatın ütopizminden de istifadeyle, İslâmı/İslâmcılığı "başka türlü bir şey" romantizmi içinde, mutlak bir başkalık olarak tahayyül etmeye çağırıyorlardı. Özellikle varoluşçu metafiziğe yatkınlığı olan Karakoç'ta ve Zarifoğlu'nda, özne ve öznellik etrafındaki helecan, halihazı-

25 Sabahattin Zaim, *Bir Ömrün Hikâyesi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2008, s. 497.

26 Akt. Yücel Bulut, *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriati – Ali Şeriati Sempozyumu* içinde, [Ed.] Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, s. 197.

27 Mustafa Sibai, İslâm *Sosyalizmi*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2010.

28 Abdurrahman Arslan, "'Sandviç' olmak", *Yeni Bir Anlam Arayışı* içinde, Bilge Adam Yayınları, Van, 2004, s. 151 vd.

29 Rasim Özdenören, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011 [ilk yayını 1985], s. 134 vd.

rı, statükoyu, mevcut seçenekleri mukadder saymayan iradeciliği pekiştiriyordu. Karakoç'ta bir tür uzletle, Pakdil'de mizaçla da tamamlanan uzlaşmazlık üslûbuyla, bir *red estetiği* kuruyorlardı. Rasim Özdenören, Cumhuriyet inkılâplarını ve insanları kâfirleştiren modern hayatı reddederek ömür boyu evinden çıkmayan bir 'sahici' dindarın hikâyesini anlatıyordu.[30]

Kolayca melankolizme meyledebilen bu red üslûbu ve estetiği, İsmet Özel'de yeni bir evreye geçecektir. Özel, 1970'lerden itibaren sürdürdüğü günlük politik denemeleri ve kitaplarıyla, reddiyenin de reddiyesi diyebileceğimiz bir 'hava' yaratır. İslâmı alternatif medeniyet olarak tasarlamaya da –çünkü medeniyet kavramına da-, o sıralar gelişmekte olan radikal İslâmcılığa da karşı çıkar. Bu reddiyeleri de "sisteme" tabi kalmakla, hâkim paradigmayı reddedememekle malûl bulur. Mutlak bir dolayımsızlığın, neredeyse kavramlaştırmaya gelmez bir bambaşkalığın, kendine mahsusluğun, katışıksız bir özün ihyasının peşindedir. Modernlikle lekelenmemiş bir Müslümanlıkta gördüğü o cevheri, 2000'lerde, ("kâfirle savaşmayı göze alan Müslüman" diye tanımladığı) bir Türklük hamasetine nakledecektir. Özel'de reddiye, *sinik* bir mahiyet kazanmıştır. "Sistem", kapitalizm ve modernizm, her muhalif girişimi asimile ediyor, her aykırı kavramı kendi lügatına katıyordur. "Sistemin" zalim kudretini ve Müslümanların bu kudretli düşman karşısındaki gafletini, neredeyse nihilist bir karamsarlıkla, -komplocu zihniyetten de destek alarak- işler Özel[31].

Aslında sinizmin/kinizmin,[32] değişik derecelerde, hikemî şairler olarak adlandırdığım İslâmcı entelektüellerin ortak karakteri olduğunu söyleyebiliriz[33]. Onlardan biri, Rasim Özdenören, "Taraf Olmak" başlıklı bir yazısında, 'sürdürülebilir' bir sinizmi tarif eder gibidir[34]. Hukuk dilindeki üçüncü şahıs terimine atıfla, iki taraftan biri olmama konumunu hatırlatır: Üçüncü kişiler esasen bu iki tarafı ilgilendiren olaylarla ilgili bir müdahalede, tasarrufta bulunamazlar ama "ilerde kendilerini ilgilendirecek hukuki olayları izlemek durumundadırlar". Özdenören, Müslümanların bugün taraf olmakla üçüncü şahıs olmayı çoğu kez karıştırdığı uyarısında bulunur: "Müslüman, halihazır yapılanmanın birbirine taraf kıldığı sağ ve sol kesim içinde yer almayı, böyle bir mücadele vermeyi reddeder." Sağ-sol şemasının dışındaki üçüncü yol, reel dünyada olup biteni tamamen kayıtsız kalmadan ama 'bulaşmadan' izleyen "üçüncü şahısın" konumudur ona göre.

Gelelim İslâmcılığı üçüncü yol olarak tasarlamanın diğer mecrasına, radikal İslâmcılığa. İsmet Özel, radikal İslâmcılığa, total/mutlakçı niteliğiyle rububiyet

30 Rasim Özdenören, *Gül Yetiştiren Adam,* İz Yayıncılık, İstanbul 2013 [ilk yayını 1979].

31 Yasin Aktay ve Ertan Özensel, "İsmet Özel: Dostların Eşiğindeki Diaspora", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 6: İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 782-798.

32 Sinizm-kinizm nüansı üzerine, sol düşünce bağlamında yazmıştım: Tanıl Bora, *Sol, Sinizm, Pragmatizm,* Birikim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 23-38.

33 Bkz. Bahattin Cizreli, "Kinik İslâmcılığın eleştirisi", *Birikim* 293, 2013.

34 Rasim Özdenören, *Red Yazıları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009 [ilk yayını 1988], s. 23-30.

iddiası tasladığı gerekçesiyle karşı çıkıyordu. Birçok ilahiyatçı da bu karşı çıkışı paylaşır. Zaten radikal İslâmcılığın radikalizminin en aşikâr yanı, yerleşik İslâmcılığın ve geleneksel dindarlığın kabulleriyle çatışmasındadır. Müslümanlığı miras alınacak, *muhafaza edilecek* bir gelenek olarak görmüyorlardı; hem o zaten bozulmuş bir gelenekti, hem de dine uygun bir hayatın zaten her nesilde, her ömürde yeniden inşa edilmesi gerekirdi - Abdurrahman Arslan politik düzleme "iktidar olmak değil iktidar yaratmak" diye aktarır bu tavrı.[35] Yazının başında sol ve sağ değerler silsilesini hatırlarsak, bu kuruculuk/inşa iddiasında sol bir yönelim uğrağı bulmak mümkündür. Bu uğrak, radikal İslâmcılığın, Müslümanlığı bir etno-dinsel kimlik olmaktan çıkarıp, içine doğulan değil, tercih ve inşa edilen bir kimlik olarak düşünmesiyle güçlenir. İslâmcılığı raptolduğu milliyetçilikten koparmaya çalışan bu tutum, kendini yerlilikle meşrulaştırma konforunu da geri çevirir. Ercümend Özkan "Peygamber Konya doğumlu mu? O da kökü dışarıda değil mi?" diye soracaktır[36].

"Kökü dışarıda" sıfatı, Cumhuriyetin ilk devirlerinden beri, sosyalizmi-komünizmi karalamak için kullanılagelmiştir. Özkan'ın retorik sorularından çıkarabileceğimiz gibi, radikal İslâmcılık da milliyetçi-muhafazakâr ve geleneksel İslâmcı çevrelerde, "kökü dışarıda" olmakla zemmedilmişti. Çünkü, 1960'larda tıpkı solun düşünsel canlanmasında çevirilerin önemli rol oynaması gibi, İslâmcılık da çevirilerle canlanmıştı. Türkiyeli İslâmcılar, Radikal İslâmcılığı Pakistanlı, İranlı ve Arap düşünürlerden öğrenmişlerdi. Önce, 1960'ların sonlarından itibaren Seyyid Kutup, sonra, 1980'lerde Ali Şeriati, alt üst edici etkiler yarattılar. Kutup, İslâmın özünden uzaklaşmış geleneksel Müslüman toplumdan hicret edip sahih dine uygun bir hayatı yeniden inşa eden bir eylem, bir paralel toplum kurma stratejisi öneriyordu. Sisteme yönelik topyekûn reddiyesi, geleceğin alternatif toplumunu bugünden kurma perspektifi, militan diliyle beraber, dönemin sol hareketlerine hayli benziyordu. Zaten sağdan da bu benzerlikten dolayı büyük tepki görüyorlardı. Ümit Aktaş'ın tesbitiyle, "aydın" ve "devrim" kavramlarının olumlu anlamlarının öğrenilmesini sağlayan Ali Şeriati, milliyetçi-muhafazakârlıktan/sağdan kopuş eğilimine yeni bir ivme verdi.[37] Onun farkı, Batı'nın büyük düşünce geleneklerine hakim olması ve onları özgüvenle sorgulamasıydı; bu arada sosyalizmi/Marksizmi reddederken, onun insanları yabancılaşmadan ve sömürüden kurtarma iddiasını devralıyor, İslâmı bu iddianın gerçek sahibi olarak takdim ediyordu. Anti-emperyalizmin 'sahici' öznesi olma iddiasından daha derine giden bir meydan okumaydı bu. Tabii 1979 İran Devriminin ABD'yle cepheleşmesiyle, devrimin bütün İslâm coğrafyasına yayılan etkisiyle, aynı yıl Afganistan'da Sovyetler Birliği işgaline karşı başlayan

35 *Agy.*, s. 80 vd.

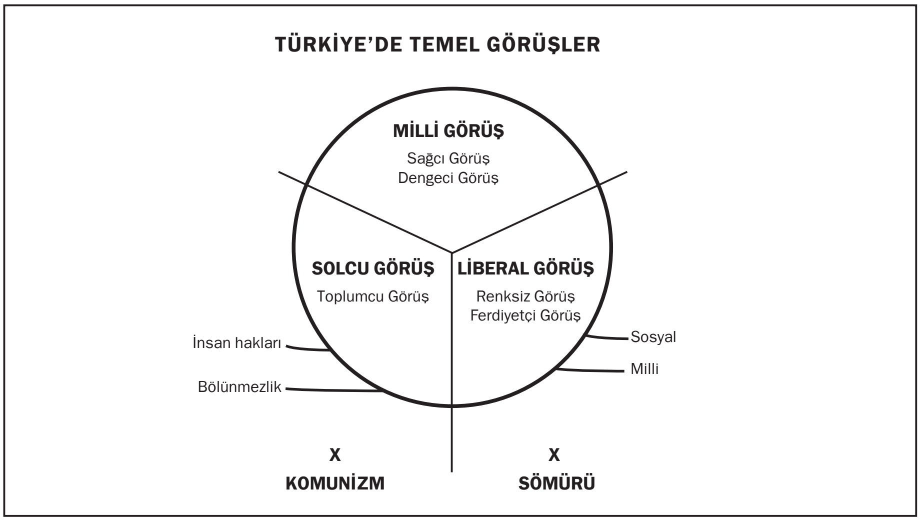
36 Abdullah Burak Bircan – Mehmet Kürşad Atalar: *Ercümend Özkan ile İslâmi Hareket Üzerine*, Anlam Yayınları, Ankara, 1997, s. 258

37 Ümit Aktaş, "Ali Şeriati, Kapitalizm ve Marksizm", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriati – Ali Şeriati Sempozyumu* içinde, [Ed.] Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2013, s. 165.

(ABD güdümlü!) “cihadla”, radikal İslâmcılığın anti-emperyalizm kozunu ele geçirmeye çalışması önemliydi. (Yine baştaki değerler skalamızı hatırlarsak, anti-emperyalizm milliyetçi yorumuyla değil, ‘mazlumla dayanışma’ faslından bir sol değerdir.) Ama daha önemlisi sanırım gerek Kutup’un gerek Şeriati’nin, 1960’lar ve 70’lerde bütün dünyada politik kültürü sarsan sol dalgadaki isyan duygusunun, radikal üslûbun, heyecanın İslâmcı mütekabilini yaratmış olmalarıdır. Nitekim muhafazakâr ve geleneksel İslâmcı çevreler, 1960’ların sonlarından itibaren, radikal İslâmcılığı karalarken sadece “dış mihraklı” olmasına değil bilumum anti-komünist klişelere başvurmuşlardır! Bu arada Ali Şeriati’nin –hüsnüzanla- “teorisyeni” sayıldığı 1979 Devriminden sonra İran’ın Soğuk Savaş’ın her iki tarafına cephe almasının, İslâmcılığın “üçüncü yol” iddiasını pekiştirmesi de önemlidir.

Radikal İslâmcılığın 2000’lerde yapılan özeleştirilerinde,[38] geleneksel İslâmcılığın ona yönelttiği eleştirilerle bir ortak payda vardır: Afâkî, kitabî kaldığı, yapay ve biraz çocuksu bir radikalizm geliştirdiği, geleneksel Müslümanlığı sorgulamayı ‘abarttığı’ ve bu nedenle topluma nüfuz edemediği, yerlileşemediği söylenir. Azamiciliği ve reddiye sarhoşluğu, radikal İslâmcıları da sinizme yatkın kılmıştır.

Elbette radikal İslâmcılığın, hikemî şairlerin pedagojik mirasıyla birleşen etkisi büsbütün sonuçsuz kaldığı düşünülemez. Peki İslâmcılığın sol-sağ şemasındaki konumunu değiştirmiş midir bu etki, nasıl değiştirmiştir? Buna bağlı olarak, İslâmcılığın sağ-sol dışı bir üçüncü yol açma iddiasına ne olmuştur? Bunları düşünmeye, İslâmcılığın politik ana akımı olan Millî Görüş’e dönerek devam edelim.



38 Güçlü bir örneği için bkz. Hamza Türkmen, *Türkiye’de İslâmcılık ve Özeleştiri*, Ekin Yayınları, İstanbul, 2008.

Millî Görüş ve Milli Sağ

1974'teki CHP-MSP koalisyonuna geri dönelim. CHP tarafında, bu şaşırtıcı işbirliğini İdris Küçükömer'in sol-sağ şemasını tersyüz edişine benzer yorumlarla açıklayanlar olmuştu.[39] Solun devletçi-elitist sapmadan kurtulup yoksul inananlar kitlesiyle buluşmasını selamlayan bu yorumlara CHP lideri Bülent Ecevit de yakın duruyordu. MSP tarafında dar milletvekili Ali Oğuz'un CHP'liler için "Namaz kılmayan kardeşlerimiz" ifadesini kullanması çok konuşulmuştu. Bu söz de, anti-komünist önyargılarla dışlanan solcuların, şeklen dindar olmasalar bile 'kalbi temiz', 'ehli namus' insanlar oldukları kanaatini işliyordu. Böylesi yorumlar kuşkusuz bu müşkül koalisyonu tabana kabul ettirme gayretkeşliğini de yansıtıyordu. Buna karşılık MSP'de, CHP'yle/solla yanyana gelmekten feci tedirgin olan, koyu anti-komünist bir kanat da yer alıyordu[40].

1974'ün özel konjonktürünün evveline gidersek, Millî Görüş'ün kurucu lideri Necmettin Erbakan'ın üçüncü yolcu bir söylem kurmaya dönük hamlelerine rastlarız. "Sonu komünizm olan solculuk yolu" ve "kozmopolit masonluk yolu"-na karşı Milli Nizam yolunu üçüncü seçenek olarak takdim eder[41]. Bu arada sola, anti-komünist teyakkuza belirli bir mesafe koyarak, görece 'anlayışla' yaklaşır: "Solla tedavide birleşiyoruz teşhiste ayrılıyoruz" der, ayrımı mülkiyete bakışta koyar: "Her şeyden once biz mülkiyeti kabul ediyoruz, mülkiyet hakkına saygımız var."[42] Bununla beraber Erbakan'ın üçüncü yolun rotasını eninde sonunda yine sağa çevirdiğini de görürüz. Bir MSP grup konuşmasında "renksiz liberal zihniyeti temsil eden AP-CGP-DP ve solu temsil eden CHP"ye mukabil kendilerinin *milli sağı* temsil ettiğini söyler[43]. Millî sağ adındaki *millî*, tıpkı Millî Görüş isminin kendisindeki gibi, İslâmî'yi de çağrıştırır.

Millî sağ, Erbakan'ın ve diğer Mlili Görüş sözcülerinin sık tekrar ettiği bir isim değildir. Ancak 1970'li yıllarda yayımlanmış bir Millî Görüş broşüründe yer alan "Türkiye'de Temel Görüşler" şeması, bu hareketin sağcılığı kendine özgüleyerek sahiplenme eğilimini teyid eder. Burada hem "solcu/toplumcu" görüşten hem "liberal/ferdiyetçi/renksiz" görüşten ayrılan Millî Görüş'ün vasıfları: "dengeci" ve "sağcı" olarak belirlenir. Solcu görüşün altında komünizm, liberal görüşün altında sömürü belâları yatar; solculuğun sınır çizgisindeki "insan hakları" ve

39 İdris Küçükömer *Düzenin Yabancılaşması*'nda (Ant Yayınları, İstanbul 1969), Türkiye'de CHP'nin temsil ettiği ve sol olarak konumlandırılan bürokratik-devletçi geleneğin aslında tutucu-sağcı toplumsal dinamikleri, sağda konumlanan AP'nin ise ilerici-gelişmeci toplumsal dinamikleri *temsil ettiğini* söyler. Yaygın yorumlarının hilafına, buradan doğrunda doğruya AP'nin aslında solcu, CHP'nin veya yerleşik solun aslında sağcı olduğu anlamını çıkarıyor değildir. Temsiliyet ilişkisindeki bir çarpıklığı, bir karmaşayı gündeme getirmek ister.

40 Tipik bir ifadesi için: Gündüz Sevigen, *MSP'ye Dört Yıl*, Yüksel Matbaası, Ankara, 1980 [ilk yayını 1977].

41 Akt. Soner Yalçın, *Hangi Erbakan*, Başak Yayınları, Ankara, 1994, s. 58.

42 *Cumhuriyet*, 25 Eylül 1969.

43 Akt. Soner Yalçın, *a.g.y.*, s. 74.

“bölünmezlik”, liberal görüşün sınır çizgisindeki “sosyal” ve “milli” ibareleri, onların zaafiyetlerini, duyarsızlık noktalarını işaretler. Millî Görüş’ün sağcılığı, tipik orta yolculuk olarak resmedilmiştir. İki “sakıncalı” görüşün açı ortayında yer alır, sıfatı üstünde: *dengeci*dir.

Özetlersek, Millî Görüş’ün 1980’lere nakleden ideolojik söyleminin, üçüncü yolculuğa da, orta yolculuğa da, bunlarla –özellikle orta yolculukla- telif edilmeye müsait bir sağcılığa da açıldığını söyleyebiliriz. Bu esneklik, reel-politik icaplara ve bir ideolojik hegemonya stratejisi olarak muğlaklığa dayandığı kadar, hareket içindeki farklı yönelimlerin varlığını da yansıtır. Kabaca şöyle tasnif edebiliriz zannediyorum: 1970’lerin sonlarına doğru gençlik tabanında güçlenen radikal İslâmcı etkiler üçüncü yolcu eğilimleri beslemektedir; Erbakan’ın temsil ettiği merkezî çizgi orta yolculuğa yatkındır; politik sosyalleşmesini merkez sağda veya MHP’yle temas içinde yaşayan kadrolar –bu arada özellikle bürokraside yer alanların önemli bölümü-, sağcılık geniş ailesinden kopamamaktadır.

12 Eylül 1980 darbesinden sonra bütün partilerle birlikte kapatılan MSP’nin yerine kurulan Refah Partisi’nin, uzun süre, daha çok radikal İslâmcılığın nüfuzuyla üçüncü yolcu çizgi arasında salındığını söyleyebiliriz. 1980’lerde hem uluslararası konjonktürün morali (İran’ın devrim ihraç enerjisi, Afgan “cihadı”, Filistin davasının harareti), hem büyük bir entelektüel ve sosyal faaliyet, radikal İslâmcılığı gençlik tabanında cazip hale getirmiştir. 12 Eylül askeri rejiminin dini devlete-millete sadakati pekiştirecek bir malzeme olarak kullanma politikası, radikal İslâmcılığın mücadele ettiği resmi/uysal dindarlığı pekiştirse de, kuşkusuz toplamda İslâmi söylemin meşruiyet alanını genişleten bir etkendir. Radikal İslâmcılık, RP’ye sadece entelektüel ve ‘romantik’ etkisiyle sızmakla kalmadı. Parlamenter uğraşı nafile saymasına rağmen, kâh yine de burayı bir güçlenme imkanı olarak kullanmayı düşünerek, kâh ‘yorulan’, ‘ılıyan’ kadrolarının bir orta yaşlara intibak stratejisi olarak partiye yönelmesiyle de, RP’ye büyük bir enerji taşıdı. Bu etki, Millî Görüş’ü sağa yanaşık olmaktan uzaklaştırıp üçüncü yolcu bir konuma itiyordu. 1991’de resmen benimsenen *Adil Düzen* programı, bu çizginin ifadesiydi. Aslında uygulanabilir bir ekonomik programdan ziyade adaletli bir düzen tahayyülünü temsil eden bir slogan olan Adil Düzen, yine kapitalizmle sosyalizm arasında bir orta yolculuktu fakat Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle beraber sosyalizmin en azından güncel bir seçenek olmaktan çıkmasına bağlı olarak, daha ziyade anti-kapitalist imaları öne çıkaracak, “faizci ekonomik düzene” bir alternatif olarak sunulacaktı. Adil Düzen, yenilen, “kaybolan” solu ikame edecek bir üçüncü yol işlevi gördü bir bakıma; RP’nin şehirli işçi ve işsiz yoksullara hitabını güçlendirdi.

80’lerde Anavatan Partisi’nin varlığı, orta yolculuğu herkes için zorlaştırıyordu. Zira Özal’ın partisi, “dört eğilimi birleştirme” sloganıyla, merkez sağ, sosyal demokrasi, MSP ve MHP geleneklerini eritme iddiasındaydı. Sağ-sol kutuplaşmasını reddeden, anti-ideolojik olmayı saldırgan bir ideolojik tutuma dönüştü-

ren, politikayı teknikleştiren, bir yandan da o zamana kadar uç-radikal sayılan sağ ideolojik motifleri gönül rahatlığıyla eklemleyen çizgisiyle ANAP, tipik bir Yeni Sağ oluşumu idi. Sağ-sol kutuplaşmasını reddetme ve sosyal demokrasiyi de içerme iddiasına mukabil, sosyal demokratların salt sembolik bir mevcudiyetinin olduğu ANAP, bir büyük sağ koalisyon mahiyetindeydi. Tıpkı ülkücü hareket gibi Millî Görüş'ün de, ANAP'ın bu politik asimilasyon stratejisine tepki duymaları, kendilerini sağcılık dışında tanımlama eğilimlerini güçlendirdi. Ne var ki ANAP deneyimi, orta vadede, bu hareketlerin ve ideolojilerin Yeni Sağın stratejisini benimsemelerini teşvik edecekti.

Bu bakımdan 1991 genel seçimlerinde RP, MHP'nin misyonunu sürdüren Milliyetçi Çalışma Partisi ve milliyetçi-muhafazakâr kadro hareketi Islahatçı Demokrasi Partisi'nin seçim ittifakı, ilgniç bir duraktır. Her ne kadar esas işlevi üç partinin % 10 barajını geçerek meclise girmelerini sağlamak olsa da, bu ittifak ANAP'ınkine alternatif bir büyük sağ koalisyon seçeneğinin bir faraziye olarak düşünülmesine vesile oldu: siklet merkezi daha sağa kaymış, -merkezi daha sağa kaydıran, da diyebiliriz-, milliyetçi-muhafazakâr bir sağ koalisyon. Milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller, bu ittifakın, fazla liberalleştiği düşünülen ANAP'ı ikame değil ama tashih etmesini ummuşlardı.

1991 İttifak'ının kısa süreli kafa karıştırıcı parantezi kapanınca, RP'nin 1980'lerdeki dinamiği yeniden işlemeye başladı. 1994 yerel seçimlerinde İstanbul ve Ankara'yı kazanan, 1995 genel seçimlerinde birinci parti olan RP'nin yükselişinde, radikal İslâmcılığın heyecanını canlı taban çalışması enerjisine transfer etme becerisiyle beraber[44], Adil Düzen retoriğinin sosyal-demokratik imalarının katkısı büyüktü. Bu dinamikte RP'nin 'sol' veçhesine ait belirtiler bulabiliriz; hareketin kurucu bileşeni olan, yerleşik sanayi-finans sermayesinin tekelci istidadına karşı taşralı/Anadolulu orta boy sermayenin büyüme enerjisini temsil eden dinamik ise, 'sağ' veçhesiydi. Radikal İslâmcılığın esinlediği, paralel bir alternatif toplum inşa etme yönelişine karşı, o dönemde "yeşil sermaye" olarak karikatürize edilen (sonraları İslâmi Kalvinizm terimiyle sözde-sosyolojikleştirilen) dinamiği, mevcut düzenin direksiyonuna oturmayı istiyordu. Erbakan, mevcut devlet aygıtını ele geçirerek İslâmi bir rejim tasarımı doğrultusunda dönüştürme perspektifiyle, bu ikisinin arasında bir orta yolun yolcusuydu.

28 Şubat ve AKP

1995 seçimlerinin ardından kurulan RP-DYP koalisyonunun 28 Şubat 1997 askerî darbesiyle yıkılması, Millî Görüş hareketi için büyük bir travmaydı. RP'nin yerini alan Fazilet Partisi'nin de kapatılmasından sonra, hareketin yolu ikiye ayrıldı: Erbakan'ın yönetimindeki Saadet Partisi ve RP/FP'nin "yenilikçi" denen kanadının kurduğu Adalet ve Kalkınma Partisi. Saadet Partisi, Millî Görüş

44 Radikal İslâmcılığın, İslâmı 'reel'-Müslümanlara da 'sıfırdan' tebliğ etme misyonu, parti çalışmasını dindar olmayan seçmenlere de hitap edecek şekilde yürütme misyonuna dönüşmüştür.

devamcılığını bizzat bir otantizme dönüştürürken, biraz da Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidarına tepki olarak, radikal İslâmcılığı yeniden üreten bir yönelime girdi. AKP'nin[45] durumu kuşkusuz daha 'ilginçtir'. Elbette öncelikle, 2002 tek başına iktidar olup bu gücünü 2007 ve 2011 seçimlerinde pekiştirmesinden ve cumhuriyet tarihinin tek parti döneminden beri en uzun süreli ve güçlü iktidarı olmasından ötürü ilginçtir. Bizim açımızdan, İslâmcılığın üç güzergahının sağlamasını yapmak bakımından ilginçtir.

AKP, politik yelpazedeki konumuyla ilgili tamamen zıt değerlendirmelere konu oldu. Yaklaşık 2007-2009 kesitine veya en geç 2010'a devam eden ve "reformcu" olarak tanımlanan döneminde, askerî vesayet rejimine meydan okuması ve buna bağlı olarak Avrupa Birliği'yle bütünleşmeye dönük atak bir tutum izleyerek demokratikleşme reformlarını gerçekleştirmesi nedeniyle, bazı liberal-demokrat ve sol yorumcular tarafından, solu ikame eder bir konuma oturtuldu. 'Kendine rağmen' alınmış bir konumdu bu ve geniş anlamıyla, liberal-demokrat anlamda soldu. Bu konumlandırma biraz da, CHP'nin ulusalcı-statükocu muhafazakârlığına çatmaya dönük polemiksel bir işlev görmüştür. Bu yorumu benimseyenler arasında, -örneğin AKP'de milletvekilliği ve bakanlık yapan Ertuğrul Günay-, tıpkı 1974 MSP-CHP koalisyonunun ilham etmiş olduğu gibi, İdris Küçükömer'in alternatif-eleştirel sağ-sol şemasının ayakları üzerine oturtuluşunu görenler de bulunuyordu. Bu değerlendirmenin zıt kutbunda, AKP'yi uç sağda değerlendirenler vardı: Kemalist-ulusalcılara göre, "şeriatçi" olarak tanımlanan İslâmcılığın ustalıkla kamufle edilmiş yeni projesiydi AKP, kimilerine göre düpedüz faşistti. Sosyalist solda ağır basan yorum ise, AKP'nin esasen neoliberal rejimin yürütücüsü olduğu idi; bu tanım altında onu yine gericilikten otoriterliğe, oradan faşizme uzanan yelpazede sıfatlanlandıranlar oldu.

AKP lideri Recep Tayyip Erdoğan, partinin ilk dönemindeki birkaç konuşmasında Millî Görüş gömleğini çıkarttıklarını söylemişti. AKP'nin kurucu kadroları, Millî Görüş geçmişini, 'temiz' ama ham bir tecrübesizlik dönemi gibi, 'çocukluk hastalığı' gibi görme eğilimindeydiler: İslâmcılık damıtılarak muhafazakârlığa inkılâp etmişti. AKP'nin Anayasa referandumu ve genel seçimlerle iktidarını pekiştirdiği 2010'dan sonra özellikle hayat tarzına ve 'genel ahlâka' nizam vermeye dönük çıkışlarını, Millî Görüş tohumunun canlanması olarak yorumlayanlar oldu. AKP'nin bu iktidar üslubunda, Erbakan'ın, iktidara geldikten sonra devleti tedricen İslâmi referanslar doğrultusunda dönüştürmeyi hedefleyen stratejisi-

45 Adalet ve Kalkınma Partisi, bir süre sonra kendini "AK Parti" olarak anmayı tercih etti. Genellikle taraftarlarınca AK Parti, hasımlarınca AKP diye anılmaktadır. Etik icap, herkesin kendini tanımladığı gibi anılmasıdır. Ben yine de AKP adını tercih ediyorum. Çünkü öncelikle, AKP adlandırmasında da bir çarpıtma veya küçümseme yoktur. Bunun yanı sıra bu resmî ad tercihindeki, siyasetin idare ve "hizmet verme" işlevini öne çıkartan bir ideolojisizlik imgesine, ayrıca arılık-temizlik çağrışımına 'oynayan' ideolojik anlamı nötrleştirmek istemem. Ayrıca kullanılan yazım şeklinde AK'ın küçük değil büyük harfle yazılması, bu harflerin Adalet ve Kalkınma'nın kısaltması olduğunu çağrıştırır; bu durumda AK Parti'yi "Adalet ve Kalkınma Parti" diye okumamız gerekir ki bu da "Büklüm sokağı" yerine "Büklüm sokak" demeye alışmamız gibi, galattır!

nin alâmetlerini görebilir miyiz? Evet, görebiliriz ve burada Millî Görüş'ün politik mirasının bir devam çizgisini tesbit edebiliriz. 2013 Martında İstanbul İl Başkanı Aziz Babuşcu'nun, liberallerle yaptıkları geçici işbirliğinin sona erdiğini ve artık onları memnun etmeyecek bir icraatın yürüyeceğini söylemesi de bunu teyid eder.

Fakat bu, AKP'yi Millî Görüş'le kesintisiz bir devamlılık içinde izah edebileceğimiz anlamına gelmez. AKP, kendini *muhafazakâr-demokrat*lıkla tanımlar[46]. Bu tanım ve ideolojik içeriği, bir ANAP esinini yansıtır, - nitekim yine ilk döneminde AKP'yi yeni zamanların ANAP'ı gibi takdim eden parti sözcüleri olmuştu. Gerçekten, AKP'yle ANAP arasında benzerlik kurabiliriz. İkisinin de *modernleştirici* işlevi olmuştur: sermaye birikim rejimiyle ilgili bir modernizasyondur bu, ekonominin global kapitalizme eklemlenmesindeki arızaları gidermişlerdir. AKP, bunu yaparken artık taşralı orta boy burjuvazi tasnifine sığmayan bir yeni büyük sermaye fraksiyonuun büyüme iştahına dayanmıştır. ANAP gibi AKP de, kitleleri pragmatist yenilikçilikleriyle etkilemişlerdir. Benzerliğin ideolojik zemini, *neoliberal-muhafazakârlık*tır. 'Klasik' liberalizmin özgürlük ahlâkını tamamen piyasa ideolojisine endeksleyen bu terkipte muhafazakârlık, sosyal tahribatı telafi etme ve tutunum sağlama işlevini üstlenir. ANAP'la mukayyet olmayıp Türk sağının tarihsel geleneğinde kökleşmiş bulunan liberal-muhafazakâr terkip: muhafazakâr/dindar çoğunluğun temsiline ve hürriyetlerine dayanan *milli iradecilik,* AKP'de güçlenerek sürer. Millî Görüş'ten beri gelen otantist-yerlici popülizm, düz çoğunluktan öte milletin 'özünü' temsil etme iddiasını gürleştirir ve ona otoriter ('icabında' faşizan) bir istidat kazandırır. Şunu da eklemek gerekir ki bu nokta, Türk sağının milli iradeciliğinin, Kemalist vesayet ideolojisiyle kesişim noktasıdır[47]. Böylelikle, AKP'nin, tıpkı kökenindeki Millî Görüş gibi, Kemalizmin otoriter-vesayetçi politik *zihniyetini* yeniden ürettiği nokta...[48] Nitekim AKP'nin askeri vesayeti tasfiye harekâtı, demokratik yurttaş kültürüne değil, "milletle barışarak" gücünü tahkim etmiş bir devletin plebisiter vesayetine açılmıştır. Gerçek bir komünizm tehlikesiyle meşgul olmaktan ziyade, daimî bir tehdit algısının ve komplo teoremleriyle işleyen bir siyasal aklın şeklî çerçevesini oluşturan *ebedî anti-komünizm* de buraya oturur.

Bir başka çalışmada AKP'yi *yeni merkez sağ* olarak tanımlamıştım[49]. Bu pozisyon tayinindeki yenilik unsuru, merkez sağın ideolojik siklet merkezinin, Millî Görüş tecrübe ve ilhamıyla kurulmuş bir neoliberal-muhafazakâr eksene kaymış

46 Örn. bkz. Üzeyir Tekin, *AK Parti'nin Muhafazakâr Demokrat Kimliği*, Orient Yayınevi, Ankara, 2004. Asıl önemli referans, Partinin Yalçın Akdoğan'ın imzasıyla yayımladığı programatik metindir: *Muhafazakâr Demokrasi*, Ankara, 2003.

47 Bkz. Tanıl Bora-Yüksel Taşkın: "Sağ Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Cilt 2: Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 529- 545. Tanıl Bora, "Celal Bayar", agy., s. 546-554.

48 Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, Dipnot Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.

49 Tanıl Bora, "AKP: Yeni Merkez Sağ", *AKP Yeni Merkez Sağ mı?* (Haz. Ümit Kurt) içinde, Dipnot Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 123-130.

olmasıdır. 1970'ler Millî Görüş'ünde bir demeçte, bir broşürde göz kırpan *milli sağ* tanımı, sanırım AKP tecrübesinde tam anlamıyla yerli yerine oturmuştur.

AKP, İslâmcılık içinde kapsamlı bir tartışma ve ayrışmaya vesile oldu. AKP'ye eleştirel veya muhalif yaklaşan İslâmcılığın ilk göze çarpan mecraları, radikal İslâmcılığın ve Millî Görüş otantizminin veraset çizgileri - ve 2010 sonrasında Gülen hareketidir. Eleştirinin ve muhalefetin dereceleri ve fikrî temelleri farklılaşır. AKP iktidarıyla uzun süre simbiyotik bir ilişki sürdüren Gülen hareketinin 2010 eşiğinden sonra ona mesafelenmesi, iktidar paylaşımıyla ilgilidir. Bu eleştiri bir ölçüde iktidar çekişmesi için araçsallaştırılarak, bir ölçüde –kimi unsurları için- bundan görece özerk olarak, liberal-demokratik denebilecek bir fikrî temelde gelişir. Radikal İslâmcılık, zaten düzen-içi politikayı ilke olarak reddeden –adı üstünde!- radikal tutumu sürdürür. Millî Görüş otantizmi, AKP'yi "davaya ihanetle" itham eder. Kapitalizmle bir sorunu olmayan Gülen hareketinin eleştirisinden farklı olarak diğer iki ana mecra, AKP'nin İslâmcılığı muhafazakârlığa veya muhafazakâr-liberalliğe eklemleyerek global kapitalist-emperyalist sisteme asimilasyonunu sağladığı, böylece "ılımlı İslâm" projesinin tahakkukunu sağladığı eleştirisinde birleşirler. Mazlum-Der ve Özgür-Der, AKP iktidarını insan hakları temelinde sorgularlar. Bu mecralar dışında, AKP'nin İslâmi referanslardan uzaklaştığı veya onları araçsallaştırdığı eleştirisini paylaşan bazı İslâmcı entelektüeller (Ankara Okulu gibi entelektüel çevreler) ve geleneksel İslâmcı çevreler de vardır. Aslında, "radikal İslâmcılık" tasnif ve tavsifi biraz sorunludur: radikal İslâmcı düşünüş kökünden gelmekle birlikte bu mirasın da kapsamlı bir özeleştirisini yapan veya bu geleneğe merbut olmadan İslâmcılığı yeniden tanımlamaya çalışan çevrelerden ve entelektüellerden söz etmek daha doğru olacaktır.

Konumuz açısından toparlarsak, AKP'yi İslâmcılık adına bir üçüncü yol açma iddiasından vazgeçmekle, sağcılaşmakla veya İslâmcılığın sağdan/sağcılıktan kopma sürecini kesintiye uğratmakla itham eden bir İslâmcı söylemin filizlendiğini söyleyebiliriz. Bu muhalefeti, fundamentalist, radikal –bazen de gelenekselci- İslâmcılıkların devamlılığı içinde sürdürenler olduğu gibi, az evvel değinildiği gibi kısmen bu köklerden beslenmekle beraber yeni arayışlara yönelenler de vardır. Bu arayışın bir kolu olan anti-kapitalist Müslümanlar hareketi, okumakta olduğunuz yazıya vesile olan Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Sempozyumundan on gün sonra başlayıp bir ay kadar devam eden İstanbul Taksim-Gezi Parkı isyanına aktif katılımıyla, spektaküler bir ilgi nesnesi haline gelmiş ve İslâmcılık içinde AKP'yle ilgili ayrışmanın en açık tarafını oluşturmuştur. Buradan hareketle, yazının son bölümünde, İslâmcı ideolojide kapitalizm/anti-kapitalizm meselesini ele alacağım.

Kapitalizm – Bir "Mesele" mi?

Metin Önal Mengüşoğlu, M.Said Çekmegil'in "sağcı çevrelerin bakışına prim vermediğini" anlatırken, onun Müslümanlık anlayışını sağcılıkan sakınan bu

tavizsizliğini kapitalizmle ilgili tutumuna bağlar. Zira "ne hikmetse ülkenin o yıllarda yaşayan sağcı çevreleri, kapitalist bir baskıya maruz kaldıkları halde, düşman olarak bu baskı sahiplerini değil, komünizmi görüyorlardı[r]."[50] Çekmegil ise kapitalizmi de en az onun kadar, hatta daha esaslı bir 'belâ' sayıyordur. 60'lı/70'li yıllarda, kapitalizmi mesele eden, *dert* eden başka istisnalar da vardır. Nurettin Topçu, kapitalizme can-ı gönülden kahreder.[51] Nuri Pakdil, çıkardığı dergiye banka reklamı kabul etmeyecek kadar istikrahla bakar, çok yadırganan "öz Türkçe" dil tercihiyle "anamalcılık" diye andığı kapitalizme. Tabii 1970'lerin sonunda Ali Şeriati'nin çevrilmesi, anti-kapitalist hassasiyeti yükselten bir dönüm noktası olmuştur.

Fakat bunlar işte istisnadır. 1980'lere kadar İslâmcı söylemin ana akımı itibarıyla kapitalizm lâfzen olumsuzlanır ama bu olumsuzlama, "komünizme de kapitalizme de karşıyız" ezberinin içi boş bir unsurunu ve orta yolcu söylemin bahanesini teşkil etmekten ibarettir. Ortalama fikriyatı özetlemek açısından popüler bir yazara, Hekimoğlu İsmail'e başvurmak belki en isabetlisidir.[52] Onun akıl yürütmesine göre, bir kere "Her şey ekonomi"dir: "Hatta bir şeyh efendi riyazete çekilse, sırtındaki cübbe ekonomi, seccadesi ekonomi, yediği kuru ekmek ekonomi"... İkincisi, İslâma özgü bir ekonomik sistem yoktur. Ekonomik sistem ne olursa olsun, Müslümanlar her iktisadi sistemi ıslah etmekle görevlidirler; helâl kazanç elde ederse o sistem müslümanlaşacaktır *Minyeli Abdullah* yazarına bakılırsa... 19. yüzyıl İslâmcılığının neredeyse ezelîleşen şiarını devam ettirerek, çalışma telkininde bulunur. Kastettiği, sadece emek vermek değil, iş kurmak, *zenginleşmek*tir. *Fakr* halini insanın Aslı olarak gören İslâm yorumlarının aksine yoksulluğu anca 'hoşgörür', zenginleşmeyi hevesle teşvik eder: "İsteyen Ebu Zer (r.a.) gibi fakir yaşayabilir. Biz ona bir şey demiyoruz. Ama isteyen de Ebu Bekir (r.a.) gibi zengin yaşayabilir. İslâm'a avuçlar dolusu para verebilir." Ebu Zer gibi yaşamayı umumileştirdiğiniz anda, "Rusya'ya köle oluruz", "Avrupa'nın sömürüsü başlar, hızlanır" uyarısında bulunur.

Ortalamayı yansıtmaktan öte, temsil kabiliyeti daha yüksek olan örneklere de bakacak olursak... Esad Coşan'ın İslâm dergisindeki başyazıları boyunca büyük şirketler oluşturma, sermayeleri birleştirip büyük müesseseler kurma telkininde bulunduğunu görürüz: "Devir tasarrufu iyi işletme, enflasyon üzerinde kâr ve kazanç elde etme devridir. Bunu başaramayanlar gitgide fakirleşir, mahvolurlar."[53] Fethullah Gülen: "Benim indimde, ticaret tecrübesi olmayanlar, iyi insan da değillerdir. En pragmatik ve gerçekçi insanlar işadamları ve tüccarlardır. Eğer bir işadamı aynı zamanda Müslümansa, hayatta dini konumuyla en uyum-

50 Metin Önal Mengüşoğlu, *Bilge Terzi M. Said Çekmegil*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 92-3.

51 Tanıl Bora, "Kapitalizme kahretmek", *Sol, Sinizm, Pragmatizm* içinde, Birikim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 165-181.

52 "Bir röportaj", *agk.* içinde, s. 131-143.

53 M. Esad Coşan, *İslâm Dergisi Başmakaleleri*, Server İletişim, İstanbul, 2011, s. 389.

lu durumda bulunandır" der[54]. Bilhassa onun konuşmalarında, kâr, performans, verimlilik vs. kapitalist rasyonalitenin/iktisat ideolojisinin müvezzii olan mecazların her konuya sirayet ettiğini görürüz. İşadamlığının, girişimciliğin, zenginleşmenin böyle tutkuyla övüldüğü bir iklimde, emekçilerin, yoksulların eşitlik, hak, adalet ümidi *ağniya-i şakirin, fukara-i sabırin* düsturuna emanet kalacaktır!

Velhasıl İslâmcılıktaki hakim bakış açısından, kapitalizm nötr/yansız bir alet, bir 'teknik', bir tabiat gibi görülür. Modernliğe/modernizme kahrederken, kapitalizmin aslî âmillerinden biri olduğu, daha 'dakik' bir ifadeyle, içinde yaşadığımız çağın *kapitalist modernite* olduğu hesaba katılmaz. (Böylelikle, modernizme atfedilen "kötülüklerin" -belki de, diyelim- aslında kapitalizmin ona kazandırdığı hüviyetin eseri olduğu da görülmez.) Kapitalizmin sadece ekonomiye münhasır olmayan, sadece üretim ve yeniden üretim ilişkilerine hükmetmekle kalmayan, insanın öz-algısını, muaşereti, ahlâkı, her şeyi biçimlendiren –ve sürekli yeniden biçimlendiren- bir topyekûn sistem olduğu ihmal edilir. Dahası, Müslümanların güçlenmesini ve modern dünyanın meydan okumasıyla başetmesini sağlayacak belli başlı aletlerden biri sayılır kapitalizm. İsmail Kara'nın dikkat çektiği üzere, "düşmanın silahıyla silahlanma" ve "zaruret haramı mübah kılar" düsturlarının İslâmcı zihniyetteki kökleşmişliğinin etkisini görürüz burada. Kara, 12 Eylül'den sonra, "önceki aşamada devlet ve millet için düşünülen zenginliğin artık aynı zamanda kişiler için de düşünülür hale gel[diğine], müreffeh ve varlıklı bir yaşama biçimine doğru adım atıl[dığına]" dikkat çeker.[55]

İslâmcılık muhitlerinde anti-kapitalizmin 1980'lere kadar istisnai olduğunu söyledik ama bu 80'den sonra büyük bir uyanış yaşandığı anlamına da gelmiyor. Yine de, en azından böyle bir *meselenin* devreye girdiğini görürüz. AKP iktidarının yol açığı tartışma ve ayrışma, burada kapitalizm meselesinin bir rol oynamasıyla önemlidir. Zira AKP'yi sorgulayan İslâmcıların bir bölümü bu ayrışma hattını kapitalizm üzerinden çekmekte ve Müslümanlıklarını anti-kapitalistlikle sıfatlandırmaktadırlar.

Bu zamanda sağ ve sol değerleri, kapitalizme bakıştan müstağni olarak düşünmek imkansızdır. Dolayısıyla İslâmcılığı sol-sağ şemasında bir yere oturtacaksak veya onun kendini sağcılıktan ayrıştırma iddiası bir gerçeklik kazanacaksa, kapitalizmin *mesele edilmesi*, hayatî önemi haiz olacaktır.

Son olarak, İslâmcı anti-kapitalizmin bazı sorunlarına değinmek gerekir. Öteden beri İslâmcılığın anti-kapitalizminin büyük sorunu, anti-semitizmle malûl olmasıdır. Anti-semitizm, -ırkçılık olmasının yanısıra-, kapitalizmi bir *sistem* değil de

54 Akt. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 194.

55 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak* İslâm, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 329.

bir *komplo* olarak görmeye sevk eder; sistemin yapısal tahakkümüne bakmak yerine dikkatleri istismarcı "kötü" zenginlere çevirir. Günümüz İslâmcılığının anti-kapitalizminde, sözgelimi yine anti-kapitalist müslümanlar hareketinde veya Emek ve Adalet Platformu'nda, bu saplantının aşıldığını gözleyebiliriz. Bir başka konu, kapitalizmi tarihsel bir iktisadî-toplumsal sistem sorunu, bir yapısal sorun olmaktan ziyade bir *ahlâk sorunu* olarak görme eğilimidir. Ali Şeriati'nin tutkulu kapitalizm eleştirisi, onun "ekonomiyi insanın altyapısı yapmasına" karşı ahlâkî bir eleştiridir. Ümit Aktaş, Şeriati yorumunda, mülk kavramının iktidar ve egemenlik yapılarını kastettiğini, bu yapılardan doğan eşitsizlik ve adaletsizliğin mülkiyetçiliğe önsel olduğu söyler.[56] Anti-kapitalizmin, İslâmcılığın rüknü olarak kavranması fikrinin üretken öncülerinden İhsan Eliaçık da meseleyi ahlâk meselesi olarak koyar; kapitalizmin *ekonomi-politik değil psikolojik-metafizik* bir eleştirisine ihtiyacımız olduğu fikrindedir.[57]

Bu ikinci nokta, ortodoks daha doğrusu *ekonomist*-Marksist bakış açısından bir "sorun" sayılır fakat Marksizmin ve sosyalizmin başka bazı meşreplerinin kapitalizm yorumlarıyla muarefesini kurmak pekâlâ mümkündür. İki patikaya dikkat çekeyim. Bir: Sosyalizmi kapitalizmin devamında ortaya çıkacak doğrusal bir ilerlemeye indirgemeyen, onu kadim bir özgürlük arayışının veraset çizgisine oturtan, dolayısıyla dinî hareketler içinde de kendine 'akrabalar' bulan sosyalist düşünce hattı,[58] *romantik* diyebileceğimiz kapitalizm eleştirisinde İslâmcılıkla benzerlikler arz eder. İki: Sosyalist düşüncenin geniş ailesinde, bu davayı iktisadî-sosyal çıkara ve buna bağlı bir *zorunluluğa* değil, -öncelikle veya salt ona değil-, *ahlâkî ve iradî tercihe* dayandıran bir kol vardır. Bu kadar basit de değil; iktisadî sömürü/iktisadın sömürüsünden kurtuluş ile özgürlük ahlâkını meczetmeye dönük bir Marx yorumu vardır.[59] Anti-kapitalizm temelindeki olası bir muarefenin İslâmcılıktaki simetriğinde de, "şekle ve surete değil muhteva ve mahiyete bakıldığında", dinin, dinî geleneğe dayanmayan 'hatta' tanrıtanımaz bir ahlâkla 'bile' özgül bir meselede aynı ahlâkî çerçevede buluşmasının mümkünlüğü fikri yer alır.[60]

Bu muarefe ihtimallerinden kolay ve ucuz sonuçlar çıkarmamak gerekir. Sadece kapitalizm bahsinde değil, genel olarak, güçlü önyargılar ve meraksızlık, İslâmcılık ve sol/sosyalizm arasında sahici bir tartışmayı zorlaştırıyor, faydacı-araçsalcı 'selâmlaşmalar' herkese daha kolay geliyor. Aynı kolaycılık, temel kavramlarla,

56 Ümit Aktaş, "Ali Şeriati, Kapitalizm ve Marksizm", a.g.y., s. 176.

57 İhsan Eliaçık, *Mülk Yazıları*, İnşa Yayınları, İstanbul, 2011, s. 304.

58 Tipik bir temsilcisi Ernst Bloch'tur. Bkz. Tanıl Bora, "Ernst Bloch'ta Sosyalizm, Metafizik, Din ve Ateizm: 'Başka Bir Anlamda Sofu'", *Sol İlahiyat* içinde, der. Kâzım Özdoğan ve Derviş Aydın Akkoç, Birikim Yayınları, İstanbul 2013, s. 171-192.

59 Marx'la Kant'ı bağdaştıran Japon düşünür Karatani, bu çizginin etkileyici bir çağdaş temsilcisidir: Kojin Karatani, *Transkritik*, çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul 2008.

60 Kenan Çamurcu, *Asimetrik Vakalarda Kıble Tayini*, Destek Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 198 vd.

meselelerle ilgili açık ve derinlemesine yüzleşmelerden kaçınma eğiliminde de kendini gösteriyor.[61]

Her halükârda, kapitalizme karşı olmaktan, "bu karşıtlığı kurucu bir negatifliğe dönüştürmeye giden çok uzun bir yol vardır."[62]

İslâmcılığı Tartışmak ve Sağ-Sol Davası

2012 yazında gazete köşe yazılarında, başkalarının da katıldığı fakat aslen Mümtaz'er Türköne, Ali Bulaç ve Yasin Aktay'ın sürüklediği, epeyce süren bir "İslâmcılık bitti mi?" tartışması vuku buldu. Bir muhalefet ideolojisi olduğunu düşündüğü İslâmcılığın devlet sorumluluğunu üstlenmekle misyonunun bittiğini ileri süren Türköne ve bu misyonun bitmediğini fakat AKP'nin ondan uzaklaştığını düşünen Ali Bulaç, İslâmcılığın AKP'yle beraber *sağcılaştığı* tesbitinde birleşiyorlardı.[63] Türköne biraz sinizmle, Bulaç teessüfle yapıyordu bu tesbiti. (Bir yıl kadar önceki bir yazısında İslâmın orta yol olduğunu vurgulamış olan Bulaç,[64] 2012'deki tartışmada İslâmcılığın üçüncü yolcu perspektifini öne çıkartan bir istikamette yazıyordu.) Türköne sağcılığa nötr ilâ olumlu arası, Bulaç ise olumsuz bir anlam yüklüyordu; onun mefhum-u muhalifi olan solculuğu, ikisi de olumlu bir yere koyuyor değildiler!

İslâmcılık içi tartışmaların ana yolunda, sağ-sol ayrımı ve değerleri, en azından adlı adınca, aslî bir mesele teşkil etmez. Dahası, sol-sağ tasnifinden, gerek bir politik ayrım gerek bir analitik imkân olarak, günahmışçasına sakınılmaktadır – bir dizi başka "modern" kavram ve ayrımdan sakınılmadığı kadar sakınılmaktadır. Ancak bu yazıda göstermeye çalıştım ki, sağ-sol değerler temelinde bir ayrışma zımnen pekâlâ mevcuttur. Sol-sağ "davasını" önemseyenlerin yapacağı şey, -İslâmcıların böyle bir davası olsun olmasın-, o zımnî ayrışmanın farkında, idrakinde olmak ve onu görünür kılmaya çalışmaktır.

61 Ömer Laçiner'in, eşitlik ve yaratıcılık kavramları etrafında bir tartışmanın gereğine dikkat çeken yazıları bu bakımdan önemlidir: "Kurucu Kavram, İlke, Değer Olarak Eşitlik", *Birikim* 224, 2007, s. 14-16, "Eşitlik Fikrinin Biçimlenmesi", *Birikim,* sayı: 225, Ocak 2008, s. 67-70, "Bir İlahiyat Olacak İse", *Sol İlahiyat* içinde, s. 77-88.

62 Ahmet Çiğdem, "AKP ve Türkiye: Bir Durum Değerlendirmesi", *Birikim* 263, 2011, s. 53.

63 Ali Bulaç, "İslâmcıların 'Din'i, Muhafazakârların 'Diyanet'i", *Zaman,* 30 Temmuz 2012 ve Mümtaz'er Türköne, "Din, Diyanet ve İslâmcılık", *Zaman,* 31 Temmuz 2012.

64 Ali Bulaç, "Ortadoğu'ya Türk laikliği", *Zaman*, 17 Eylül 2011.

80 SONRASI TÜRKİYE'DE 'İSLÂM DÜŞÜNCESİ'NİN PROBLEMLERİ

'Modernist İslâm' Söyleminin Eleştirisi

MEHMED KÜRŞAD ATALAR

BU YAZININ konusu, 1980'li yıllardan sonra Türkiye'de önemli gündem maddelerinden biri olan 'modernist İslâm' söyleminin eleştirisi olacaktır. Yazıda, öncelikle, bir tanımlama çabası gösterilerek Çağdaş Müslüman Düşünce içerisinde yer alan üç farklı yaklaşımın - İslâmcılık, Gelenekçilik, Modernist İslâm – temel özellikleri izah edilecektir. Tanımsal tartışmanın ardından 'modernist' söylemin ana tezleri, hermenötik, tarihselcilik ve siyasal terminolojisi bağlamında ele alınacaktır. Nihayet Modernist İslâm söyleminin 'akıbet'i değerlendirilecek ve 80'li yıllardan itibaren bu söylemin Türkiye'de elde ettiği popülaritenin 'geçici' olduğu tezi savunulacaktır.

A. Giriş

Müslüman Dünyasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, düşünsel tartışmaların ana konularını, yoğunluklu olarak, 'Batı ile karşılaşma' olgusu yahut "modernite-gelenek gerilimi"nin belirlediği bilinmektedir. Bu durumun, Müslüman dünyasında 4 farklı 'tepki'yi (veya grubu) ortaya çıkardığı söylenebilir. Bunları, Sekülaristler, Gelenekçiler, Modernistler ve İslâmcılar olarak ifade edebiliriz. İlk grup, 'medenileşme' adına Batı'yı bütün kavram ve kurumlarıyla benimsemekten yanadır ve Hilafet'in ilgasından sonraki dönemde siyasal gücü büyük ölçüde ele geçirmiştir. Bu grubu, temel yönelimi itibarıyla, Çağdaş Müslüman Düşünce içerisinde saymak mümkün değildir. Ancak diğer üç grup Çağdaş Müslüman Düşünce'nin alt kategorileridir ve bunların tepkilerini de belirli ölçülerde 'Müslüman'ca' hassasiyetler belirlemektedir. Gelenekçiler, Batı'dan gelen her şeyin 'türedi' olduğunu düşündükleri için, genel anlamda, 'reddiyeci' bir tutum sahibi iken, Modernistler, Batılı kavram ve kurumları 'meşrulaştırma' ve 'bağdaştırma' çabası göstermektedirler. Bu üç grubun içerisinde, İslâmcıların

yeri ise 'özel'dir. Bu grubun tavrını belirleyen ilkeyi, "Hayata Evet, Moderniteye Hayır" olarak özetlemek mümkündür. İslâmcı yaklaşıma göre, İslâm, bir 'yaşama biçimi'dir ve her dönemde olduğu gibi modern evrede de hayata dair söyleyecekleri bulunmaktadır.

Tanımsal tartışmayı bir adım daha ileri götürerek, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin Batı ile karşılaşmada verdiği tepkiyi 4 analitik terim üzerinden ayrıştırabiliriz: bunlar, 1) Din-siyaset ilişkisi, 2) Modernizm, 3) Gelenek ve 4) Yöntem'dir.[1] Öncelikle ifade edilmelidir ki, din-siyaset ilişkisi noktasında en vurgulu ifadeleri İslâmcılar kullanmaktadır. İslâmcılara göre din, 'özü itibarıyla' siyasaldır ve bu yüzden 'iktidar talebi' her Müslüman için kaçınılmazdır. İslâm'ın ideolojik bir içerikle savunulduğu Seyyid Kutup-Mevdudi- Ali Şeriati söyleminde bu vurgu çok bariz bir şekilde görülür. Modernite ise, rasyonalizm, sekülarizm, hümanizm, vb. gibi temel kavramları itibarıyla, İslâm'la çelişir. Bu nedenle, İslâmcıların tutumunu, esas itibarıyla, 'modernite-karşıtı' olarak nitelemek mümkündür. Bu grubun 'gelenek eleştirisi' de nevi şahsına münhasırdır ve büyük ölçüde 'Şer'i' sınırlar içerisinde kalmaktadır. İslâmcılar, İslâm'a sonradan katıştırılmış olan şeylerin 'arındırılması' yönünde özel bir gayret gösterirler ve bu noktada geleneğin iki önemli unsurunu[2] yoğunluklu olarak eleştirirler. Nihayet İslâmcılar 'yöntem' konusunda da farklı bir yaklaşım sahibidirler. Bu gruba göre, 'yöntem' nebevidir; şartlara (yahut çağa) göre değişmez. Bu temel yaklaşımları nedeniyle, İslâmcılar, kurulu düzenlerin içerisinde aktif rol almayı genellikle meşru görmezler. Dört analitik terim ölçeğinde gelenekçilerin yaklaşımını da 'modernizm-karşıtlığı'nın belirlediğini söyleyebiliriz. Gelenekçiler, geleneği neredeyse 'din' yerine koyarak 'korumacı' bir tutum sergilerler[3] ve moderniteye karşı 'reddiyeci' bir tavır alırlar. Bu gruba göre, din, tarihsel süreç içerisinde kemale ermiştir; bu yüzden, türedi yaklaşımlar, esas itibarıyla, 'bidat'tir. Gelenekçilerin 'din-siyaset ilişkisi' ve 'yöntem'e dair tutumu çeşitlilik arz eder ve genel olarak, bu ilişkiyi İslâmcılar gibi 'özden' görmezler. Örneğin bazı gelenekçiler (yani yeni-gelenekçiler) için "demokrasi İslâm'la bağdaşır" tezi kabul edilebilir bir düşüncedir[4], ama diğer bazı gelenekçiler (yani katı gelenekçiler) için, demokrasi, Batı düşüncesinin ürettiği bir kavramdır ve reddedilmelidir.[5] 'Modernist İslâm' söylemi (yahut 'Müslüman Modernistler') ise gelenek eleştirisi hususunda İslâmcılarla 'benzerlik' göstermelerine rağmen, kalkış noktaları onlardan farklıdır: İslâmcılar 'Şer'i sınırlar' içerisinde kalmayı tercih ederken, modernistler,

1 Bu tartışma için, bkz. M. Kürşad Atalar, "Dört Analitik Terim Ölçeğinde İslâmcı Kimlik", Gönül Pultar (Der.) *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 2009.

2 Bunlar 'mezhepler' ve 'tasavvuf'tur.

3 Gelenekçilerin önde gelen isimlerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın 'gelenek' tanımı için, bkz. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev.: S. Ş. Barkçın ve H. Arslan, İnsan Yayınları, 1989, s. 15.

4 Fethullah Gülen, *Yeşeren Düşünceler*, 3. Baskı, Nil Yayınları, İzmir, 2012, s. 96-7.

5 Hüsnü Aktaş, *Demokratikleşme Süreci ve Müslümanlar Paneli*, 11 Mart 2012, *www.israhaber.com.*

‘çağa uygunluk’ gibi bir ölçütü benimserler.[6] ‘Din-siyaset ilişkisi’ ve ‘yöntem’ konusunda modernistlerin yaklaşımı, İslâmcılardan çok gelenekçilere benzer. Modernistler, ‘din-siyaset ilişkisi’ni özden görmezler; ‘yöntem’in ilahi karakterli olmadığını, zamana ve şartlara göre değişebileceğini savunurlar.[7]

Çağdaş Müslüman Düşünce’nin içerisinde yer alan bu 3 grup içerisinde gelenekçilerin pozisyonunu genel olarak ‘koruma’ ve ‘reddetme’ tavrı belirlediği için, çağdaş dönemde bu söylemin geleceğe dair bir umut vaat etmesi zor görünmektedir. İslâmcıları bu süreçte şanslı kılan ise, diğer grupların aksine, baştan beri ‘aksiyoner’ olması ve ‘ideolojik’ karakterli bir duruş sergileyerek moderniteye direnç göstermesidir. Bu özelliği nedeniyle, İslâmcıların, modernite karşısında ‘başarı şansı’ en yüksek grup olduğu söylenebilir.[8] Müslüman Modernistlere gelince, bu grubun görüşlerinin Müslümanlarca kabul görmesi (ya da görmemesi) de modernitenin Müslüman dünyadaki akıbetini belirleyecektir.[9] Batılılar, Müslüman dünyasına yönelik emellerini gerçekleştirme noktasında ‘sekülaristler’den artık ümidini kesmiştir;[10] geriye sadece ‘Müslüman Modernistler’ kalmaktadır. O nedenle, Müslüman Modernistlerin tezlerinin iyi bilinmesi, özellikle de doğru gelecek öngörüsünde bulunabilmek açısından önem arz etmektedir.

B. ‘Modernist İslâm’ Söyleminin Temel Tezleri

‘Modernist’ söylemin tezlerini 3 ana başlık altında incelemek mümkündür: 1) Tarihselcilik, 2) Hermenötik, ve 3) Siyasal Terminoloji. Bunlardan tarihselcilik, 80-sonrası ‘modernist’ yazarların çoğunluğunun başvurduğu bir yöntemdir.

6 Modernist Fazlur Rahman ile İslâmcı Seyyid Kutup’un ‘el kesme’ cezası hakkındaki görüşleri üzerinden bu farklılığı net olarak görmek mümkün olmaktadır. Fazlur Rahman, ‘rasyonalize edici’ bir yaklaşımla, bu cezanın ‘tarihsel’ olduğunu ve bugün için uygulanmayabileceğini söylerken (*İslam*, Çev.: Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, 2008), Kutup, yine ‘akli’ gerekçelerle, işlenen suça en uygun cezanın ‘el kesme’ olduğunu savunur (*Fi Zilali’l-Kur’an*, Hikmet Yayınları, Maide:38. ayetin tefsiri, Cilt:4, s. 222-30).

7 Atalar, *A.g.y*.

8 William E. Shepard “Islam and Ideology: Towards a Typology”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3, s. 307-335) adlı makalesi ile Graham Fuller’ın *Siyasal İslâm’ın Geleceği* (Palgrave Macmillan Limited, 2003) adlı kitabında bu hususa dikkat çekilmektedir.

9 Hamilton A. R. Gibb, *İslam’da Modern Eğilimler* (Çev: M. Kürşad Atalar, Çağlar Yayınları, Ankara, 2006, s. 125-6.) adlı kitabında bu hususun altını özenle çizmekte ve nasıl başarılı olabilecekleri konusunda ‘Müslüman Modernistler’e, tabiri caizse, ‘taktikler’ vermektedir.

10 Son dönem ‘İslâmi Uyanış’ olgusunu analiz etmek amacıyla Batılı İslâm uzmanları tarafından yapılan araştırmalara bakıldığında, modern ideolojilerin Müslüman dünyasında cazibesini yitirdiği; doğan boşluğu ise İslâmcılığın doldurduğu yönünde bir kanaat oluşmuştur (Bkz. James Piscatori, “The Nature of Islamic Revival”, *Islam in a World of Nation-States*, Royal Institute of International Affairs, Cambridge Univ. Press, 1986, s. 22-39); P. J. Vatikiotis, *Islam and the State*, Croom Helm Ltd., 1987, s. 85; Hrair R. Dekmejian, “Islamic Revival: Catalysts, Categories and Consequences”, *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity,* editör: T. Shireen Hunter, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 3-19). Batı’da ve Türkiye’de projeksiyonların ‘İslâmcılar’ üzerine çevrilmesinin, hatta hararetli “İslâmcılık öldü mü?” tartışmaları yapılmasının nedeni biraz da bu olsa gerektir.

1970'li yıllarda 'İslâm modernizm'ini savunan[11] Fazlur Rahman'ın popülerleştirdiği bu yöntemi, özellikle 1990'lı yıllardan sonra, Muhammed Arkoun, Muhammed Cabiri, Hasan Hanefi gibi isimler yeniden kullanmışlardır. Bu yaklaşıma göre, özetle ifade edilecek olursa, 'tarihsel' olgular 'şartlar'a bağlı olduğundan, 'evrensellik' özelliği taşımazlar. Tabiatıyla, bu yaklaşımı, Kur'an'a uyguladığımızda, Kur'an'ın bazı hükümlerinin modern dönemde 'uygulanabilirliği' meselesi ortaya çıkmaktadır. Fazlur Rahman'ın bu meseleye ilişkin yaklaşımı, hadler, miras hukuku, vb. hususların modern dönemde geçerliliğini yitirdiği şeklindedir. Onun anlayışında, hükümler zamana göre değişebilir; önemli olan, hükümlerin biçimsel yönü değil 'ruhu'dur (yani 'adalet'in gözetilmesidir). Klasik fıkıhta "adil' olanı Şeriat'ın hükmü temsil ederken, Fazlur Rahman'a göre, 'adil' olan, akıl aracılığıyla bilinebilir. Dolayısıyla, modern çağda, 'akl'ı kullanarak, 'çağın icaplarına uygun' bir uygulama bulunabilir ve bu, pekâlâ Kur'an'ın 'ruhu'na da uygundur.[12]

Fazlur Rahman'ın bu yaklaşımının, 80-sonrası dönemde Muhammed Cabiri, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi ve Nasr Hamid Ebû Zeyd tarafından da benimsendiğini görüyoruz. 'Yapısalcı' kalıplarla düşünen[13] Cabiri'ye göre, modernite-öncesi dönemin tipik özelliği 'tarım toplumu' olmasıdır ve Kur'an da bu dönemde nazil olmuş bir kitaptır. Dolayısıyla, Kur'an, 'tarihsel' bir metin olarak, 'tarım toplumu'nun sorunlarına yönelik çözümler sunmuştur. Bugün ise, çağ değişmiştir ve modernite-öncesi topluma dönüş artık mümkün değildir. O halde yapılması gereken, yeni çağın icaplarına uygun, yeni bir bilgi sistemi kurmaktır. Bu da ancak 'rasyonel' düşünce ve 'eleştirel' yaklaşım ile mümkündür.[14] Cabiri, bu çabayı 'tecdid' kelimesiyle tanımlar, ancak burada hükümlerin illetlerinden çok 'makasıd'ı dikkate almayı, Esbab-ı Nüzulü ve Ümmetin tarihsel tecrübesine itibar etmeyi önerir. Bu yaklaşımıyla Cabiri, tipik manada, 'tarihselci' bir kişidir. Örneğin, ona göre, el kesme cezası, Cahiliye döneminde, develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göç eden bedevi bir toplumda uygulanmıştır. Böyle bir toplumda hapis cezası uygulanamazdı; zira o dönemde ne duvar, ne hapishane, ne mahkûmların kaçmasına engel olabilecek ne de onların hapisteyken ihtiyacını karşılayacak bir örgütlenme vardı. O halde tek çözüm, bedensel ceza olmalıydı.[15] Yine ona göre, zina fiilini ispat için öne sürülen şartlar, çoğunlukla, açık alanda, duvarların ve odaların olmadığı, çadır hayatı yaşayan bir topluma özgüdür. Böylesi bir ortamda, tanığın olayın tüm detaylarını anlatması mümkündür. Fakat

11 Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *IJMES*, 1, 4(Ekim), ss. 317-333.

12 Fazlur Rahman, *İslam*, Çev.: Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 99.

13 M. Abid el-Cabiri, *Arap/İslam Aklının Oluşumu*, Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 42. Ayrıca Cabiri'nin yapısalcılığı (yahut post-yapısalcılığı) üzerine yapılan tartışma için bkz. İbrahim Keskin, *Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkanı: Muhammed Abid el-Cabiri Örneği*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 19, Sayı: I, 2010, ss. 255-274.

14 M. Abid el-Cabiri, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev.: Ali İhsan Pala ve M. Şirin Çıkar, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 35-37.

15 Cabiri, *a.g.e.*, s. 59.

çağdaş şehir hayatında bu türden şartlar ileri sürmek, suçun ispatını imkânsız hale getirir.[16]

Cabiri gibi, Arkoun da, 'yapısalcı' kalıplar içerisinde düşünür ve Foucault'un bilgi-iktidar ilişkisine dair görüşlerine paralel şeyler söyler.[17] Onun için temel mesele, kötürümleşmiş olan Müslüman Düşüncesinin 'yapısal' özelliklerini ortaya koymak ve Aydınlanma'nın ortaya çıkardığı 'aklı' kullanarak, antropolojik bir okuma ile geleneğin kalıplarını kırmaktır. Söz-merkezciliğe dayalı Ortodoksi'yi temsil eden 'İslâmi Akl'ı şiddetle eleştiren Arkoun, doğru aklın, tarihsel, toplumsal, dilsel ve yapısalcı olduğunu savlar. Ona göre, 'tarihsel' olmayan hiç bir şey yoktur.[18] Hakikat bile tarihseldir. Aynı yaklaşımı Kur'an'a da uygulayan Arkoun, tarihsel süreç içerisinde 'beşeri' söylemlerin 'Tanrısal Söz'ün önüne geçtiğini savunur. Bu noktada, o, kendi görüşlerini Allah'ın emirleriymiş gibi ifade ettiğini söylediği Taberi'nin yorumlama tarzını kıyasıya eleştirir.[19] Ona göre Kur'an'ın dili, 'mitik'tir; yani semboliktir. Vahiy getiren bir melekten bahsederken, sembolizme başvurmaktan başka çare yoktur. Arkoun'un 'tarihselci' yaklaşımını 'laiklik' kavramını tanımlarken de görürüz. Ona göre, İslâm'ın ilk yıllarında dinin siyasetle iç içe oluşu, Arap Yarımadası'nın o gün içinde bulunduğu siyasi-dini şartlarla ilişkilidir. Daha sonra da Emeviler, dini kendi siyasi emelleri için bir araç olarak kullanmış ve bugün bizim 'Şeriat' olarak bildiğimiz dogmatik bir referans seti ortaya çıkmıştır. 'Gerçek İslâm' ise bundan farklıdır; İslâm, 'tüm insanlığı kuşatan' din anlamına gelir. Aşka dayalı bir itaatle varlığını Allah'a adamaya karşılık gelen bu insanlık dini, tüm dinlerin ortak özünü ifade eder.[20] Görüldüğü gibi, Arkoun da, tıpkı Fazlur Rahman gibi, Kur'an'ın 'ruhu' kavramına merkezi önem vermekte, 'tarihsel' süreç içerisinde ortaya çıkmış söz-merkezci yorumları ve Şer'i pratikleri bağlayıcı kabul etmemektedir. Bunun için önerdiği yol ise, düşünsel geriliği ortadan kaldırmaya çalışmak ve tam bir 'laik' yaklaşımla 'düşünülemez'i düşünmektir.

Fenomenoloji yöntemini kullanarak[21] benzer bir 'tarihselci' tavır sergileyen Hasan Hanefi için ise, zamanın ve mekânın değişmesiyle şer'i hükümler de değişir.[22] Ona göre, tarihin dinamiği 'ilerleme' kavramıdır ve ilerleme İslâm'ın da ruhudur. O nedenle âlimler yüzlerini geriye değil ileriye çevirmelidirler. Yenilik ve

16 Cabiri, *a.g.y.*

17 Bkz. Necdet Subaşı, *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik Yayınevi, Cilt:1 (Kasım), s. 612-615.

18 Arkoun'a göre, klasik dönemdeki antropolojik şartlar bugün yoktur; o yüzden, örneğin fıkıhtaki kadınlarla tokalaşmama kuralı bugün için geçerli değildir.

19 Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Çev.: Y. Aktay ve C. Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 16-7.

20 Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev.: H. Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 25.

21 Bkz. Hasan Hanefi, "İslâm ve Batılılaşma", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1996, s. 243-50.

22 Hanefi, buna örnek olarak Kur'an'da nasih-mensuhun var oluşunu gösterir.

ıslahat hükümlerle ilgili olarak da düşünülmelidir.[23] Zira son tahlilde, İslâm bir amaç değil, bir vesiledir. Amaç, beşerin mutluluğu, eşitlik ve sosyal adaletin gerçekleştirilmesidir. Tarihi şartlar içerisinde nüzul sebepleri gerçekleşince vahyin indirildiğini ileri süren Hanefi, tıpkı Fazlur Rahman, Cabiri ve Arkoun gibi, lafza değil, metnin 'ruh'una önem verilmesi gerektiğini söyler ve Kur'an'da: "sana hayızdan soruyorlar, sana ganimetlerden soruyorlar, sana içkiden soruyorlar, de ki: vb." şeklinde yer alan ifadelerin o günün soruları olduğunu; bugün ise soruların değiştiğini ve artık bu soruların: "sana sömürgecilikten, küreselleşmeden, geri kalmışlıktan, vb. soruyorlar" şeklinde sorulduğunu ve bunlara bizim yeni bir yaklaşımla cevap vermemiz gerektiğini ileri sürer. Bu yaklaşımı, bir 'tecdid' faaliyeti olarak nitelendiren Hanefi, teolojik karakterli olan eski kelam ilminin mihverinde bir değişikliğe gidilmesi ve asrın sorunlarının çözümüne yönelik yeni bir 'ideolojik' yaklaşımın benimsenmesinin elzem olduğunu savunur.[24] Ona göre, en büyük problemimiz, toprak, ekmek ve özgürlüktür. Bunlara ulaşmak için temel kaynakları 'devrimci' ve 'akılcı' bir yolla yeniden yorumlamak gerekir. Bu yeni yoruma göre, Ahiret, Cennet-Cehennem gibi kavramların gerçekliği yoktur; Ahiret, aciz insanın adil dünya özlemini ve insanın ömrünü uzatma arzusunu yansıtır; Cennet-Cehennem de 'edebi' tasvirlerden ibarettir.[25]

Kur'an metninin yorumunda 'hermenötik' yöntemi öneren Nasr Hamid Ebû Zeyd ise, 1980'li yıllardan sonra 'tarihselcilik' bağlamında en cüretkar görüşleri savunan kişidir.[26] Ona göre, din, sadece 'ahlaki' ilkeler vaz eder. Kur'an, tıpkı diğer kutsal kitaplar gibi, belirli bir zaman ve mekânda indirilmiş tarihsel bir metindir. Bir metni anlamak için, onun dilsel 'yapı'sını ve bu yapının oluştuğu 'bağlam'ı bilmek gerekir. Bağlam ise, kültürle ilişkili olduğundan, bir metni anlamlandırırken, o toplumun dini, düşünsel, kültürel, sosyal, siyasi ve ekonomik yapısını incelemek lazımdır; zira olgunun metne önceliği vardır. Kur'an, kadim ve ezeli nass değildir; dolayısıyla, "Kur'an metni, hakikati ve özü itibarıyla kültürün ürünüdür."[27] Ebû Zeyd için, Kur'an'ı anlamak, yorumcunun konumuna da bağlıdır. Edebi metin, eleştirmenlerin eğilim ve yönelişlerinin çeşitliliğiyle çeşitlenen çok sayıda yoruma elverişlidir. Bu eğilimler ise, gerçekte, eleştirmenin içinde bulunduğu olgu karşısındaki sosyal ve düşünsel tavır alışının biçimlenmesinden başka bir şey değildir.[28] Ebû Zeyd'e göre, insan, tarihe bağlılıktan ko-

23 Hasan Hanefi ile Röportaj, *Bilge Adamlar*, sayı: 12, 2005.

24 Hasan Hanefi, "The Relevance of Islamic Alternative in Egypt", *Arap Studies Quarterly*, c. IV, 1983, s. 94.

25 Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefi'nin Kelam ilmini Yenileme Projesi*, [Yayımlanmamış Doktora Tezi], A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Ankara, 2008, s. 144.

26 Nitekim Ebû Zeyd, savunduğu görüşler nedeniyle, Mısır'da mürtedlikle suçlanmış ve mahkeme kararıyla karısından boşatılmıştır!

27 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemlerin Eleştirisi*, Çev.: Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat, Ankara, 2002, s. 219.

28 Ebû Zeyd, hermenötik yöntemi niçin benimsediğine dair şu ilginç örneği anlatır: "... Neticede gördüm ki, ... herkes işine geldiği gibi ayetleri yorumlayabiliyordu. Örneğin bir taraf Körfez Savaşı'nın ⇴

pamaz ve 'nesnel olarak geçerli' bir bilgiyi elde edemez.[29] Kısacası, yorumcunun konumu ve tarihsel şartlar, 'anlam'ı belirler.

Tarihselcilik ve hermenötik bağlamında dile getirilen 'modernist' görüşlerin 'siyasal' terminolojiye yansımaları da olmuştur. Nitekim bu yöntemleri kullanan Cabiri, Hanefi, Arkoun'un, modernitenin siyasal kavramlarını da genellikle olumladıklarını görüyoruz.[30] Fakat bu noktada en dikkat çekici tezleri Abdulvehhab el-Efendi ve Muhammed Said el-Eşmevi'nin savunduğu söylenebilir. El-Efendi'ye göre, çağdaş dönemde radikal akımların tezlerini 'devlet' kavramı üzerine oturtması yanlıştır ve burada devleti değil toplumu önceleyen bir anlayış esas alınmalıdır. Ona göre, toplum önce 'özgürlükçü' bir temele dayalı olarak inşa olunmalıdır. Kişilerin serbest iradesi üzerinde zorlama ve baskı olmamalı; "günah işleme ve tövbe etme özgürlüğü meşru bir hak olarak kabul edilmelidir.[31] El-Efendi, böylesi bir toplumsal örgütlenmenin 'demokrasi' ile mümkün olduğunu söylemekte; ancak bunun 'teo-demokrasi'den farklı olduğunu da ifade etmektedir. O, 'teo-demokrasi' tezini, hastalıklı bir ruh halinin önerebileceğini söyler ve özgür bireylerin iradelerine dayanmayan bir devletin İslâmi olamayacağını savlar. Bu nedenle Kutup ve Mevdudi'nin kullandığı 'İslâm Devleti' kavramını şiddetle eleştiren Efendi, bunun yerine 'Müslümanlar için devlet' kavramını önerir.[32] Burada 'çoğulculuk' esas alınacak; farklı fikirlere saygı, eşitlik ve 'adalet' ana kriterler olacaktır. Ona göre, İslâm toplumunun oluşması için önce fikirler serbestçe ifade edilebilmelidir. Bu ortamı, ancak demokrasi sağlar. Hatta toplumu bir arada tutmak ve meseleleri çözmek için bile demokrasiye ihtiyaç vardır. Böylesi bir toplumda üst hukuku 'anayasa' değil 'sözleşme' belirlemelidir. Peygamberimizin Yahudilerle imzaladığı Medine Vesikası bu tür bir sözleşmedir; çağdaş dönemde de gayri Müslim unsurlarla benzer türde bir sözleşme yapılabilir. Böylece devlet, hayat tarzı empoze eden baskıcı bir kurum olmaktan çıkar, kişilerin özgürlüğünü garanti altına alan, işbirliğine dayalı bir yapıya dönüşür.[33]

Görüldüğü gibi, El-Efendi'nin görüşleri, modern toplum ve devlet anlayışının 'İslâmileştirilmesi' girişiminden başka bir şey değildir. Kullandığı kavramlar,

haklılığına delil getirirken, diğer taraf (Irak) bunun tam tersini, yine ayetlerden delil getirerek, savunabiliyordu... Bundan dolayı, Kur'an'ın, indiği ortamın kültüründe oluştuğunu ve bu sebeple, yeni ortamlarda anlamların değişmesi gerektiğini söyledim." "İlmeği Kaçmış Bir Hayat: Nasr Hamid Ebu Zeyd", Altan Algan, *www.ozgundurus.com*, 16.07.2010.

29 M. Emin Maşalı, "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Yorum Telakkileri ve Bu Telakkilerin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", *Uludağ Universitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004, s. 73-90.

30 Örneğin Arap/İslâm halklarının sorunlarının çözümü, Cabiri'ye göre demokraside, Arkoun'a göre 'laiklik'te, Hanefi'ye göre ise 'Sol İslâm'dadır.

31 Abdulvehhab el-Efendi, *Nasıl Bir Devlet?*, Çev.: Hasan T. Kösebalaban, İlke Yayınları, İstanbul, 1994. s. 111.

32 *a.g.e.*, s. 112. El-Efendi'ye göre Mevdudi, 'İslâm Devleti' kavramını 'Bolşevik model'den esinlenerek ileri sürmüştür.

33 *a.g.e*, s. 123.

modernitenin siyasal kuramlarının içeriğiyle neredeyse tamamen örtüşmektedir. Bu yaklaşımın bir benzerini Muhammed Said el-Eşmevi'de de görmekteyiz.[34] Birçok Batılı araştırmacıya göre, Müslüman dünyasında çağdaş dönemin 'en etkili liberal düşünürlerden biri' olarak kabul edilen El-Eşmevi'ye göre de, İslâm Devleti fikri yanlıştır ve çağdaş dönemde Şeriat'ı uygulama fikri (*tatbik'uş-Şeria* veya *taknin'uş-Şeria*) içi boş bir slogandan ibarettir. Çünkü Kur'an'a ve Sünnet'e göre Tanrı Hükümeti diye bir şey yoktur; bu, antik Mısır ve Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinden devşirilmiş yabancı bir fikirdir.[35] Hz. Muhammed'in söz ve fiillerini ikili bir tasnife tabi tutan Eşmevi, Hz. Peygamberin dini ve siyasi liderliğini birbirinden ayırmak gerektiğini söyler ve bu noktada 'laik' bir yaklaşım sergileyerek, Hz. Peygamberin siyasi kararlarının yoruma (hatta eleştiriye) açık olduğunu savunur. Şeriat kavramına da farklı bir açıdan bakan Eşmevi'ye göre, ibadet, ahlak ve muaşeret üçlüsüne dayanan Şeriat ilahi kaynaklı olmasına rağmen, fıkıh beşeridir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde oluşmuş fıkhın, modern çağın ihtiyaçlarına cevap vermesi zordur. Bu nedenle, fıkıh, bulunduğumuz çağda günün ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmalıdır.[36] Ona göre, mevcut Mısır yasaları ve bu yasalara göre kurulmuş çağdaş Mısır hükümeti şeriata uygundur, zira bunlar çağın gereklerine cevap vermektedir.[37] Onun için, İslâm, Kutup ve Humeyni'nin iddia ettiği gibi, her çağda ve şartta geçerli olan bir 'yaşam tarzı' da önermemiştir. Bu yönde öne sürülen görüşler, tarihsel süreç içerisinde fakihlerin yorumları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, içtihad ederken 'tarihsel bağlamlar' önemsenmelidir ve Kur'an'ı da 'makasıd' çerçevesinde anlamak gerekir.

Arap/Müslüman dünyasının popüler isimlerinin tarihselcilik, hermenötik ve modernitenin siyasal terminolojisi bağlamında savunduğu görüşlerin, 80-sonrası dönemde Türkiye'de de yansımaları olmuştur. Ancak hemen ifade edilmelidir ki, Türkiye'deki tartışma, fikri derinlikten yoksundur (veya Arap/Müslüman dünyasında dile getirilen görüşlerin bir tekrarından ibarettir). Tarihselci yaklaşımı, özellikle Ankara İlahiyat Fakültesi'nden bazı isimler gündeme taşımıştır (örneğin, Ömer Özsoy, Rudi Paret'in *Kur'an Üzerine Makaleler* adlı eserini tercüme etmiş; ayrıca yazdığı makalelerle tarihselci anlayışı desteklemiştir.[38] Benzer

34 Eşmevi, Mısır'da Devlet Güvenlik Mahkemesi'nin başkanlığını yapmıştır ve Kahire Üniversitesi'nde de İslâm Hukuku ve Karşılaştırmalı Hukuk dallarında ders vermiştir.

35 Muhammad Said al-'Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi* (Cairo: Sina, li-al-Nashr, 1987), s. 32-3.

36 Carolyn Fluehr-Lobban (ed.) *Against Islamic Extremism*: *The Writings of Muhammed Said al-'Ashmawy*, University Press of Florida, 1998, s. 191.

37 William E. Shepard, "Muhammed Sa'id al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, v.28, s. 39-58.

38 Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2004. Ayrıca Özsoy, Nasr Hamid Ebu Zeyd'den bir adım daha ileri giderek, "Kur'an'ın tarihsel bir metin olmasının yanı sıra şifahi bir belge olduğunu, hatta Allah'ın Kur'an'ın yazılı bir metne dönüşmesine karşı olduğunu" söyleyebilmektedir. *İslâm'ın Manevi Mirası: Günümüzde Kur'an Sempozyumu*'ndaki konuşması, Frankfurt Goethe Üniversitesi, Temmuz 2008.

görüşleri, daha yumuşak ifadelerle ilahiyatçı Mehmet Paçacı da savunmuştur.[39]) Akademik çevrelerin dışında, Hikmet Zeyveli ve İhsan Eliaçık gibi yazarlar da 'tarihselci' denilebilecek görüşler ileri sürmüşlerdir. Zeyveli ve Eliaçık'ın Kur'an kıssalarının tarihselliği ve vakiiliği üzerine söyledikleri[40], Ebû Zeyd'in, Cabiri'nin yahut Halefullah'ın[41] savunduğu görüşlerin tekrarından başka bir şey değildir. Modernitenin siyasal terminolojisini oluşturan demokrasi, özgürlük, insan hakları, çeşitlilik, farklılıklara saygı ve hoşgörü gibi kavramlar ise özellikle 'parti politikası' güden çevreler[42], akademisyenler ve bazı aydınlar tarafından savunulmuştur. Ali Bulaç'ın gündeme taşıdığı *Sivil Toplum Projesi*[43], Gülen cemaatince desteklenen *Abant Toplantıları*'nın sonuç bildirgeleri[44] ve R. İhsan Eliaçık'ın *Adalet Devleti*[45] adlı kitabı, bu bağlamda gündem oluşturan örnekler olarak sayılabilirler. Ancak, şunu ifade etmemiz gerekiyor ki, tarihselcilik ve hermenötik yaklaşım Türk düşün dünyasında fazla itibar görmemesine rağmen, modern siyasal terminoloji yaygın bir kabul görmüştür. Bazı 'radikal' gruplar dahi, özgürlük ve insan hakları gibi kavramları olumlayarak kullanmışlardır.[46]

Özetleyecek olursak, Modernist İslâm söylemi, Arap/Müslüman dünyasında dile getirilen ana argümanları ve 80-sonrası Türkiye'sinde gündeme taşınan temel tezleri itibarıyla, modernitenin temel kavramları ile İslâm arasında bir 'uzlaşı' arayışındadır. Bu noktada, ilk dönem modernistleri ile son dönem modernistleri

39 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu: Tebliğler ve Müzakereler*, İstanbul, 2000, s. 22.

40 Hikmet Zeyveli, *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 98-99; R. İhsan Eliaçık, *Kur'an Kıssaları Mucize mi Masal mı?, www.ihsaneliacik.com/2009/03/kuran-kissalari-mucize-mi-masal-mi.html*

41 Muhammed Ahmed Halefullah, *El-Fenn'ul-Kasasi fi'l-Kur'an'il-Kerim* adlı eserinde (Türkçe'ye *Kur'an'da Anlatım Sanatı* olarak tercüme edildi, Çev.: Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, 2012), Kur'an'ın 'edebi' anlatım tarzına sahip bir kitap olduğunu ve bazı kıssaların vuku bulmamış olabileceğini ileri sürmektedir. Bkz. s. 188-217.

42 Milli Görüş'ün lideri Necmettin Erbakan, 1991 seçimlerinde Refah Partisi'nin söylemini değiştirmiş ve "demokrasi, insan hakları ve özgürlüklere saygı" temelinde bir üslup benimsemiştir. Bkz. M. Hakan Yavuz, 1997, "Political Islam and Welfare (Refah) Party", *Comparative Politics*, Vol. 30, No: 1 (Oct., 1997), s. 63-82. Milli Görüş geleneğinden ayrıldığını net olarak ifade eden AKP ise, muhafazakar-demokrat bir çizgi takip etmiştir. Bkz. Yalçın Akdoğan, *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa Yayınları, 2004.

43 Ali Bulaç, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi ve Hikmet, Kış-1994/5, s. 3-14.* Bulaç'ın, 1990'lı yılların başında, Medine Sözleşmesi bağlamında önerdiği 'Sivil Toplum Projesi', Abdülvehhab El-Efendi'nin görüşlerine paralellik arz etmektedir.

44 *Abant Platformu-2: Din Devlet ve Toplum*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

45 R. İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti: Ortak İyinin İktidarı*, İnşa Yayınları, 2011. Ayrıca bkz. R. İhsan Eliaçık, "Tükenmeyen Söz Bitmeyen Umut: Adalet", *Söz ve Adalet*, sayı: 1, 2008, s. 8-13. Eliaçık, net bir şekilde, bir devletin 'adalet' kurallarına uygun olması durumunda 'İslâmi' sıfatını almaya hak kazanacağını söylemektedir ki, bu tez, Ali Abdurrazık ve Said Eşmevi'nin tezleriyle uyumludur.

46 Bkz. Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Neslini İnşa Sorumluluğu*, Özgür-Der Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 59; Mehmet Pamak, "Fikri Tartışmada, Eleştiri Kadar Mutabakatlara Vurgu da Önemli ve Gereklidir", *haksozhaber.net*, 3 Temmuz 2008.

arasında da özde bir fark yoktur.[47] Hepsi, tezlerinin haklılığını, dönemin hâkim/popüler modern kavram ve yöntemlerine dayandırmaktadır.

C. 'Modernist İslâm' Söyleminin Akıbeti

Peki, modernist söylemin Müslüman dünyasında bir geleceği olabilir mi? Tarihsel tecrübeye baktığımızda, bu soruya olumlu cevap vermek mümkün görünmemektedir.[48] Bunun temel nedeni, modernitenin temel kavramları ile İslâm arasındaki 'doku uyuşmazlığı'dır. Tarihselcilik ve hermenötik, belki Yeni Ahit gibi 'muharref' bir metni (yahut tarihin her hangi bir döneminde yazılmış bir eseri) yorumlamakta işe yarayabilir; ancak 'otantik' Kur'an metnine uygulanamaz. Çünkü Kur'an, Mutlak Gerçek'in vahyettiği, tek kelimesi dahi değişmemiş, Kavl'ül-Hakk'tır. Kur'an'ı tarihselci bir gözle okumak, O'nun 'evrensel' bir metin olmadığı düşüncesini tazammun eder ki, Müslüman vicdanı bunu kabul etmez, edemez. Aynı şeyi, modernitenin siyasal terminolojisi için de söylemek mümkündür. Demokrasi, özgürlük ve insan hakları gibi kavramlar da, özü itibarıyla, İslâm'la bağdaşmazlar. İslâm'da hüküm Hakk'ındır. Halkın (yahut çoğunluğun) iradesi, temel konularda Hakk'ın iradesinin önüne geçemez. Demokrasilerde ise "kayıtsız-şartsız" egemen olan halkın iradesidir. Bir Müslüman, bunu kabul edemez. Bunu tazammun edecek bir söylem de, bu yüzden, Müslüman vicdanında yer bulamaz. İslâm'da insan, her şeyden önce, 'kul'dur. Kulluk, bu dinin Peygamberinin 'elçilikten önce' zikredilen vasfıdır.[49] Bu yüzden, modern siyasal terminolojinin en merkezi kavramı olan 'özgürlük' İslâmileştirilemez. 'İnsan Hakları' kavramı ise, esasta, 'özgür birey'in haklarına karşılık gelir ve bunun içine içki/uyuşturucu içmekten tutun, zina etmeye varıncaya kadar, 'heva'ya tabi olmayı simgeleyen birçok husus girer. Bir Müslüman bunları meşru göremez. Dolayısıyla, 'doku uyuşmazlığı' modernitenin siyasal terminolojisi için de geçerlidir.

Modernist söylemin Müslüman dünyasındaki akıbetini olumsuz etkileyen bir diğer faktör, modernizmin son yüzyılda yaşadığı 'dâhili kriz'dir. Modernite, bütün kavram ve kurumlarıyla birlikte, artık cazibesini yitirmiştir. Batılı insan, bugün, tipik manada, bir 'anomi' hali yaşamaktadır. 'Özgür birey', artık, hiçbir 'değer'e

47 İlk dönemin modernistleri (Seyyid Ahmet Han gibi) primitif düzeyde bir 'rasyonalizm' savunusu yaparak, son dönem modernistleri (Cabiri, Arkoun, Hanefi gibi) ise daha 'rafine' yöntemler (yapısalcılık, hermenötik, fenomenoloji, vb.) kullanarak modernitenin kavramlarını meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar.

48 Müslüman toplumlar, tarih boyunca, 'kökü dışarıda' olan düşünce ve akımlara karşı 'direnç' göstermişlerdir. Örneğin Klasik dönemde Yunan felsefesi, bir dönem – özellikle de elit kesimde – popülarite yakalamışşa da, bu kalıcı olamamıştır. Gazali'nin etkili cevabından sonra, felsefe, aydın/ulema kesimi arasında da cazibesini yitirmiştir. Aynı şeyi 'Varlığın Birliği' düşüncesini savunan 'felsefi tasavvuf' için de söylemek mümkündür. Hint/İran düşüncesinin temel kavramlarını meşrulaştırmaya çalışan bu akım Müslüman dünyasında bir süre popülarite yakalamışsa da, Müslüman alimlerin yaptığı güçlü savunu sonrasında etkisini yitirmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için, bkz. Mehmet Kürşad Atalar, *Düşüncenin Okullaşması*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012.

49 Kelime-i Şahadet'in ikinci bölümü, "ve eşhedu enne Muhammeden *abduhu* ve rasuluh" şeklindedir!

(ulus, sınıf, vatan, bilim, vs.) inanmamakta, hiçbir değer için hayatını feda etmek istememektedir. Modernitenin 'yeryüzü cenneti' vaadi boş çıkmıştır. Bu vasatta, postmodernizm de derde deva olamamaktadır. Postmodernizm, hakikatin göreceli olduğunu söylemekle mevcut krizi daha da derinleştirmektedir. Çünkü hakikatin göreceli olduğuna inanan kişi, aslında inancını ('iman'ını) yitirmiş demektir. İnancını yitiren kişi ise, faal olamaz. Onun için önemli olan, artık sadece "bedenin hazları"dır. Postmodern dönemde, eğlence sektörünün (müzik, spor, sinema, vs.) genişlemesi bu yüzdendir. Böylesi bir vasatta, moderniteyi dünyanın geri kalanına bir 'umut' olarak sunmak, tabiatıyla, mümkün değildir.

Peki o hâlde modernist söylem niçin özellikle de 80'li yıllardan sonra Müslüman dünyasında popülarite elde edebilmiştir? Bu soruya iki farklı açıdan cevap vermek mümkündür: ilki, Batılı İslâm uzmanları ve stratejistlerinin Müslüman dünyasının bir 'zaaf'ını keşfetmiş olmasıdır. Batılılar, 'modernist' söylemin Müslüman dünyasında benimsenmesi için yaklaşık iki asırdır çaba sarf ettikten sonra, bu söylemin Müslüman halkların vicdanında yer edinemediğini görmüşlerdir. Bu arada başka bir gelişme olmuş ve 'Öze Dönüş' hareketi Müslüman ülkelerin genelinde yükselişe geçerek 'ideolojik üstünlüğü' ele geçirmiştir. İran Devrimi ise, bu süreçte bir 'dönüm noktası' olmuştur. Karar-alma mekanizmalarını etkileyen çok sayıda araştırma merkezi, bu hareketin dinamiklerini anlamaya ve Müslümanları 'çözümlemeye' çalışmışlardır. Bu değerlendirmelerin sonucunda şu neticeye ulaşmışlardır: 'Öze Dönüş' hareketi, son dönemde siyasal açıdan güç kazanmasına rağmen, özellikle de 'düşünsel' bakımdan 'zaaflıdır' ve bu zaaflarından yararlanıldığı takdirde 'yeni tehlike'nin önü alınabilir. Bu noktada ciddi araştırmalar yapılmış, stratejik planlar hazırlanmış[50] ve özetle, işlevsel olduğu düşünülen "İslâm ile modernitenin bağdaştığı" tezi işlenmiştir. Amaç, 'içerden konuşan'[51] Müslüman Modernistler aracılığıyla Müslüman dünyasında zihinsel dönüşümü sağlamaktır. İşte modernist tezlerin 80'li yıllardan sonra yeniden popülarite kazanmasında Batılıların yürüttüğü bu titiz çalışmaların payı vardır.[52]

Ancak ikinci husus daha önemlidir ve bu Çağdaş Müslüman Düşünce'nin zaaflarıyla ilgilidir. Modernist söylemin, Müslüman dünyasında popülarite kazanmasının asıl nedeni, hiç kuşkusuz, Müslümanların 'ilim düzeyi'nin görece düşüklüğüdür. Şurası bir gerçektir ki, 'harici' düşünceler, Müslüman dünyasında, daima 'ilm' düzeyinin düşük olduğu dönemlerde etkili olabilmişler; âlimler görevini

50 RAND adlı kuruluşun bu bağlamda hazırladığı raporlar dikkat çekmektedir. Örneğin, bkz. Cheryl Benard, *Civil/Democratic Partners, Resources and Strategies*, RAND, 2003.

51 Bu noktada Afgani'nin, 'modernist' Seyyid Ahmet Han'a yönelik sert eleştirisini hatırlamak yararlı olacaktır. Afgani, bu hususun farkındadır ve *Urvet'ul-Vüska*'da, Ahmet Han'ı açıkça materyalizmin Müslüman dünyasında yayılması için çalışan İngilizlere hizmet etmekle suçlamaktadır. Bkz. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, *Urvet'ul-Vüska*, Terc.: İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, 1987, s. 566-67.

52 Bu yönüyle, 80-sonrası dönemde yürütülen çabaları, yeni bir 'oryantalizm' türü olarak nitelemek dahi mümkündür. Edward Said bu disiplinin 'araçsallığı'na dair güçlü kanıtlar sunulmaktadır. Bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, İrfan Yayınevi, 1998.

hakkıyla yerine getirdiği zaman ise, genellikle, cazibelerini yitirmişlerdir.[53] Örneğin ilk dönemde Yunan düşüncesinin ana kavramlarını benimsemiş feylesofların Müslüman dünyasında bir dönem etkili olmasının sebebi, Müslüman düşüncesinin o dönemde henüz 'yetkinleşememesi'dir. Kelamcılar bu noktada bir çaba göstermişlerse de başarılı olamamışlardır. Ancak düşünce gelişip de belirli bir yetkinlik düzeyine ulaşınca, Müslüman dünyası, filozofiye gerekli cevabı vermiş ve bundan sonra feylesofların popülaritesi azalmıştır.[54] Benzer bir durum, modern dönemde de söz konusudur. Müslüman dünyası, modernitenin yaklaşık iki asırlık meydan okuyuşuna, önce 'savunma' şeklinde cevap vermeye çalışmış, ancak düşünce zamanla gelişme kaydedince, İslâm, bu kez 'saldırı' pozisyonuna geçmiştir.[55] 80'li yıllardan sonra modernist söylemin görece popülarite kazanmasının nedeni de farklı değildir: Müslüman düşüncesi, henüz yapısalcılık, hermenötik ve fenomenoloji gibi bilimsel yöntemleri yeterince tanımamakta ve bunlara karşı gerekli cevabı verememektedir. Fakat süreç, Müslümanların lehine işlemektedir. Düşünce tedrici bir gelişme süreci yaşamaktadır ve bu süreç devam ettiği takdirde, modernitenin 'rafine' yöntemlerine karşı da 'yetkin' cevaplar verilecektir.

D. Sonuç

Müslüman dünyası, yeni bir evrenin eşiğinde bulunmaktadır. Çağdaş düşünce ve akımlar, cazibelerini yitirmişler; insanlığa umut vadeden tek din/dünya görüşü olarak İslâm kalmıştır. Müslüman modernistlerin çabaları, artık, bir asır öncesine göre, Müslüman kitleler hatta aydınlar üzerinde aynı etkiyi gösterememektedir. Bunun nedeni, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin giderek gelişme kaydetmesidir. Burada İslâmcıların rolü hayati önemi haizdir. İslâmcılık, Müslüman dünyasındaki canlılığın 'motor gücü'dür. Moderniteye karşı 'ideolojik' alternatifi sadece İslâmcılar temsil etmektedir. Ancak düşüncenin 'yetkin' olmayışı, İslâmcıların bu noktadaki başarısını da olumsuz etkilemeye devam etmektedir. İslâmcılık, 'sistematik' karakteri olan ve 'ideolojik' mahiyetli bir söylemle kendisini ifade ettiğinde, bu 'yetkinlik' de sağlanacaktır. Bu, 'düşüncenin okullaşması' evresidir. Düşünce okullaştığında, dünya da değişecektir.

53 Örneğin, artık kimse, Fil Suresi'ndeki 'siccil' taşlarını 'çiçek mikrobu' olarak yorumlamamakta, Tantavi Cevheri'nin yazdığı türden 'bilimsel' tefsirlere de kimse itibar etmemektedir.

54 Gazali'nin *Tehafüt'el-Felasife* adlı eserinin bu noktada ne denli önemli bir işlev gördüğünü biliyoruz. İbni Rüşd daha sonra, *Tehafüt'et-Tehafüt* adlı eserinde filozofiyi yeniden savunmak istemişse de başarılı olamamıştır!

55 Ali Şeriati, *Biz ve İkbal* adlı eserinde, İkbal'i örnek bir Müslüman alim ve aydın olarak tanıtırken, onun şahsında, İslam'ın moderniteye karşı saldırıya geçtiğini söylemektedir. Hakeza Kutub'un *Yoldaki İşaretler*'de kullandığı üslup da, savunmacı değil, 'taarruzi'dir. Mevdudi'nin *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim* adlı kitabının ismi dahi, bu noktada açık bir işaret sunmaktadır.

İSLÂMCILIĞIN CİNSİYETİ

Değişim Sürecinde İslâmcı Kadınlar

MUSTAFA TEKİN

İSLÂMCILIK YÜZYILDAN fazla devam eden bir süreçte tartışmaları itibarıyla zaman zaman alevlenen, ancak söylem ve etkinliği itibarıyla sanat, kültür, toplum, siyaset ve din gibi çok farklı yaşam alanlarında hem iddiaları hem de toplumsal karşılıkları, gündelik ve entelektüel zeminin ana konusu olan bir perspektif olarak gündemdeki varlığını ve ağırlığını korumaya devam etmektedir. Hatta geçen sene tekrar alevlenen "İslâmcılık öldü mü?" tartışmasının bizzat kendisi bile, esasen toplumun en azından önemli bir tarihsel tecrübi geleneksel beslenme kaynağı olan İslâm'dan koparılmazlığı ile toplumun bugün ve gelecekte İslâm ile bağının meşruiyeti ve nasıllığı ile ilintili olarak İslâmcılık tartışmalarına hayatiyet kazandıran bir rol oynamıştır. Zira mesele, önemli oranda İslâm'ın hayat ile bağı ve ona dair beklenti ve ümitlerle yakından ilintilidir. Her ne kadar İslâmcılık modern zamanların içerisinde bir itirazı temsil etmesi bakımından belli tarihsellik ve konjonktürellik ile malul olsa da, son tahlilde "İslâmcılık öldü" tezi, aynı zamanda ve mutlak olarak "İslâm'ın (dolayısıyla Müslümanların) iddia ve taleplerinden geri çekildiği" örtük varsayımını da doğrulayacak şekilde kullanıldığı noktada, bununla eşzamanlı olarak küresel ölçekteki gelişmeler bu tez üzerinde eleştirel konuşmayı zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan "İslâm" ile "İslâmcılık" arasındaki vazgeçilmez bağ, İslâmcılığın lojistik desteği olarak devam ettikçe, tüm kırılmaları, evrilmeleri ile birlikte İslâmcılığı tartışmayı sürdüreceğiz.

Geçen seneki İslâmcılık tartışmalarında, her şeyden önce bizzat "İslâmcılık" kavramına bakıştaki kırılmaları daha net bir şekilde gözlemleme imkânı bulduk. Özellikle AK Parti'nin iktidar olduğu bu süreçte -AK Parti'nin İslâmcılığı temsil düzeyi ne olursa olsun- İslâmcılığa birkaç boyutlu yaklaşımlar olmuştur. Birincisi, iktidara karşı duruşu, bir şekilde onun İslâm ile bağlantısını gözeten "İslâmcılık öldü" söylemi üzerinden ifadelendirmek. Kimi ümit, beklenti ve Müslüman zaafiyetleri çerçevesinde öne sürülen bu tez, kendi içerisinde İslâmcılığa ve hatta kimi zaman "İslâm"a karşı duruşun farklı damarlarını da içinde barındırmaktadır. Öte yandan en dikkati çeken kırılmanın 1980'li ve 90'lı yıllarda bir şekil-

de İslâmcılığa dâhil edilebilecek olan isimlerin, daha eleştirel pozisyon alışlarıdır. Bunların ifadelerine İslâmcılık için "hülya" ve "içi boş bir söylem" şeklinde düşüncelerin hâkim olduğu görüldü. Söylemin içeriklerine daha entelektüelce yaklaşma gayreti sinmiş görünmektedir. Fakat bu, daha çok bazılarında "Biz İslâmcı görünmeyelim" endişesini de üzerinde taşımaktadır. Çünkü bir şekilde Müslüman dünya görüşünün içinden çıkan tüm yaklaşımların onlar açısından "İslâmcılık"la özdeşleştirilme riski vardır. Tam da bu noktada, geçmiş 15 yıl içinde dünya konjonktüründeki değişimler, terörize edilmeye çalışılan İslâm imajı, bu zihinsel arkaplana etki etmektedir denilebilir. Yine bu değişimin en önemli sebebinin, 80'li ve 90'lı yıllardaki muhalefet durumundan, 2000'lerde iktidara geçiş olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir damar ise, geçmişte yoğun din-siyaset tartışmalarının içinde bulunmuş ve hâlâ "dava" anahtar kelimesinin belirleyiciliğinde heyecanlı ve iddialı İslâmcılık iddialarından oluşmaktadır. Bu damar, İslâmcılığa ciddi eleştiriler getirmekle birlikte, İslâmcılığı bir şekilde İslâm" ile kopmaz irtibatı üzerinden tanımlamakta ve açıklamaktadırlar.

Tüm bu tartışmalar arasında, bundan sonraki süreçte açık ve örtük biçimlerde İslâmcılık tartışmalarının yapılacağını bekleyebiliriz. Özellikle iktidarın farklı düzeylerinden (merkezi hükümet, belediyeler, bürokrasi vb.) gelen toplumsal, kültürel, siyasal düzenlemelerin İslâm ile bağlantılarının sürekli tartışma konusu olduğunu görmekteyiz. Gezi Parkı olayları sırasında, aslında İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne ait bir düzenlemenin ülke ölçeğinde bir reaksiyona dönüştüğünü gözlemledik. Bunun ötesinde bir çok düzenlemelerin çok kabaca "İslâmcılık" ve "Batıcılık" ekseninde yeniden okunarak tasnifler ve analizler yapıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla temsil düzeyi ne olursa olsun AK Parti'nin farklı iktidar düzeylerindeki icraatlarının, son tahlilde İslâmcılığın sevap ya da günah hanesine bir tortusu kalacaktır.

Öte yandan içinde bulunduğumuz konjonktürde, vakıf, dernek gibi "İslâmi" yönelimi ağır basan kuruluş ve bunların temsilcilerinin icraat ve yaklaşımları da aynı muameleye tabi tutulacaktır. Bunun en yakın örneğini, Cerrahi Postnişini Ömer Tuğrul İnançer'in hamile kadınlara dair sözlerinin, kamuoyundaki tartışılma biçimlerinde gördük. Şunu net bir biçimde anlamaktayız; Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan Batıcı (ya da siyasi düzlemdeki savunucuları itibarıyla İttihatçı) yaklaşım ile İslâmcılık arasında varolan gerilim, henüz halledilebilmiş değildir. Tam da bu sebeple, bütün tartışma konularının son tahlilde "İslâmcılık" ile "Batıcılık" arasındaki "eksen" tartışması içerisinde yeniden konumlandırılacağını ve neticede İslâmcılığın geleceğinde bu noktanın önemli bir tayin edici bir rol oynayacağını da ayrıca belirtmeliyiz.

Bunun ötesinde AK Parti'nin İslâmcılık tartışmalarında "iktidar" bağlamında önemli bir değişken olduğunu görmeliyiz. Her şeyden önce, iktidar üzerinden İslâmcılığın yeniden sınandığı bir realitedir. İslâmcılık, iktidara yaslanma ve bu bağlamda gücün gölgesinde bir onaylayıcılık rolü üstlendiği zaman, gündemin önemli sorunlarıyla yüzleşmekten kaçmakta ve dinamikleri zayıflamaktadır. As-

lında bir miktar bunu tecrübe etmeye devam ediyoruz. Halbuki, İslâmcılığın "sivil" alanda bu sorunlarla kendi düşünsel ve üretim dinamikleriyle başa çıkması ve öneriler sunması, iktidarlı ya da iktidarsız olarak kendi dinamikleriyle ayakta durması hayati derecede önem taşımaktadır. Dolayısıyla İslâmcılığın, sivil alanda ve öncelikle entelektüel kapasitesiyle kendisini var kılması, kendisinin geleceğini belirleyecektir.

İslâmcılık ve İslâmcı Kadınlar:

İslâmcılık, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkmış bir harekettir. Bu anlamda, temsil derecesi itibarıyla İslâm ile birebir eşitlenemeyen ancak İslâm'ı içerisinde bulunduğu konjonktürde yeniden okumaya ve modern dünyada İslâm'ın nasıl inşa edileceği üzerine daha entelektüel düzeyde bir irtibat ve çabayı ifade etmektedir. Bu bağlamda, İslâmcılık, İslâm ile irtibatın entelektüel ve düşünsel bağlantılarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İslâmcı ile Müslüman arasında bir umum husus ilişkisi var olduğunu söyleyebiliriz. Yani her İslâmcı aynı zamanda Müslüman iken her Müslüman aynı zamanda İslâmcı değildir.

İslâmcılığın ortaya çıkmasının temel konjonktürel sebeplerinin başında Tanzimat'tan itibaren süregelen "batıcılık" akımları gelir. İslâmcılık, kendi çeşitliliği içerisinde batıcılık akım(lar)ının dini daha seküler tarzda kavrama, İslâm'ın nüfuz ve etkisini sınırlandırarak ona gündelik hayatın birçok alanlarından el çektirme iddialarına, "İslâm'ın bütüncül bir dünya ve hayat görüşü" olduğu temel teziyle karşı çıkmıştır. O günden bu yana İslâmcılık ile Batıcılık kendi iç çeşitliliği ve konjonktürel değişikleri de kapsayarak iki ana damar halinde kendisini göstermiştir. Bugün, Türkiye'nin "eksen" ya da "yörünge" sorunu dediği şey, aslında bu iki damar arasındaki sürekli gerilimlerdir. Dolayısıyla Türkiye'de siyasetten, topluma ve kültüre kadar meydana gelen gelişmeler, dikkat edilirse bir anda kategorik bir "eksen" tartışmasına dönüşmektedir.

İslâmcılık İttihad ve Terakki'nin iktidarından itibaren 1950'li yıllara kadar büyük bir sessizlik içerisindeydi. Bu sessizlik, her şeyden önce İslâmcılığın ortaya çıkması muhtemel arazilerinin verimsizleştirilmesi, uç vermesi mümkün tohumların yetişme zeminlerinin dönüştürülmesinden kaynaklanmaktaydı. Tabii ki böyle bir dönüştürme, daha sonraki süreçte hem İslâmcılığın bazı hayati ihtiyaçlar muvacehesinde tekrar boy vermesini mümkün kılmış, hem de laiklik, Türkçe ezan, başörtüsü gibi İslâmcılığın gündemi, konjonktürel sınırları ve serüvenini belirlemede önemli bir rol oynamıştır. İslâmcılık bu "sessiz" dönemde, aslında hayatiyetini gündelik hayatın derinliklerinde "gizli", "kaçak" fakat toplumsal meşruiyeti kuvvetli bir şekilde sürdürmüştür. Söz gelimi; Süleyman Hilmi Tunahan'ın gizli Kur'an öğretimleri, Bediüzzaman Said Nursî'nin faaliyetleri gibi. Anadolu'da bu tür dipten bir akıntı olarak yapılan faaliyetlerin hiç şüphesiz entelektüel boyutları yoktu ama İslâmcılığın temel irtibat noktalarını oluşturan İslâm'ın temel kaynaklarının toplumda asgari sürekliliği sağlanıyordu böylece.

1950'lerden itibaren 1970'lerin ortalarına kadar entelektüel ve düşünsel yönleri baskın ve "kendine has" karakteristikler taşıyan bir İslâmcılıktan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Fakat bununla birlikte İslâmcılığın sağcılığa ya da en azından Kemalizm türü batıcılık karşıtı siyasal hareketler içerisinde yedeklendiği, oraya eklemlendiği bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde daha öncesinde can çekişen ve serumlarla yaşayan "sessiz İslâmcı"lığa hayatiyet alanları açacak eğitim, kültür, toplum ve siyaset alanında bazı gelişmelerden bahsedebiliriz. İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat fakültelerinin açılmaya başlaması, ezanın aslıyla okunması üzerindeki yasağın kalkması, çok partili hayata geçilmesi, sağ parti iktidarındaki gelişmeler, tek parti dönemine göre gündelik yaşamda göreli serbestliğin gelmesi bu bağlamda zikredilebilir. 1970'lerin ortasından itibaren "İslâmcılık" yer yer sağcılıkla eklemlenmiş farklı kategoriler içerisinde görünmekle birlikte yavaş yavaş kristalize olmaya başlamıştır. Özellikle sağcılık ve solculuğun dışında, "üçüncü yol" önerileri ve vurguları önemlidir. Nitekim düşünce alanında Rasim Özdenören'in *Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı?,* İsmet Özel'in Üç Mesele gibi kitapları ile siyaset alanında Necmettin Erbakan'ın "İslâm" merkezli referanslarını buna örnek olarak verebiliriz. Aslında Erbakan'ın olaylı Odalar Birliği Başkanlığı, ardından Demirel'in partisinden milletvekili olma talebi, sonra MNP, MSP ve Refah Partisi'ne giden süreci "sağcılık"tan "İslâmcılık"a kadar giden yolda İslâmcılığın Türkiye serencamının bir özeti olarak da okuyabiliriz.

1980 sonrası Turgut Özal dönemi, İslâmcılığın hayatiyet alanlarını genişleten toplumsal gelişmeleri hızlandırdı. Özellikle daha öncesinden farklı olarak dışa daha açık modernleşme politikaları, Türkiye'nin hızla ekonomik, siyasal, kültürel, toplumsal birçok alanda Batı'daki tartışmaların Türkiye'ye aktarılmasını da kolaylaştırmıştır. Türkiye ile Batı dünyası arasındaki farklı boyutlu ve özellikle düşünsel ilişkilerin giderek artması ve yine bunlarla bağlantılı olarak Kürt sorunu, kadın, kimlik vb. pratik Türkiye sorunları İslâmcılığın önüne sürekli yeni ajandalar koymuştur. Aslında gerek özel olarak kadın, gerekse genel anlamda İslâmcılık bir yandan sorunlarla yüzleşme, diğer yandan muhalefetten iktidara giden yolda daha önceki "muhalefet şerhleri"ni sınama ve öneriler sunma gibi bir zorunluluk içinde bulunmaktadır.

Bu bağlamda "İslâmcı kadın" şeklinde bir kategorinin kendine özgün nitelikleri çerçevesinde "İslâmcılık"tan ayırt edilmesi, aslına bakılırsa yeni bir fenomendir. Bu fenomenin 1980'lerden sonra Türkiye'nin değişen kültürel iklimi içerisinde yaşanan sorunlar ve olayların eşliğinde bugüne gelinceye kadar belirginleşen bir kategori olduğunu söyleyebiliriz. Bu tarihten öncesinde daha çok cinsiyetsiz fakat içeriğinde erkeklerin belirgin oldukları bir İslâmcılık söylemi ve tartışması egemendi.

Aslında "İslâmcı kadın" şeklindeki bir farkındalık ve ayrılığın, bir yandan 1980'lerden sonra giderek sesini daha çok duyuran feminizm hareketleri, diğer yandan bu dönemden itibaren kadınların da İslâmi hareketlerin içerisine daha fazla girmeye başlamasıyla ilintisi vardır. Öte yandan kadınların İslâmcı

hareketlerin içerisindeki varlığında, özellikle kadınların eğitim süreçlerine dâhil olması temel bir etkendir. 1970'lerle birlikte kadınların eğitim düzeylerinin ve sayılarının artışı, 1980'lerin ikinci yarısından sonra daha yoğun bir şekilde görünür olmuştur. Yine bu eğitim sürecinin bizzat içerisinde yaşanan ve özellikle başörtüsü tartışmaları, İslâmcı kadınların bir kategori olarak kristalize olması hem de gündelik hayatın içerisinde yeni deneyimler kazanmasını sağlamıştır. Fakat yine de "İslâmcı kadın" kategorisini kendisine has nitelikleri ile görmek için 1990'lar Türkiye'sini beklemek gerekecektir. 1990'ların sonuna kadar da aslında başörtüsü, laiklik, İmam Hatip Liseleri, eğitim, toplumsal hayatta mobilizasyon gibi belli konular İslâmcılığın ajandasını belirleyici olmaya devam etmiştir. Bu ajanda, İslâmcı erkek ve kadınların "ortak dava" konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda "dava"nın gerekirlikleri ve dönemin karakteristikleri çerçevesinde İslâmcılık içerisinde kadın ve erkek arasında ilişki kolektivite ve anonimlik içerisinde belirginleşiyordu. Aslına bakılırsa bu kolektiviteyi İslâmi algılayışın o dönemki metafiziği de besliyordu. Buna göre, "bir hareketin "erkek" olma karakteri, "kadınların erkeklerden öne çıkmaması" şeklinde geleneksel ve İslâmi algılayışlar, İslâmcılık içerisinde değerlendirilebilecek kadınların, İslâmcılığın "örtük erkek yönetimi" çizgisini aşmayı mümkün kılmamaktaydı. Her şeyden önce hem o kadınların İslâm algısı hem de dönemin genel aurası buna uygun değildir. Dönemin aurası, kadınların kısık sesle dile getirdiği sorunların, erkeklerce seslendirilmesi ya da İslâmcılık adına dile getirilen sorunların ve tartışmaların, kadınların kendi "dişil kamu"larında seslendirilmesi üzerine kuruluydu. Bu dönemde, kadınlar dile getirdikleri İslâmi söylemde, "bireyci" ve "kadın" bakış açısından konuşmadığı gibi, İslâmcılığın ajandası da henüz bugünkü kadar çeşitlenmemişti.

Kadınların "kendi" farkındalıklarında eğitim ve yaşadığı sorunların etkisi vardır. Eğitimin bireyselci eğilimleri teşviki hiç şüphesiz sadece Müslüman erkekler için değil, İslâmcı kadınların da hem birey hem de kadın olarak kendilerini yeniden keşfetmelerini sağlamıştır. Buna aynı zamanda feminist çizginin kadın merkezli bakış açısı ve söyleminin etkilerini eklemek lazımdır. Öte yandan kadınlar, İslâmcı hareketlerin içinde yer aldıkça, sorunlar üzerine konuşmak onların vukufiyetleri ve tecrübelerini arttırmıştır. Nitekim, üniversite kulüpleri, sivil dernek ve vakıf faaliyetleri, partilerin kadın kolları faaliyetleri bu konuda "kadın"ların kendilerini deneyimleyebildikleri temel zeminler olmuştur. Özellikle başörtüsüyle ilgili yaşanan sorunların direkt muhatabının kadın olması, başörtüsünden başlayarak kadınların çeşitlenmiş sorunlarını tartışabilme ortamlarını da oluşturmuştur. Çünkü tam da bu süreçte okumuş bir kadın olarak topluma katılan, çalışma talebinde bulunan, kamusala çıkan, aile kuran bu kadınlar, eskisinden farklı olarak bizzat kadınlarla ilgili sorunları yaşamış ve bunlar karşısında çözüm arayışlarına girişmiş ve edebiyatlarını yapmaya başlamışlardır. Meselâ; Şule Yüksel Şenler'in meşhur romanı *Huzur Sokağı,* aslında İslâmcılara dair bir cinsiyet farklılaşması göstermeden, İslâmileşmeyle ilgili kolektif bir İslâmcılık algısının örneği iken, Cihan Aktaş'ın hikâye ve romanları (yine geç dönemdeki kimi

İslâmcı kadın romancı yazarların roman ve hikâyeleri) "kadın" odaklı meseleleri sorunsallaştırmaktadır. Gerçi bu sorunsallaştırmaların her zaman feminist bir söylemin içinden gerçekleştirildiğini söylemek zordur. İslâmcı kadınların eğitimli ve kamuya yeni açılmış konumlarının içinde gündelik hayata katılımlarını (söz gelimi; eğitimli gelin, okumuş kadın, erkek vb.) karşılaştıkları problemler ve feminizmin "sol"un temellükünden kurtulmuş söylemlerinin etkisinin hissedildiğini de görmek lazımdır. Bu konuda eğitimin çok önemli bir faktör olduğunu söyleyebiliriz.

Bu eğitimliliğe paralel olarak İslâmcı kadınların eğitimin sağlaması gereken konum ve prestij arayışlarının İslâmcılık içerisinde bir "İslâmcı kadın" kategorisinin belirginleşmesinde ciddi payı vardır. Netice itibarıyla mezuniyetleri ile birlikte avukat, doktor, mühendis, sosyal bilimci vb. sıfatları hak eden fakat dernek, vakıf, aile ve kadın kollarında bu konumlarının gerektirdiği prestij unsurlarından faydalanamayan kadınların kendilerini yeniden ifade etme ve konumlandırma talepleri de "İslâmcılık" içerisinden bir kadın farklılaşmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bir yandan kadınların klasik İslâmcı algı ve yaklaşımlarını kırılmaya uğratırken, diğer yandan daha "birey"ci ve "kadın"sı bakış açılarının da İslâmcılık içerisinde temsil edilmesini sonuçlamıştır. Temsiller son tahlilde bir yandan İslâmcılığı tanım ve yaklaşım olarak çeşitlendirirken, diğer yandan kendi içerisinde gerilimler üretmiştir. Bu durumu Ruşen Çakır *Direniş ve İtaat* kitabında iki iktidar arasında İslâmcı kadının ezilmesi olarak nitelendiriyor. Buradaki iki iktidardan birisi erkek, diğeri ise Tanrı'dır. Çakır, İslâmcı kadınların temelde İslâmcı erkekler tarafından kolektif olarak İslâmi hareketlerin içerisinde itaate mecbur edilerek kaybedildiği kanaatindedir.[1]

Özellikle 1990'lı yılların sonunda, 28 Şubat 1997 sürecinde başörtüsüne yönelik baskıların artması, bu baskıların bilhassa kadınları kamusaldan geri çektirecek biçimde çeşitlenmesi (öğrencilik, memur olma ve hatta hastanede hizmet alma vb.) İslâmcı kadınların bu sorunlar üzerine hem bir "kendi"lik hem de İslâmilik boyutuyla yoğunlaşmalarını sonuçlamıştır. Bu dönemde İslâmcı kadınlar İslâmcılığın kolektif dilinden kimi kopuşlarla, kendi hikâyelerini yazmaya ve kendi adlarına konuşmak için uygun konjonktürel ortamlardan yararlanmışlardır. Doğrusu, 28 Şubat sürecinde yaşanan sorunların toplumsal alandaki bir kriz olarak derinliği, bu sorunların içerisinden İslâmcı bir kadın dilinin kristalize olmasındaki etkilerini görmek gerekir. Öte yandan kadınların eğitim süreçleri içerisinde sayı olarak yoğunluğu giderek bu bireyci ve kadıncı dili beslemiştir denilebilir.

2000'li yılların ilk yarısının 28 Şubat'ın etkisinde devam ettiğini biliyoruz. 2003 yılından itibaren AK Parti'nin iktidara geçmesiyle birlikte daha önce İslâmcılığın ajandasında önemli bir yer işgal eden konuların yavaş yavaş bir kısmının çözüme kavuşması, İslâmcı kadınların gündeminde de yer bulmuştur. AK Parti iktidarının, İslâmcılar ve İslâmcı kadınların söylem ve ajandalarında nasıl bir değişim

1 Bkz. Ruşen Çakır, *Direniş ve İtaat-İki İkidar Arasında İslâmcı Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

ve kırılmayı beraberinde getirdiğine ya da bunları nasıl etkilediğine bakabiliriz. Bugüne kadar gelen süreçte İslâmcılık klasik ajandasını (Başörtüsü, İmam Hatip, gündelik hayatın düzenlenmesi, alkol düzenlemesi vb.) çok aşamamıştır. Bu bağlamda Kürt sorunu, kişisel hak ve özgürlükler, kadın, feminizm gibi sorunlarla hâlâ yüzleşilebilmiş ve hatta bu konuda siyaset dilinin dışında İslâmiliğin içinde bulunduğumuz postmodern durumda İslâmcılığın dinamikleri ve beslenme kaynaklarına referansta bulunan tartışma ve önerilerde bulunabilmiş değildir. Özellikle siyasetin dilini onaylayan ve iktidarın çizgisini izleyen tavrı, İslâmcılığı iktidar-güç ilişkisinin dışında bir dinamik olarak görebilmeyi zorlaştırmaktadır. Bu durum, açıkçası İslâmcılığın entelektüel ve düşünsel çizgi ve seviyesinde bir irtifa kaybını beraberinde getirmektedir. Bu durum, sürekli bir muhalefet psikolojisinden İslâmcılığın henüz kurtulamadığını, sorunları kısmen hikâyeleştirmenin ötesinde iktidardan önce entelektüel ve düşünsel dinamiklerini "inşa edici" bir tarzda kuramadığını göstermektedir. Meselâ; Uludere olayında Mazlum-Der gibi bir kuruluşun "Devlet kibri"nden bahseden açıklamaları dışında, meseleyi İslâmcılık dışındaki yönelimlerin sorunsallaştırmaları ve hikâyeleri, İslâmcılığın iktidar çizgisi üzerinde sıkıca irtibatlandığı gibi bir algıyı da yaygınlaştırmıştır. Hâlbuki İslâmcılığın tam da buradan başlayarak Kürt meselesine İslâmi bir yaklaşımı inşa etmesi gerektiğine dair elle tutulur tezleri olması gerekirdi. Görünen o ki, bir entelektüel hareket olması gereken İslâmcılık, siyasetin daha indirgemeci ve rafine eylemlerini takip etmenin rehaveti içindedir.

İslâmcı kadınların bu dönemde büyük oranda "birey"ci ve "kadın"sı dilinin kuvvetlendirerek devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu kadınlar; İslâmcı ajandaya bazı güncel konuları dâhil etseler de, bunlar da son tahlilde özellikle "kadın kendiliği"nin sınırları içinde görünmektedirler. Meselâ; Cihan Aktaş gibi yazarlar Kürt sorunu, anti-kapitalist gençlik gibi aslında "süreç"ler üzerine odaklanabilirken, diğer birçok İslâmcı kadının gündemlerinin "kadın" kavramının ifade ettiği konu sınırları içinde değerlendirilmesi gerektiği aşikârdır. Kadın üzerine bu odaklanmanın önemli bir sebebinin de, İslâmcılık içerisinde kadın ve erkeklerin arasındaki kristalize olmaya başlayan yaklaşım, söylem ve dildeki kırılmalar olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce "anonimlik" içinde konuşurken, şu anda sayıları gittikçe artan biçimde kendi adına konuşan, ajandası nispeten çeşitlenmiş bir İslâmcı kadın olgusundan bahsetmek mümkündür.

Böyle bir tasvirden sonra, İslâmcı kadınların birkaç sorun üzerinden yaklaşımları ve bu yaklaşımlardaki değişimlere kısaca bakabiliriz.

İslâm, Kadın ve Gündelik Hayat

Çok genel olarak dine yaklaşımları iki ana kategori içinde ele almak mümkündür. Birincisi, geleneksel dini algılayış. İkincisi de, değişen koşullarda modern dini anlayış. Geçmişten bu yana İslâmcılığın temel karakteristiği, "Kur'an ve Sünnet'e (yeniden) dönüş" şeklinde bir motto içerisinde belirginleşmekteydi. Bu mantalite, Batı karşısında yenilgi yaşayan İslâm dünyasının kaynaklardan

uzaklaştığına referansta bulunmaktaydı. Bu bakışın mantıki sonucu olarak geleneğin içinde ve gelenekle varolan İslâm anlayışı farklı dozlarda bir eleştirinin de konusu olmaktaydı. Öte yandan bu durum kutsal-seküler ayrışmasında dinin rasyonel; dolayısıyla hurafe, mitlerle özdeşleştirilmesi gibi Aydınlanma tezleri ile bir şekilde örtüşmekte idi.

İslâmcı kadınlara kendilerini çevreleyen kadınlık durumlarına itirazın yolu bir şekilde gelenek eleştirilerinden de beslenmiştir. Özellikle 1980'li yıllar boyunca "gelenek" eleştirisi İslâmcılık içerisinde kuvvet kazanmış ve bu durum İslâm ve İslâmcılığı yenilginin müsebbibi olarak görmekten ibra etme gibi bir hedefi açık ve örtük biçimlerde ortaya koymuştur. Bu açıdan hem dini bütüncül bir dünya görüşü olarak tanımlamak, hem de bu tanımın temel referanslarını "Kur'an" ve "Sünnet"ten seçmek İslâmcı kadınlar için de belirgin bir niteliktir.

İslâmcı kadınların, 1990'lı yıllarda daha çok konu başlıkları olarak İslâmcılığın "Kur'an ve Sünnet"ten mülhem klasik ajanda konularından hareket eden bir dil üzerinden gündelik hayatın sorunları üzerine yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Bu konular, konjonktürel sorunlar kadar dönemsel yönlendirmelerce de belirlenmekteydi. Söz gelimi; başörtüsü ve kamusal alan, kadının özgürlüğü, modern yaşamın ortaya çıkardığı sorunlar, İslâm'da aile ve kadının konumu gibi konular bunların başında gelmektedir. İslâmcı kadınların bu tartışmalarında, İslâm'ın temel kaynaklarına referanslar veren bir dil kullanıldığını; söz gelimi kadın ve feminizmle ilgili gündelik sorunlar bu referanslar çerçevesinde tartışılmaktadır. O dönem İslâmcı kadınların çalışmalarına da bu durum yansımaktadır.

İslâmcı kadınların din ve İslâm anlayışları, İslâmcılığın genel kabul ve algılayışlarıyla örtüşmektedir. Bu bağlamda İslâm'ın bütünsel bir dünya ve hayat görüşü olduğu şeklindeki temel tez, genel olarak İslâmcı kadınların da İslâm anlayışlarının sınırlarını oluşturmaktadır. Fakat özellikle kadın, gelenek, feminizm, modernlik ile İslâm'ın gündelik hayat içerisindeki ilişkilerinde bazı yaklaşım farklılıklarını sezinlemek mümkündür. Biz burada, Cihan Aktaş, Fatma Barbarosoğlu, Yıldız Ramazanoğlu ve Hidayet Şefkatli Tuksal'ın yaklaşımları çerçevesinde İslâmcı kadınların din ve kadın algılayışlarına bakmaya çalışacağız. Aslında diğer bazı isimleri de ele almak mümkünse de, daha önce bu kadınları bir çalışmamızda ele almamız hasebiyle kimi zaman karşılaştırmalar yapabilmek için seçtik.

Meselâ Cihan Aktaş, dinin kişinin özel alanıyla sınırlı tanımlaması[2], baş edilemeyen sorunlar karşısında bir sığınak mertebesine indirgenmesi[3] ve modern algılayışın tezahürü olarak "iç temizliği" sınırları çerçevesinde algılanmasını[4] eleştirmektedir. Bu bağlamda o, daha değişimci yerleşik değerleri sorgulayan ve

2 Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum*, Nehir Yayınları, 2. Baskı, İstanbul., 1992, s. 25.

3 Cihan Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi,* Nehir Yayınları, İstanbul, 1995, s. 7.

4 Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum,* s. 207.

geleneğe karşı eleştirel bir din anlayışı tarafında görülmektedir.[5] Aktaş'ın anlayışında İslâm, bütün müslümanların sorunlarıyla birebir ilintilidir.[6] Bu bağlamda İslâm, salt bir kültürel kimlik ve kutsal gelenek derekesine indirgenemez.[7] Aktaş'ın bu kavrayışı, dinin siyasi boyutuna vurgu yapmaktadır.[8]

Aktaş, özne tavrını önemsemekle birlikte, "müslüman"lığın bir isim olarak özne tavrını garanti etmediğini özellikle vurgulamakta daha çok süreçlere dikkat çekmektedir.[9] Modernlik ve İslâm'ı iki ayrı kategori olarak değerlendiren Aktaş, modernliğin dünyevi alanla sınırlı seküler karakterine vurgu yapmaktadır.[10] O, bilhassa modernliğin dünya cenneti iddiasının[11] yansımaları olarak gördüğü şık iş kadınları, halk-show, talk-show gibi İslâm ve modernlik arasındaki ilişkilerden doğan problemli alanlara değinmektedir.[12] Aktaş, burada İslâm'ın modernlikten bağımsız bir üslup ve özgünlüğünün olmayışını sorgulamaktadır.[13]

Aktaş, eserlerinde elit, gelenekçi ve yoz kadın şeklinde kategoriler ayırt ederken, bunları özellikle din bağlamında sorunsallaştırmaktadır. Elit kadını statükocu, batıcı, mitolojik anlatılara itibar eden; gelenekçi kadını dini bir yaşam biçimi olarak görmeyen ve gelenekler çerçevesinde algılayan; yoz kadını da cinselliğini öne çıkaran bir kadın prototipi olarak tanımlamakta ve eleştiri konusu yapmaktadır.[14] Aktaş, bu kategorilerin karşısına Hz. Zeyneb'i çıkarmaktadır.[15] O, Hz. Zeyneb üzerinden Müslüman kadını, köleleştirilen yığınlardan farklılaşmakta, onu aşkınlığa çağrı yapan bir kimlik ve kişilik olarak resmetmektedir.[16] O, silik ve sessiz olmayıp kapitalist tüketim ekonomisinin yığınlaştırmadığı bir insandır.[17] Onun çizdiği prototip Zeyneb, salt entelektüel olmayıp, İslâm'ı hayat içerisinde yaşamakta, sorunlara izmlerden değil İslâm'ın zaviyesinden bakmakta, dini âdet ve geleneklerden değil asli kaynaklardan öğrenmektedir.[18]

Aktaş'ın kadınlarla ilgili analizlerinde birey"ci ve "kadın" bakış açısının altını çizdiğini belirtmeliyiz. Özellikle Müslüman erkeklerin kadınları kendilerine tabi kılma yaklaşımları karşısında erkeklerin kadınları temsil etme fikrine karşı çık-

5 Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum,* s. 40-46.
6 Cihan Aktaş, "Şamil ile Patimat", *Azizenin Son Günü,* Nehir Yayınları, İstanbul, 1997, s. 63 vd.
7 Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 57.
8 Cihan Aktaş, "Dilin Bulanıklaşan Gücü", *Yeni Şafak.* 27.08.1997
9 Cihan Aktaş, "Üç İhtilal Çocuğu", Üç İhtilâl Çocuğu, Nehir Yayınları, İstanbul, 1992, s. 62.
10 Cihan Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1995, s. 10.
11 Cihan Aktaş, "Bir İrem Cenneti Tasavvuru", *Yeni Şafak.* 09.10.1995
12 Cihan Aktaş, "Dağınık Dünya", *Acı Çekmiş Yüzünde,* Nehir Yayınları., İstanbul, 1996, s. 177.
13 Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, s. 196.
14 Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın,* 4. Baskı, Beyan Yayınları,İstanbul., 1991, s. 25-98.
15 Cihan Aktaş, *Hz. Zeyneb,* Beyan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 12-13.
16 Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 9-10.
17 Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın,* s. 138-139.
18 Cihan Aktaş, "Şemsiyenin Altında", *Acı Çekmiş Yüzünde,* s. 55.

maktadır.[19] Aktaş'a göre Müslüman kadınların yaşamları ve seçimleri karşısında kendilerini nesne olarak değil de, özne olarak görmeleri gerekir.[20] O, İslâm'ın kadının statüsünde devrim yaptığı ve onu kölelikten bireyliğe yükselttiğini iddia eder.[21]

Özellikle çok eşlilik konusunda ki yaklaşımları da kadınsı bir bakış açısından şekilleniyor görünmektedir. O'na göre Hz. Ali, Hz. Fatıma vefat edinceye kadar evlenmemiş ve hatta evlenmeyi aklından dahi geçirmemiştir.[22] O, bunu ikinci evlilik ile ilgili kurallaştırmak istemektedir. Aktaş, bununla siyasi, sosyal ve konjonktürel bazı şartların dayatmasıyla erkeklerin dul, çocuklu kadınlarla mağduriyeti önlemeye yönelik evlilik yapabileceklerini belirtir.[23] Aynı zamanda erkeklerin çok eşle evliliğini "rıza" kavramının belirleyiciliğinden yola çıkarak ilk eşin izin ve rızasına bağlamaktadır.[24]

Aktaş, daha sonraki yazılarında bu duyarlılıklarını korumakla birlikte çeşitlendirmiş ve belki daha önce İslâmcılığın ajandasına girmemiş, hatta "İslâm" ile ilintisiz olduğu varsayılan gündelik hayatın sorunlarına değinmeye başlamıştır. Meselâ, bir yazısında görüntüden ziyade içeriklere vurgu yaparken, aslında İslâmi görüntülerin İslâmiliği garanti etmediği üzerinde yoğunlaşmakta, genelev kadınlarının sorunlarına girmektedir. Burada zikredilmesi gereken bir başka nokta da, artık 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nün bir red konusu olmadığı gibi veri olarak kabullenildiği gözlemlenmektedir.[25] Bu durum eskisine kıyasla, İslâmcı kadınların İslâm'ın içinden konuşma dilinin dönüştüğünü göstermektedir.

Aktaş'ın yazılarında "adalet", özgürlük", sınıfsallık" temel anahtar kavramları ve problemler olarak görünür. O, kimi zaman sınıfsal bir Müslüman yaşamı sorgularken[26], bu duyarlılıkları farklı isim ve konular üzerinden iletmeyi sürdürür. Bu bağlamda Şeriati üzerine odaklanışı, İslâmcılık düşüncesinin kendi içerisindeki sürekliliği ve fikri temelleri açısından önemlidir.[27] Bu arada diğer İslâmcı kadınlarda olduğu gibi Aktaş için de başörtüsü, dönemsel tartışmalar paralelinde değişmez bir ajanda olarak yerini korumaktadır.[28] Fakat başörtüsünün, geçmişe nazaran ele alınan konular içindeki yüzdeliği ve ele alınma biçimi değişmiştir. Daha çok bir özgürleşme sembolü olarak muhalefetin içerisinden meşrulaştırma çerçevesinde şekillenen tartışmalar, yerini bunun aşıldığı hatta kimi sorun-

19 Cihan Aktaş, "İki Türlü Kapatılma", *Yeni Şafak.* 08.12.1996

20 Cihan Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 277.

21 Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın,* s. 12.

22 Cihan Aktaş, *Hz. Fatıma*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 99.

23 Cihan Aktaş, *Hz. Fatıma*, s. 60-61.

24 Cihan Aktaş, 01.11.2001 tarihli mülakat.

25 Cihan Aktaş, "Vasıfsız Kadınlar", *Taraf.* 11.03.2013

26 Cihan Aktaş, "Şehri Öldüren Yalıtımlar", *Taraf.* 08.04.2013

27 Cihan Aktaş, "Şeriati Duyarlılığı Yeniden", *Taraf.* 03.12.2012

28 Cihan Aktaş, "İki Kadın, Farklı Roller", *Taraf.* 25.02.2013

ların kendisinin üzerinden konuşulur olduğu analizlere bırakmıştır. Bu arada yine kadın hayatının erkek tarafından örgütlenmesi ve planlanması, İslâmcılık içi kadın-erkek ilişkilerinde bir problem olarak tartışılmaya devam etmektedir.[29] Bu da İslâmcı kadınlarda kadınların kendi özerklik ve otonomilerini sorunsallaştırma süreçlerinin devam ettiğini göstermektedir; Tam da bireysel ve "kendi kadın" olarak.

Aktaş, İslâmcı kadınlar içerisinde entelektüel ilgi alanı çeşitlenmiş; bu bağlamda edebiyattan sosyoloji, felsefe ve siyasete kadar okumalar ve analizleriyle dikkat çeker. Aktaş, geldiği noktada klasik İslâmcılık ajandasını aşmış görünmektedir. Bu bağlamda, gerek İslâmcılığı gerekse İslâm içerisinden dile getirilen klasik yargıları ve söylemleri de eleştirel bir göz ve titizlikle okumaktadır. Aktaş'ın olaylara yaklaşımındaki daha derin ve sükûnetli tavrı, meseleleri tartışma ve müzakere etme biçiminde görülmektedir. Belki tam da bu noktada, onun roman ve hikâye yazarı olarak edebiyat ve sinemaya dair ilgisinin, İslâmcılığın ajandası ve ilgi alanının sınırlarını zenginleştirme bağlamındaki katkılarını ekleyebiliriz. Aktaş'ın bu bireysel ilgi zenginliğine paralel sivil dinamiklere yaslanma tavrı, İslâmcılığın temel omurgasına, cinsiyetçi sınırların özgül ağırlığını aşan bir katkı sunmaktadır. Özellikle AK Parti iktidarından sonra da bu eleştirel tavrını devam ettirmiş ve en önemlisi İslâmcılığı kendi düşünsel dinamikleri içinde entelektüel kapasite ve çabasını da ilave ederek ama bir iktidar gücüne yaslanmadan tartışmıştır. Aktaş, geçmişten bu yana İslâmcılığı geçmişteki bir uğrak noktası olarak görmemiş; tüm katkı ve zafiyetleriyle "kendi"sini de içine alan bir söylem oluşturarak kritiklerde bulunmuştur. O, İslâmcılığı batılı öneriler karşısında Müslüman hassasiyetlerine sahip entelektüel insanların bir sınır aşma hareketi olarak tanımlamakta; bu da kendi konumunu İslâmcılık olarak belirlediğini göstermektedir.[30] Yazıları, roman eleştirileri, okuma kritikleri, gündelik hayatın tüm alanlarındaki sorunlar ve güncel olaylara kadar çok geniş bir tayf içerisinde salınım gösterir. Bu bağlamda İslâmcılığın güncel sınanmalarının eşik noktaları sayılabilecek olan Uludere olayı, Kürt sorunu, çözüm süreci, kadın sorunları üzerinde durmakta ve analizlerde bulunmaktadır.

Fatma Barbarosoğlu, İslâm ve modernlik arasındaki ilişkide temel problemi sekülerlik olarak görmekte; bunu dinin özelleşmesi ya da özel alana çekilmesi şeklinde ifade etmektedir. Ona göre son kertede din ve sekülerliğin iki alan olarak ortaya çıkması, dini önemsizleştirmekte, gündelik hayatta sekülerliğin önünü açmaktadır.[31] Barbarosoğlu, buna bağlı olarak 1980 sonrası dönemde, dışarıya daha açık modernleşme süreciyle başlayan gelenek eleştirisine dikkat çekmektedir. Özellikle gelenek içerisinde yeri olan Mevlüd, kandil vb. dinsel ritüellerin bidat kavramı üzerinden reddi, Barbaraosoğlu'nun sorunsallaştırdığı bir konu-

29 Cihan Aktaş,, "Hangi Hanımın Enerjisi", *Taraf.* 31.12.2012

30 Cihan Aktaş, "İslâmcılık Bir Sınır Aşma Hareketi", *Taraf.* 30.08.2012

31 Fatma K. Barbarosoğlu, "Din Dilini Dilimliyen Sekülarizm", *Yeni Şafak.* 17.11.2000

dur.[32] O, yazılarında modern hayatın ortaya çıkardığı bayramların tatilleşmesi, defileler, marka gibi sorunlar üzerinde durmaktadır.

Barbarosoğlu da temelde kadının "erkek" ya da diğer ideolojilerin gölgesinde kimliklendirilmesinin karşısındadır. O, daha çok dindar kadınlar için dışarıdan bir kimlik resmedildiğini, daha sonra dindarların ise bu kimliğin içinde kendilerinin tanımlanamayacağına söylemsel ve eylemsel ispat yarışına girdiğini belirtmektedir.[33] Bu ise değilleme dilini beslemektedir her şeyden önce kadın için. Barbarasoğlu, bu kimliklendirmenin özellikle başörtüsü sınırları içinde oluşturulmasını sorun etmektedir. Hâlbuki ona göre temel mesele "ahlaki duruş" ve "Müslüman'ca yaşam" biçimi olmalıdır.[34] O ayrıca tesettürün insan hakları bağlamında ele alınmasına karşı çıkarken bunun bir cinsiyet meselesi olarak sınırlandırıldığı kanaatindedir.[35] Ona göre bu bakış açısı feministlerin kadınların ezildiği söylemiyle örtüşmekte ve en önemlisi kadını varoluşsal konumundan uzaklaştırmaktadır.[36]

Çok eşliliği teorik olarak kabul etmekle birlikte, ikinci eşle evliliği birincisinin "haberdar"lığı ve "rıza"sı üzerine kurmakta; Kur'an'ın ancak belli durumlarda çok evliliğe ruhsat verdiğini savunmaktadır. Ona göre çok eşliliğin ancak geleneksel düzeyde Anadolu'da imkânına değinmekte; bunu da Anadolu'da evlilik yapan kadınların kendileri üzerine evlenilebileceğini "bilme"si ve alışkanlığa bağlamaktadır.[37] Dolayısıyla şehirli kadın için çok eşle evliliğin pratik olarak imkânı yoktur.

Barbarosoğlu'nun sonraki yazıları da önceki tutum ve düşüncelerini devam ettirir görünmektedir. O, gündelik düşünce ve pratiklerin içinden sorunlar ortaya koyarken, aslında kalıplaşmış İslâm algılayışlarını bu sorun ve pratiklerle sorgulamak istemektedir. Klasik algılanışı itibarıyla daha yukarıdan, sınırlı ajandalar içinde İslâm'ın total savunucusu pozisyonunda duran 1970, 80 ve hatta 90'lı yılların İslâmcılığını, daha gündelik hayatın ve geleneklerin içine indirme, onlarla yüzleştirme ve sınama yolunda görünmektedir. Bu da belki daha önce farkına varılmayan ya da önemsenmeyen ve kaybedilmeye başlanan "mahalle", "gelenek", aile" gibi anahtar kavramlar etrafında Barbarosoğlu'nun İslâmcılığı bir "totoloji" olarak görmekten uzaklığını ortaya koymaktadır. Nitekim mahalleden kaçış, aslında Müslümanların önemli bir problemi şeklinde vazedilir.[38]

Ramazanoğlu ve Aktaş gibi yazıları edebiyatla zenginleşmiş içeriğe sahip olan Barbarosoğlu da hikâye yazmaktadır. Bu bağlamda bu üç İslâmcı kadının, İslâmcı

32 Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 51-52.

33 Nazife Şişman, a.g.e., s. 114-139.

34 Nazife Şişman, a.g.e., s. 45.

35 Fatma Barbarosoğlu, "Daima Yolda Olmak", *Yeni Şafak.* 02.02.2001

36 Fatma Barbarasoğlu, *İmaj ve Takva*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2002, s. 136.

37 Fatma Barbarasoğlu, *İmaj ve Takva*, s. 192-193.

38 Fatma Barbarosoğlu, "Mahalleden Kaçış", *Yeni Şafak.* 07.10.2013

bakış açısının daha gündelik hayatın içerisine oturtulması ve yüzleştirilmesinde bu boyutların önemsenmesi gerekmektedir. Fakat yine de bunların içinde Barbarosoğlu'nun yaklaşımlarının içeriği daha romantik durmaktadır. O, yazdıklarını daha hikâyemsi ve "duyguların karşılaşması" çerçevesinde ifade etmektedir.

Barbarosoğlu da kadınların erkeklerin gölgesi ve himayesinde konumlandırılmasını problem olarak görmeye devam etmektedir. O, kadınların hikâyesinin erkeklerin dilinde slogan olarak başlayıp, şimdi şikâyetler biçiminde devam etmesini eleştirirken[39], aslında Türkiye'de kadın tarihinin erkek egemen olduğunu dillendirmeye çalışmaktadır. O, kadınları "kadın"lık ve "birey"liğe doğru çağırmakta; böylece İslâmcılığın cinsiyetsiz dilinin "cinsiyet" merkezli algılama ile dönüşebildiğini göstermektedir.

Yıldız Ramazanoğlu'nun İslâm algılayışı ise daha diyalogcu ve etkileşimci bir yön izlemektedir. O, Tevhid kavramını değişmez bir sabite olarak merkeze yerleştirdikten sonra, hayatı "ak" ve "kara"lar şeklinde dualiteler biçiminde algılamamaktadır. Bu bağlamda daha deruni ve çatışmadan uzak, anlama ve etkileşimlere dayalı bir İslâm anlayışının altını çizmektedir. İslâm'ın tek bir kategori içinden tek algılama biçimine itiraz ederken, onun farklı boyutlarına dikkat çekmektedir.[40] Ramazanoğlu'nun bu İslâm anlayışı, Onun modernizm, feminizm vb. yaklaşım ve bakış açılarının İslâm'ın yeniden inşası ve kendisini ifadesinde dikkate alınması gereken kavramlar olarak öne çıkarlar. Ramazanoğlu, kendisini bir feminist ya da modernist olarak tanımlamamakla birlikte, bunların eleştiri ve yaklaşımlarının İslâm'ın gündelik hayat içerisindeki deneyimlemesi ve inşasında önemli olduğunu düşünmektedir.

Yıldız Ramazanoğlu da, özellikle kadınların 80 sonrası bireyselleşme süreçleriyle statü taleplerine dikkat çekmektedir. O, tesettürlü kızların da iyi yaşam, statü, meslek edinme, para kazanma gibi talepleri üzerinden dindar kadın imgeleminin dönüştüğüne dikkat çekmektedir. Dindar kadınların sürekli statü dışı bırakılma durumuna rağmen, dinin sağladığı kutsal statüden de kopmadıklarını belirtir.[41]

Ramazanoğlu kadın kimliğinde eğitimin öneminin altını çizerken anneliğin abartılmaması gerektiğini vurgular. Ona göre, her Müslüman kadının önü seçeneklerle dolu geniş bir yelpaze açılmalıdır. Hayatın her aşaması kendi tercihleriyle ilerleyen bir süreç olmalıdır. Ramazanoğlu burada kadının annelik rolünü reddetmemekle birlikte, onun sınırlandırılmasına karşıdır. Bu durum, kadının sadece annelikle tanımlandığı diğer tanımları aşma eğilimindedir. Ramazanoğlu, aynı şekilde aile içi rollerde de kadını daha birey olarak öne çıkarmaktadır. O,

39 Fatma Barbarosoğlu, "Kadınların Hikayesi Başkasının Hikayesidir", 03.06.2013, *Yeni Şafak.*

40 Yıldız Ramazanoğlu, 16.08.2001 tarihli mülakat.

41 Yıldız Ramazanoğlu, ""Yol Ayrımında İslâmcı ve Feminist Kadınlar", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü,* Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, s. 146.

kocanın koruyucu rolünü reddetmemekle birlikte, geleneksel aile içinde varolan alt-üst ilişkisini kabul etmemekte, özellikle kadının erkeğin kimliği içinde erimesi ya da erkeğin tahakkümünü sorunsallaştırmaktadır.[42]

Ramazanoğlu, özellikle kadın hareketleri ve forumlarını takip eden bir İslâmcı kadın olarak, birçok açılardan Barbarosoğlu ve Aktaş ile aynı çizgidedir. Onun yaklaşımlarında "adalet" ve "özgürlük" kavramlarının baskınlığı, bir yandan Kürt sorunu, Uludere, Gezi olayları, müslüman sınıfsallığını ele alma biçimi, diğer yandan iktidarı eleştirilerinde izlemek mümkündür. Bu bağlamda meselâ; yakın zamanda meydana gelen Gezi Parkı olaylarında daha protestocuları anlamaya yönelik ve insani yaklaşımlarla iktidarı eleştirdiğini görmekteyiz. O, kendisiyle yapılan bir söyleşide, Bezm-i Âlem Valide Sultan Camii müezzinini kahraman olarak tanımlamakta ve Divan otelinin sahibi olması durumunda yaralılara oteli açacağını belirtmektedir.[43] Dolayısıyla İslâmcılığın aslında alt sınıf, mazlum sorunlarıyla ilgilenmesi ve bunlarla yüzleşmesi gerektiğini açık ve örtük biçimlerde dile getirmiş olmaktadır. Ramazanoğlu'nun benzer yaklaşımlarını Kürtlerle ilgili meselede de görmekteyiz.[44] O, İslâmcılığın farklı tanımları ve algılanışından yola çıkarak, bugün İslâmcılık anlayışındaki parçalanmaları dile getirmekte; bununla birlikte İslâmcılığın içinden konuşmaya devam etmektedir.[45]

Hidayet Şefkatli Tuksal ise, dini bir yandan kimlik ve kişiliği korumayı amaçlayan bir mesaj ve diğer yandan sorumluluk alanı olarak tanımlamaktadır. O, tarih boyunca insanın farklı hegemonya, baskı ve araçsallaştırma karşısında insanın özgürleşmesi ve bu hegemonyadan kurtarılması şeklinde dini anlamlandırmaktadır. Özellikle dini "insan" anahtar kavramı etrafında algılamaya çalışan Tuksal'ın bu yaklaşımı, özgürlük ve din arasındaki ilişki çerçevesinde insanı öne çıkarmaktadır. O, dinin daha çok dinamik bir süreç olduğuna dikkat çeker. Tuksal bu bağlamda peygamberleri de Tevhid geleneğinin süreçleri olarak okumaktadır. Tuksal, İslâm'ı da modernliği de sadece bir kurallar manzumesi, ideoloji ve bakış açısı olarak görmez. O, tüm tarihi ve kültürel birikimleri de bu kavramların içerisine eklemektedir. Bu açıdan İslâm ve modernliğe dair tüm üretimlerin kutsanmasına itiraz etmekte; temel tavrın kendi modernitesi içerisinde bir İslâmi duruş göstermek olduğunu beyan etmektedir. Bu şekilde her çağda Müslüman kişi, kendi felsefesi ve mantalitesi içerisinde geçmişten farklı olarak Müslümanların sorunlarına çözümler üretebilecektir.[46]

İslâmcı kadınlar içerisinde belki feminist bir bakış açısının öne çıktığı kişi olarak Hidayet Şefkatli Tuksal'ı görebiliriz. Tuksal feminizmin temel yaklaşımları açı-

42 Ramazanoğlu, 16.08.2001 tarihli mülakat.

43 Bkz. Yıldız Ramazanoğlu, "Gezinin Kahramanlarından Biri O Müezzindir", Kon. Hazal Özvarış, www.radikal.com.tr, 24.06.2013.

44 Yıldız Ramazanoğlu, "Kürt Forumunda Tartışılanlar", www.zaman.com.tr., 21.11.2012.

45 Yıldız Ramazanoğlu, "Değişen Dünyada İslâmcılık", www. Haksozhaber.net, 27.06.2012.

46 Hidayet Şefkatli Tuksal, 30.09.2001 tarihli mülakat.

sından değerlendirildiğinde kendisini kadın bakış açısına sahip olarak görmekte, fakat bunun erkek dünyasını tamamen reddeden radikal feminizm düzeyinde olmadığını belirtmektedir. Ona göre feminist bakış açısı, kendisinin dindar kimliğini düzeltip zenginleştirmektedir. Tuksal, Kur'an'ın kadın yaklaşımında da ataerkil bir fon olduğunu ve Kur'an'da erkek- kadın eşitliği söyleminin bulunmadığını belirtmektedir.[47] Tuksal'ın yaklaşımlarında özellikle modern anlamda bir kadın-erkek eşitliği ve feminist söylemin belirleyiciliği olduğunu görmekteyiz. Meselâ; "Kur'an en son çare olarak dayağa olur veriyor ama bu bugün bizim kabul edemeyeceğimiz bir öneri"[48] derken, genel olarak İslâmcı kadınların üzerinde durmadıkları ya da yorumladıkları bir konuda feminist bir bakış açısı geliştirmektedir.

Tuksal'ın kadınla ilgili yaklaşımlarında bireysellik ve kamusallık öne çıkan diğer kavramlardır. O, kamusal alan faaliyetlerini kadınlar için önemsemekte, kamusal alanı kadınların kendilerini gerçekleştirim alanı olarak görmektedir.[49] O, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* isimli doktora tezinde, aslında Modern dünyada kadının eşitliği, konumu, statüsü açısından sorunsallaştırdığı, gelenek ve geleneksel İslâm anlayışını sorgulamaktadır.[50]

Tuksal, belki İslâmcı kadınlar içerisinde geçişlilikleri daha ani olan seyirler izlemektedir. Burada ele aldığımız İslâmcı kadınlar içerisinde hikâye yazmayan ve belki de bu sebeple romantikliği "kadın"lık sınırlarının dışına taşmayan bir figür olarak ortaya çıkmaktadır ki, yazılarında bunu izlemek mümkündür. Onun Ani geçişlilikleri, konuyla ilgili daha sert analiz ve kimi zaman ifadelerinde ve çıktığı televizyon programlarındaki tepkiselliklerinde de görülebilmektedir.

Bununla birlikte Tuksal'ı diğer İslâmcı kadınlarla aynı çizgide buluşturan önemli noktalar vardır. Bunların başında oldukça çeşitlenmiş bir ajanda gelmektedir. Bu bağlamda biz Tuksal'ı çok farklı konuları ele alırken görüyoruz; cinsellikten cinsel tacize[51], Kürt sorunu[52] ve Roboski'deki ölümlere[53] kadar İslâmcı kadınların çeşitlenmiş ajandası onun yazılarında yer almaktadır. Hatta KCK davasını izlemek üzere Silivri'ye gitmiş ve oradaki devlet-vatandaş gerilimini sorunsallaştırmıştır.[54] O da, İslâm'ın daha eşitlikçi, sosyal ve beşeri taraflarına dikkat çeken bir İslâmcılık içinde kavranabilir. Fakat onun yazılarında, daha önce de belirtildiği

47 Hidayet Şefkatli Tuksal, "Hidayet Şefkatli Tuksal İle Söyleşi", *Direniş ve İtaat*, Konuşan: Ruşen Çakır, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 25-28.

48 Hidayet Şefkatli Tuksal, a.g.y., s. 35.

49 Hidayet Şefkatli Tuksal, 30.09.2001 tarihli mülakat.

50 Bkz. H. Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri,* Otto Yayınları., Ankara, 2012.

51 H. Şefkatli Tuksal, "Okulda Cinsel Taciz", *Taraf.* 18.10.2012.

52 H. Şefkatli Tuksal, "Bölünmemek İçin Kürtleşmek Zorundayız", *Taraf.* 22.11.2012.

53 H. Şefkatli Tuksal, "Roboski Yükü", *Taraf.* 03.01.2013.

54 H. Şefkatli Tuksal, "Silivri'de Güç ve Acz", *Taraf.* 05.07.2012.

gibi, kimi zaman İslâm'ın temel metinleriyle gerilime giren bir tonun varlığı söz konusu olabilmektedir.

Bunun en önemli örneklerini Onda "kadın"sı bakış açısının belirleyiciliğinde görmekteyiz. O, tamamen eşitlikçi, bireyci ve hatta feminizmden olabildiğince etkilenmiş bir "kadın"lığın içinden konuşmakta, bunu idealize etmekte ve ona aykırı tüm düşünce ve pratikleri de sorunsallaştırmaktadır. Bunu farklı yazılarında farklı tonlarda görmek mümkündür.[55]

Türkiye'de dinle bağlantılı olarak yaşanan deneyimlerin, İslâmcı kadınların İslâm'a yaklaşımlarındaki etkilerini bir kaç noktada daha izleyebilmekteyiz. Mesela; Ramazanoğlu'nun daha açık ve diyaloga dayalı bir İslâm anlayışı, 1980'lere kadar kapalı ve ideolojik bir seyir izleyen İslâmi deneyimlere yeni bir açılım kazandırmak, diğer düşünce akımlarıyla etkileşime girmek açısından bir dönemin bilinçaltını ifşa etmektedir. Yine Tuksal'ın "insan"ı önceleyen İslâm tanımı da, soyut düzeyde kurulan İslâmi söylemlere karşı bir özeleştiri niteliği taşımaktadır. Aynı şekilde Aktaş'ın İslâm ve siyaset ilişkisine dair yorumu da, İslâm'ın siyasetten mesafe alması gerektiği tartışmalarına bir cevap içeriği taşımaktadır.[56] İslâmcı kadınlar, bugün İslâm'ı kategorik bir çatışma alanı değil, gündelik hayatı ortak bir deneyimleme alanı olarak görmektedirler. Fakat geçmişteki eserleri ve yazılarına kıyasla, İslâm'ın temel metinlerini referans olarak kullanma sıklığının düştüğü görülmektedir. Bu bağlamda daha önceki eserlerine yansıyan bu temel metinleri yorumlayıcı dilin de değiştiği görülmektedir. Bir başka deyişle, metin merkezlilikten realite merkezliliğe bir geçişin kullandıkları dildeki hâkimiyetinden bahsedebiliriz.

İslâmcı kadınların, kadın kimliğiyle ilgili yaklaşımlarında özellikle altının çizilmesi gereken iki boyut vardır. İlki, 1980'den bu yana yaşanan din-kadın ilişkisine de paralel olarak İslâmcı kadınlar, Müslüman kadın kimliği üzerinde tartışmaktadırlar. Bu, aynı zamanda "dinsel" ögelerin kadın kimliğinde yer ettiği önemin vurgulandığı sorun, önerme ve argümanları da içine alan genişlikte bir tartışmadır. Bu bağlamda İslâmcı aydınların Müslüman kadın kimliğini geleneksel ve modern kadın imgeleminden özenle ayırmaya çabaladıkları görülmektedir. Bu şekilde kimi zaman Müslüman kadınların geleneksel ve modern temayülleri İslâmcı kadınlarca farklı portreler üzerinden eleştirilmektedir. Onlar bu tartışmaları yaparlarken kimliğin "İslâmilik" bağlantısını kaybetmemeye çalışmakta, Müslüman kadın kimliğinin İslâm'ın içinden çıkarılan dinamiklerle kurulmasını savunmaktadırlar. İkinci boyut ise, bu kimliğin daha çok kamusal ağırlıklı olarak kurulmasıdır. İslâmcı kadınlar, Müslüman kadın kimliğinin özel alandan ilintisini önemli ölçüde azaltıp kamusal alanda daha aktif, sosyal, aksiyoner bir kadın kimliği çizmektedirler. Bu durumun son yirmi yıldır yaşanan

55 Bkz. H. Şefkatli Tuksal, "Kadınların Tarafı", 07.03.2013, "Dağlıca ve T.T.K. Üzerine", *Taraf.* 21.06.2012

56 Mustafa Tekin, *Kutsal, Kadın ve Kamu*, Açılım Kitap Yayınları,İstanbul, 2004, s. 159

kamusal alan tecrübesinden kaynaklandığı söylenebilir. Hatta Aktaş'ta daha belirgin olarak tarihi ve özellikle Asr-ı Saadet'i de bu çerçevede bir okumaya tabi tutma eğiliminin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Fatıma ve Hz. Zeyneb (ra) onun iki prototipi olarak dikkat çekmektedir ve Aktaş'ın aynı adları taşıyan iki biyografi çalışması vardır. Aktaş'ın tartışma alanları ve portreleri, bugün ile Asr-ı Saadet'i birbirine yaklaştıran bir kurguya sahiptir. Bunun dışında Aktaş, kadının ikincil konumu ile İslâm arasında kurulan müspet ilişkiyi kabul etmemekte, bir yandan modernist söyleme cevaplar üretirken diğer yandan bazı hadis olduğu iddia edilen kadını aşağılayıcı sözleri erkek egemen bakış açısına bağlayarak tarihselleştirmektedir.[57]

İslâmcı kadınların kadın özgürlüğü tartışmalarının içeriğini ise modern söylemlerin belirlediğini görmekteyiz. İslâmcı kadınlar daha çok İslâm eleştirisine dönüşmüş olan kadın özgürlüğü tartışmalarında öne sürülen modernist argümanlara cevap niteliği taşıyan konular etrafında yoğunlaşmaktadırlar.[58] Fakat bugün gelinen noktada; bu başlıkların kategorik olarak İslâmcı kadınların "öteki"si olmaktan çıkıp, kimi rezervlerle birlikte ortak tartışma alanı olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

Sonuç Yerine:

Entelektüel bir hareket olarak İslâmcılık, bugün "anonim", "kolektif" ve tekbiçimci görüntüsünden kurtularak çeşitlenmiştir. Bu çeşitlenme, aynı zamanda ona yüklenen anlam ve tanımlarda da söz konusudur. Hiç şüphesiz İslâmcılığın algılanma ve tanımlanma biçimindeki farklılaşmayı, yerel ve küresel bir takım değişimlerden bağımsız göremeyiz. Özellikle İslâm'ın Türkiye ve dünya ölçeğindeki farklı boyutlarda deneyimlenmesi ve gündelik hayatın içinde iddialarının sınanması ve hatta ona dair oluşturulan imajlar bu çatallaşmanın oluşumunda farklı oranda pay sahibidirler.

"İslâmcılık" başlı başına bir yol ve hareket olarak kristalize olma sürecinde daha anonim ve kolektif bir karakter gösteriyordu. Aslına bakılırsa böyle olmak zorunda idi. Çünkü bu sürecin erkek yılları bir şekilde "hayatiyetini sürdürme" politikalarına denk geliyordu. Fakat hızlı değişimler, yeni çıkan sorunlar, aile, mahalle, kadın vb. fenomenlerde yeni deneyimler ve değişimler, kadınların eğitim oranının artması ve kamusala katılım İslâmcılığın içinden kadınların yeni bir farkındalık ve söylemle ortaya çıkmalarını sonuçlamıştır.

İslâmcı kadınlar eserleriyle kendilerini hissettirmelerinin ardından kalıp İslâmi söylem ve algılar ile özellikle kadının konumu, statüsü, özgürlüğü gibi konuları ilk başlarda temel referansları tekrar bir okumaya tabi tutarak sorgulamışlardır. Bu sorgulama, bizzat İslâmcıların dâhil oldukları gündelik hayat süreçleri içeri-

57 Mustafa Tekin, a.g.e., s. 214-215.

58 Mustafa Tekin, *a.g.e.,* s. 298.

sinden ve değişimlerle paralel olarak gerçekleşmiştir. İlk başlarda İslâmcılığın kristalize olma sürecinde İslâm'ın daha kategorik ve kolektif savunusu, İslâmcılık içerisinde kadın-erkek ilişkisinin geleneksel formu, İslâmcılığın cinsiyetçi farklılaşmasına izin vermiyordu. Öte yandan konjonktürel olarak İslâmcılık, diğer hareketler karşısında hayatiyetini sürdürmek için "kategorik" olarak bütünlük içinde olmak zorundaydı. "Kategorik bütünlük" ise erkek ve kadın saflarının sıklaştırılmasını icbar ediyordu.

Bugün İslâmcı kadınların ayrı bir kategori olarak ortaya çıkmasında ve mevcut konumunu kazanmasında "eğitim" ve "kadın" arasındaki karşılıklı etkileşim ve beslemeler yer almaktadır. İslâmcı kadın, İslâmcılığın klasik konuları dışında özelde "kadın" üzerine odaklanan bir ajandaya sahiptir. Süreç içerisinde onlar, öğrenci, çalışan kadın, ev kadını, yazar, gelin, aile, mahalle gibi deneyimlediklerini, İslâmcılık tanım ve algılamalarıyla yeniden buluşturmakta, İslâmcılığı ve deneyimlerini sorgulamakta; bu da İslâmcılığın aslında bir süreç olarak okunmasını "kadın "eliyle vurgulamaktadır. Hiç şüphesiz bundan sonraki süreç, yeni deneyimler ve ajandalarla yol almaya devam edecektir.

DEVLET, CEMAAT(LER) VE İSLÂMCILIK

NECDET SUBAŞI

İSLÂMCILIĞIN BUGÜN geldiği nokta hem Dünya hem de Türkiye ölçeğinde tartışılmaya değer. XIX. yüzyılın çalkantılı siyasi ve kültürel koşullarında ortaya çıkan İslâmcılık, ağırlıklı olarak gelenek içinde şekillenen İslâmi tasavvur ve tahayyülden duyulan huzursuzluğu ifade ediyordu. Bugün itibariyle de bu huzursuzluğun azalmış olduğundan söz etmek pek de mümkün gözükmüyor.

İslâmcılık ifadesi artık her düzeyden bakış açısını yeni birtakım zorluklarla karşı karşıya getiriyor. Öyle ki İslâmcılığa teorik/akademik ya da entelektüel bir çerçeve içinden bakmak için artık hâlihazırdaki söylem ve çıkışların çeşitliliğini dikkate almak gerekiyor. Esasen bu zorluk kavramın sosyo-kültürel zeminde daha geniş kaygıları, kategori ve yönelimleri de içine katacak bir şekilde gündelikleşmesinden, aktüelleşip sıradanlaşmasından kaynaklanıyor. Geçmişte yüksek idealler etrafında çoğalan İslâmi talep ve beklentilerin biricik mecrası olarak ortaya çıkan İslâmcılık, başta derin köklere dönme arzusu olmak üzere, İslâm'ın modern zamanlarda yeniden canlılık kazanması, seküler aklın modern tezahürlerinin İslâmileştirilmesi, verili yılgınlık ve kompleks tavırların giderilmesi gibi pek çok noktadaki ilgilerle açıklanırken bugün bir hayli farklılaşmış tavır ve yönelimlerle yeniden tanımlanmayı gerektirmektedir.[1]

Osmanlı coğrafyasında gerek devlet gerekse toplum eksenli olarak ortaya çıkan farklı İslâmcılıklardan söz etmek mümkündür. İslâmcılığa bir Osmanlı projesi olarak bakıldığında yüklenen anlam "Halife-Sultan"ın gücünü genişleterek derinleştirmek dolayısıyla Pan-İslâmist eğilimler içinde payitaht algısını güçlendirmekti. Toplum temelinde gelişen İslâmcılık ise öncüleri arasında muallim ve münevverlerin bulunduğu bir dizi aktörün rehberliğinde hem devletle hem de gelenekle arasındaki mesafeyi gerektiğinde gözden geçirmeye hazır bir şekilde farklı bir İslâm yorumunun gerekliliğine duyulan ihtiyaca sık sık vurgu yapan yeni bir dil üzerinden şekillenmişti.

1 İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994. *İslâmcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt: 6, [Ed.] Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bu nedenle İslâmcılık hangi düzeyde ele alınırsa alınsın her şeyden önce onun devlet ve toplum temelinde birbirinden ayrı güzergâhlarda gelişen yapısına,söz ve eylem düzeyindeki farklılaşmalarına dikkat etmek gerekir. Kavramsal düzeyde kargaşaya düşme ihtimali her zaman olsa da devlet eliyle kurgulanan İslâmcılığın gerek Osmanlı gerekse laik Türkiye'nin pratiklerindeki temel önceliğinin devletin elinin güçlendirilmesi ve tahkim edilmesiyle sınırlı olduğu gerçeğini gözardı etmemek gerekir. Dinin kendisine ilişkin yaklaşımı ve vaziyet alışı ne olursa olsun her iki devlet pratiğinde de araçsal/işlevsel pozisyonlarla ilişkili bir siyasete ağırlık verildiği açıktır. Zaten Osmanlı devlet geleneğinde İslâm daha başından itibaren her zaman temel bileşenler arasında yer almaktaydı. Öte yandan bu özellik, tarihsel tecrübenin de gösterdiği gibi kimi durumlarda devletin İslâmi kaygılarından çok dinin toplumsal bir değer ve meşruiyet kaynağı olarak bilinen statüsünün göz ardı edilmesinin doğurabileceği sorunları önlemek için de gerekli yapısal tercih olabilmektedir.

Karşılaştırma, sübjektifliğe prim verilmeden yapıldığında, modern Cumhuriyet'in kuruluş ve gelişme süreçlerinde de dinin yeri, asla değiştirilmeyecek bir güç olarak deklare edilmiştir. Nitekim ortaya konuluş amacı dönemsel ilgilerle birbirinden farklı nedenlere dayandırılsa bile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığıyla ilgili gerekçelendirmelerin, bugün ilgili tarafları tatmin edecek bir açıklamasını yapmak en başta bu gerçeği teyit edici örnekleri hatırda tutmayı gerektirmektedir.[2] Son tahlilde her iki durumda da sıklıkla ihmal edilen, dinin kapladığı hacminden çok kendi asli ve fiili varlığını hangi düzeyde sürdürdüğüyle ilgili sorulardır. Her durumda devletin bekasını tamamlayan en bariz ögeler arasında yer alan din, bir şekilde sadece meşruiyet kaygısını gidermekle sınırlı kalmamakta, ideal toplumun inşası ve siyasi geleceğin planlanmasında da hesaba katılan belirleyici bir ağırlık taşımaktaydı.

Osmanlı toplumsal yapısı içinde, başlangıç itibariyle devletin "meşru" yönelimlerinden bağımsız olmayı kısmen de olsa sorunlu ve tedirgin edici bulan Namık Kemal ve Ali Suavi gibi kimi aydınlar, merkezle ilişkileri yeterince açıklık kazanmamış olmakla birlikte dinin resmi gereklilikler içinde mütemadiyen tanzim edilebilir bir konumda tutulmasından duydukları rahatsızlığı her fırsatta dile getirmekteydiler.[3] Osmanlının siyasi tarih içinde bir gerileme modu olarak tanımlanan yıkılış süreçlerinde dinin kurtarıcı bir enstrüman olarak bilhassa öne çıkarılması beraberinde devlet-din ilişkilerinin halihazırdaki işleyişini gözden geçirip sorgulayan tartışmalara da fırsat vermiş oldu.Bu bağlamda öne çıkan sorular arasında mevcut İslâmi yorum ve telakkilerle ne kadar yol alınabileceği, modern başarı aritmetiği içinde İslâmi geleneksel şablonlara sadakat ve teslimiyetin kısa vadede Müslüman ümmetine kazandıracağı merak konusuydu.

2 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008. Necdet Subaşı, "Devletin Dinsel Aygıtları -Geçiş Döneminin Huzursuzlukları",*Türkiye'de Azınlık Hakları Sorunu -Vatandaşlık ve Demokrasi Eksenli Bir Yaklaşım*, TESEV, İstanbul, 2006, s. 94–102.

3 Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu,* İletişim Yayınları, İstanbul,1991.

Tamamıyla erken dönem modernlik algısına ve onun popüler soru ve kavramlarına itibar eden İslâmcı retorik gerçekte enerjisini, yerleşik/aktüel gerçeklik karşısında Müslümanları yeni bir açılıma davet eden güçlü kaygı ve beklentilerden alıyordu. Bu bağlamda ister Osmanlı ger(ç)eklilikleriyle buluşmuş devlet İslâmcılığı olsun isterse toplumsal bağlamların "alelade geleneksel" dini muhteviyatından rahatsız olan münevver ve mütefekkir İslâmcılığı olsun sonunda her iki tarz yaklaşımı da bir araya getirip buluşturan yeni bir İslâm yorumuna duyulan güçlü ihtiyaçtı. Birinde İslâm'ın gücünü daha bütünleyici bir çerçevede genişletme arzusu söz konusuyken diğerinde de eski söylem ve uygulamalardan yorulduğu düşünülen Müslüman zihnine epistemolojik düzeyde bir müdahale öngörülüyordu. Kimi Osmanlı modernleşmecileri arasında marjinal düzeyde de olsa İslâm'dan vazgeçme sinyalleri almak mümkündü. Ancak şimdilik bir temenniden öteye gitmeyen bu niyetin açıkça telaffuz edilebilmesi için Cumhuriyet'i ve onun üzerine oturduğu sosyo-politik bağlamı beklemek gerekecekti. Böylece yeni dini talepler söz konusu olduğunda ona atfedilen/yüklenen roller ciddi anlamda yer değiştirecek/farklılaşacaktır.

Esasen kimi Müslümanların kendilerini aynı zamanda İslâmcı olarak da tanımlamak zorunda kalmalarının tarihi tam da bu ayrışma nedeniyle çok yakın zamanlara kadar götürülebilen bir tarih üretmektedir. Dini, dünyanın yeni koşulları içinde anlama, tanımlama ve bir gerçekliğe dönüştürme konusundaki tartışmalar XIX. yüzyılın İslâm dünyasında özellikle Müslüman aydınlar arasında sıkça ele alınan ve tartışılan bir konuydu. *"Bugün din olarak İslâm, bizim için ne ifade etmektedir?"* şeklinde formüle edilen ve türlü bağlamlarda farklı açılımlarla içeriği zenginleştirilen sorular, İslâmcılık şeklinde ortaya çıkan yeni bir tarz düşünüşün belli başlı problem alanlarına, sınır ve inşa gücüne işaret etmekteydi.

Hiç kuşkusuz İslâmcılık farklı mecralarda kendine taban bulmayı başaran yeni bir söylem ve eylem alanı olarak belirginleşmekte gecikmedi. Osmanlı'nın son dönemlerinde bizatihi devleti kurtarma hatta onu kalkındırma ideolojisi olarak seferber edilen İslâmcılık, üç tarz-ı siyaset formülasyonun kayda değer bir parçası olarak her zaman resmi bir müfredat ve hegemonik bir üstünlük eşliğinde kendine yol bulan bir zemine yaslanarak, devletin asli tabiatına ram oldu. Öte yandan devlet gerekliliklerine açıkça mesafeli olarak gelişen diğer bir tarz İslâmcılık ise, başlangıç itibariyle iki ayrı damardan (Namık Kemal, Cemaleddin Afganî) ilerleyerek dinin asli tabiatını canlandırma, bir ihya, tecdid ya da reform projesi olarak günümüze kadar ulaşmayı başardı.[4]

Hiç kuşkusuz kavramlar da tarihle, zaman ve mekânla ilişkilidir. Müslüman kavramının içine kattığı her tür perspektif ve eylem tarzları arasında yeni bir kulvar ya da güzergâh tayini için, yani yeni bir dil ve söylem üretimi için artık fonksiyonel bir kavrama da ihtiyaç vardı. Bu hengamede İslâmcılık, kavramın

4 Necdet Subaşı, "İhya", "Tecdit" ve "Islah"ın Modern Kullanımları", *Tezkire*, 2003, sayı: 33, s. 130–153.

etimolojisine, semantiğine ve hermeneutiğine pek fazla yoğunlaşılmadan, belli tarz düşünüş, tavır koyuş ve eylem üretme biçimlerini ifade eden genel geçer bir kalıp olarak kullanılmaya başlandı. Kavramın Batılı kodlamalardan beslenen içeriği bir yana, İslâmcılıkla bugün anlaşılan, İslâm'ın dünya ölçeğinde yeni bir güce ulaşmasını sağlayacak ataklarda bulunmaktır. Bir kavramsal çerçeve olarak bakıldığında İslâmcılık, geçmişte tasarlanmamış birtakım deneyimleri örneğin İslâm'ı merkeze alan düşünce ve eylem faaliyetlerini, geleneksel İslâmi vurgulardan ayırmak için kullanılan ve daha çok Batılı bir tanımlama içinde ortaya çıkan bir tür Müslüman seçeneğiydi.[5] (Subaşı, 2012). Hiç kuşkusuz bu girişimler, projelendirmeyi, teoriyi, rasyonaliteye dikkat etmeyi, aklileştirmeyi, verili dünyayı yeniden gözden geçirmeyi, kısacası takdiri ilahi ve sünnetullah kavramlarını esaslı bir şekilde gözden geçirmeyi gerektirecekti. Yakın zamanlara kadar, İslâmi hassasiyetleriyle bilinen pek çok düşünürün, kendi fiili durumlarını ifade etmek için İslâmcılık yerine Müslümanlık kavramını kullanmayı daha çok tercih ettiğini biliyoruz.

İslâmcılık kavramı bugün daha çok küresel ölçekte ve oldukça değişken sayılabilecek kimi dinsel eğilim ve yönelimleri ifade etmek üzere kullanılıyor. Kavramın teolojik anlamda "arınmacı", sosyolojik anlamda "ümmetçi", siyasi anlamda ise "çoğulcu ve özgür" bir yapılanma öneren "ihya ve tecdid" temelli formu günümüzde yeni birtakım bileşenlerin de etkisiyle önemli ölçüde farklılaşmış durumdadır. Esasen XIX. yüzyılın birbiriyle hesaplaşan değerleri arasında özellikle İslâmcılık geçmişin ve bugünün nasıl değerlendirileceği konusunda koca bir asra yayılan derinlikli tahliye ve tasfiye tartışmalarıyla yeni bir mecra üretmişti. Bu bağlamda hegemonik taleplerle İslâm'ı siyasal ve kültürel düzeyde kuşatma altına alan Batılı güçler karşısında ihtiyaç duyulan direncin sağlanmasında verili gelenek ve onun belli başlı unsurları yegâne birer engel olarak görülmüştü. Hiç kuşkusuz bu okuma kendi içinde dinamik bir tarihselliğin sıkı bir şekilde elenmesini, modernliğin belli başlı unsurlarının sil baştan değerlendirmeye alınmasını, bütün bunları gerçekleştirirken de itikad, kelam ve fıkhî usûl ve metodolojilerin bütünüyle yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmıştı. Batı karşısında siyasi, askeri ve teolojik anlamda yaşanan gerilimlerin yarattığı kayıpların telafisi ilk dönem İslâmcılar açısından kapsamlı bir hesaplaşma talebini öne çıkarmıştır. Tarih, zaman ve zihniyet yapılarıyla köklü bir karşılaşmada Kur'an, Sünnet ve Asr-ı Saadet'in maddi ve manevi mirası yeterli bir referans olarak görülmüştür. Sonuçta gelenekten bugüne tevarüs eden zihniyet, modern dünyanın saldırıları karşısında bir ayak bağı olarak görülmüş, yetkin bir karşılaşma için her şeyden önce tarihin yüklerinden kurtulmak gerektiğine karar kılınmıştır. Lokal düzeydeki kimi farklılıkların toplamda her hangi bir etki yaratmadığı açıktır. Kısaca erken dönem İslâmcılık söylemi bir ucunda siyasi söylemlerle aynı hizada konuşlandırılmış pan-İslâmist söylemlerle diğer ucunda İslâm'ı modern aklın id-

5 Necdet Subaşı, "Türkiye'de İslamcılığın Seyr ü Seferi", *İslamcılık Öldü mü?*, Haz. Seyfullah Özkurt, Ufuk Kitap, İstanbul, 20012, s. 22-27.

rakine taşımayı önceleyen ideolojik bilinç inşasıyla hemen hemen aynı hedefe yönelen bir terkip oluşturmakta gecikmemiştir.[6]

Başından beri İslâmcılık, dinin lehine olmak kaydıyla İslâm'ın belli başlı sınırlarını geleneksel perspektife bağlı kalarak kollayanlardan farklı bir biçimde, bu sınırları zorlayan, modern literatürden, pratik deneyimlerden beslenen, İslâm'a içinde yaşadığımız dünya ölçeğini aşan yeni bir ütopik mecra arayışı olarak tanımlanabilir. İslâm'ın belli başlı söylemleri üzerindeki ulema tekelinin ortadan kalkması, dinsel taleplerin seslendirilmesi ve açığa vurulması konusunda aralarında aydın, entelektüel, bilim adamı, gazeteci vs. gibi yeni birtakım aktörlerin yer aldığı bir temsil grubu yaratmıştır. Bu nedenle İslâmcılığın önde gelen isimleri için, onların ulemadan değil modern okuryazarlık süreçlerinden geldiklerinin tespiti önemlidir. Yanı sıra bu aktörlerin sahip çıktığı İslâmi roller de son tahlilde dinin elverişli ve muktedir bir dünya tasarımına nasıl tahvil edileceği konusunda attıkları adımlarıyla ilişkilendirilmişlerdir.[7]

İslâmcı söylemin erken dönem örnekleri içinde sıklıkla İslâm'ın varoluşsal gerçekliğine, onun dünyayla irtibatını güçlendiren davet diline ve güçlü bir arınma duygusuna vurgu yapılırken, onun modern dünyanın tacizlerine karşı etkili ve vurucu bir dilinin nasıl inşa edileceği, bu dil kurulurken geleneksel bakiyenin nasıl ayıklanacağı, geçmişe ve bugüne hangi yöntem ve ilkelerle bakmak gerektiği konusunda sefilliğe asla prim vermeyen güçlü bir ilkesellik de söz konusuydu. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse klasik İslâmcılık başlangıç itibariyle her şeyden önce İslâmi gerekçelerle temellendirilmiş ve modern/çağdaş dünya bilgisiyle bütünleştirilerek elden geldiğince makulleştirilmiş kalıcı hedeflerin bir karşılığıydı: İslâmi toplum kurma endişesi, Batılı aklın saldırılarına karşı özgüven kazanmış bir Müslüman tasavvuru, geniş anlamda ümmetin devasa sorunlarına ortaklaşa bir dikkat ve sorumlulukla yaklaşma bilinci, bu bağlamda bütün bu sorunları kararlılıkla karşılayabilecek dinamik bir bilinç ve asla kendini romantizme ve hülyalara kaptırmaması gereken bütünlüklü bir idrak.[8]

Kavramın küresel düzeydeki müktesebatında içkin olan ana temalar tecrübe düzeyleri birbirinden farklı referanslarla şekillense bile hâlâ aynıdır ve toplamda öne çıkan, İslâmi hissiyatın adeta yeni bir medeniyet inşası için güçlü bir şekilde seferber edilmesidir. Bu amaçla, geleneğin içinde harmanlanmış tüm unsurlar dini, kültürel ve entelektüel köklerine bakılmaksızın mütemadiyen gözden geçirilmektedir.

6 Necdet Subaşı, "Türkiye'de İslamcılığın Seyr ü Seferi", *İslamcılık Öldü mü?*, Haz. Seyfullah Özkurt, Ufuk Kitap, İstanbul, 20012, s. 22-27.

7 İsmail Kara, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (Ed.) Mehmet Ö. Alkan, cilt: I, İletişim Yayınları 2001, s. 234-264. Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, Çeviren: Bülent Üçpunar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013.

8 Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli -Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık-,* 2.Baskı, Birikim Yayınları, İstanbul, 1999.

Bütün bu hassasiyetler dikkate alındığında İslâmcılığında ağır birtakım merhalelerden geçmek zorunda kalacağı mukadderdi. Gerçekten de ürettiği dilin sosyo-politik ağırlığı Osmanlı toplumsal yapısında kısmen, ancak modern Cumhuriyet koşullarında bütünüyle muhalif sayılabilecek bir duruşun temsili olmuştur. İslâmcı diye bilinen kimi aydınlar, yeni rejimin yapılanmasında görev alsalar da ana damar İslâmcılık muhalif dilini ve mesafeli yaklaşımını korumakta her zaman dikkatli olmuştur[9].

Öte yandan İslâmcılar, dünya ölçeğinde sömürge dönemi koşullarının ağırlığıyla baş etmeye çalışırken Türkiye özelinde de tek parti döneminin otoriter, çok partili siyasal geçiş süreçlerinin de pragmatik etkilerini ancak üzerinden atabilmektedir.[10] Sömürge dönemi, Soğuk Savaş dönemi, tek kutuplu dünya, yenidünya düzeni, modernleşme ve postmodernlik gibi her biri dini hayatın işleyişinde belli birtakım yarılma ve kırılmalara yol açan bu süreçler, İslâmcılık kavramının da değişik etaplarda farklı düşünüş ve eylemlilik grafikleriyle ortaya çıkmasına hatta çeşitlenip zenginleşmesine yol açtı. Yer yer marjinalleşmekle itham edilse de genel olarak İslâmcılık, her zaman İslâm'ın politik veçhesini daha diri tutma konusundaki enerjik yönelimlerin belli başlı adresleri arasında yer aldı. Son tahlilde modern dünyanın bir kavramı olarak İslâmcılık, zaman zaman hasara uğramasını, çekiciliğini kaybetmesini, ya da hiç beklenmedik bir şekilde sıra dışı çıkışlarıyla yeryüzü ölçeğinde bir çekim gücü üretmesini başlı başına ideolojik talepkârlığıyla şekillenen serencamına dikkat ederek anlamak gerekir.[11]

Bu bağlamda bir din olarak İslâm'ın değil ama İslâmcılığın reel-politik dünyasına her zaman belli bir duyarlılıkla bakmak gerekir. Burada İslâmcılığın 19. yüzyıl ve sonrasındaki İslâm'ın sorunsallaştırılmasına duyulan tepkinin belli ölçüde savunmacı, belli ölçüde refleksif ancak elden geldiğince entelektüel olma kaygısı güden bir aktivizme yöneldiğini de unutmamak gerekir[12].

12 Eylül 1980, Türkiye'nin politik serencamı için yeni bir milat olarak anılacaksa İslâmcılar açısından da kendine özgü nedenlerle pekâlâ bir dönüm noktası olarak görülebilir. Çünkü 80'li yıllar artık devletin din üzerine daha fazla yoğunlaşmayı planladığı yeni bir sürecin başlangıcı olmuştur. Dünyaya açılma, mük-

9 Mehmet Akif, Elmalılı Hamdi Yazır ve Ahmed Naim gibi İslâmcıların yeni rejimin yapılanmasından her zaman uzak kalmayı yeğleyen duruşları bu bağlamda dikkatle incelenmesi gereken bir referans özelliği taşımaktadır.

10 Muhammed R. Feroze, "Laiklik Yanlıları ve Karşıtları", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik,* Der. Davut Dursun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 41-56.

11 Necdet Subaşı, "60 Öncesi İslâmî Neşriyat -Sin(diril)me, Tahayyül ve Tefekkür-", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -İslâmcılık-, (* Ed.) Yasin Aktay, İletişim, Yayınları, cilt: V, 2004, s. 217-235

12 Bu bağlamda Cemaleddin Afganî'den başlamak üzere Mısır'da Seyyid Kutup'un, Pakistan'da Mevdudi'nin, İran'da Ali Şeriati'nin, Türkiye'de Said Nursî, Mehmed Akif hatta Eşref Edib'in ya da Necip Fazıl'ın kullandığı dile, retoriğe ve gündelik gerçekliği dikkatle izleyen çıkışlarına bakmak gerekir. Aynı bakış açısıyla görece bizimle daha çağdaş sayılan Hasan Hanefi'ye, Ali Bulaç'a, İsmet Özel'e, Abdülkerim Suruş'a ve Bobby Salman Sayyid'e baktığımız takdirde mevcut bağlamların önemli ölçüde değiştiği açıkça fark edilir.

tesebatı gözden geçirme, mevcut kanalların üretken yanlarına kafa yorma, ara dönemlerin baskıcı pratikleri eşliğinde gelişmiştir[13]. Paradoksal bir şekilde 80'li yılları müteakiben keşif, durulma, özümseme ve gündelik gerçekliğin önemini bihakkın kavrama konusunda pratik sayılabilecek yönelimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Öte yandan özellikle İslâmcı aktivistlerin genel toplumsal bağlamdan kopma arzusu onları siyasi ve kültürel köklerden de uzaklaştırmıştır. Arınma çabası kendilerini bütünüyle yalnızlaştırmış ve yer yer de köksüzleştirmiştir[14].

80'li yıllarla birlikte öne çıkan ve devlet eliyle güçlendirilen İslâmlaşma siyaseti (İslâmizasyon), İslâmcılığın bilinen söylemlerinin değişmesinde/dönüşmesinde de bir hayli etkili olmuştur. Bu süreçte her şeyden önce "gerçek İslâmcı nasıldır/kimdir?" sorusunun cevabını bulmak her zamankinden daha fazla zorlaşmaya başlamış olmalıdır. Devletin kendi diskuruna dâhil ettiği sağ-muhafazakâr elitin "Türk İslâmı"ndan devşirdiği siyasi gramer ve dini lehçe İslâmcıların daha da sertleşmesini hızlandırırken, gericilik kavramında olduğu gibi İslâmcılık kavramında da kendine özgü bir belirsizlik hüküm sürmeye başlamıştır.[15] Nihayet Türkiye gibi hemen her bir kavramın şaşırtıcı bir şekilde, kadim güvenlik kaygılarıyla ilişkilendirildiği ülkelerde, çoğunluğu Müslüman olmasına rağmen bu sıfatı tercih edenlerin arzu edilebilir bir şan, şöhret ve imtiyaza da ulaşamadıklarını kaydetmek gerekir. Aksine yaşanılan, her fırsatta ödenmesi gereken ağır bedellerdir. Bu durumun İslâmcılığın reel-politik yönelimlerindeki ağırlaştırıcı etkisi göz ardı edilmemelidir.

İslâm'ın siyasi dil ve ufkunun pek çok noktada çökertildiğinin düşünüldüğü her yerde doğal olarak savunma stratejileri de siyasallık üzerinden kendini biçim-

13 Kendilerini İslâmcı olarak gören ve çoğunluğunu MTTB, Akıncılar ve Milli Görüş vs. gibi siyasi/aktivist kanallardan gelen gençlerin oluşturduğu gevşek örgütlü bir birikim, hem Türkiye'yi hem de dünyayı doğru bir şekilde tasavvur etmeyi ancak 80'li yıllarda göze alabildiler. Devlet, kamusal alan, laiklik, sekülerlik, çoğulculuk, birlikte yaşama, dinin yeni bir okumaya tabi tutulması gibi her biri kendi başına ciddi çaba ve emek isteyen demirbaş tartışma konularında şimdiye kadar kadar geçerli olan, içe kapalı bir söz akışı içinde soyut birtakım ezberlere teslim olmaktı.

14 Kavramın netameli kullanımının doğurduğu sonuçlar, "kime İslâmcı denir" sorusu etrafında somutlaşan tipolojileri, ancak soyutlamalara teslim olmuş bir retorikle cevaplamaya yetiyor. Aslında çok partili siyasal yaşam süreciyle birlikte dinsel söylemin muhafazakâr sağ söylemlerden bir türlü ayrışamayan boyutları hegemonik düzeyde hep belirleyici olmuştu. 80 öncesinde *Düşünce, Şûra, Sebil* ve *Tevhid* gibi dergiler etrafında sınırları yeniden çizilmeye ve toplumun genel yönelimlerinden ustalıkla ayrışmayı planlayan bir hareketlilik söz konusuydu. Bu ayrışma, toplumsalın derin dünyasından hızla koptuğunda dünyayı değiştirecek formüle de sahip olduğu iddiasını taşıyordu. Sonuç hiç de öyle olmadı. Türkiye İslâmcılığı hâlâ bir silsileyle açıklanamayacak kadar dağınık, savruk ve keyfi bir görünüme sahip olmasını bu yalnızlığına borçludur. İslâmcı söylemlere ağırlığını veren gençlerin oluşturduğu kamplardan gelen direnç ve katkı, hâlihazır dünya bilgilerinin kıtlığını açığa çıkarmıştır. Nitekim bu bağlamların izinde Türk İslâmcılarının Batıcı elitlerde gördüklerinden daha fazlasını kendi yaşamlarında sürdürdükleri görülmüştür. Mısır, Pakistan ve İran'ın pratik kaynaklarından devşirilen bilgi ve çözümlemeler sonuçta en az Batı'dan aktarılanlar kadar Türkiye düzleminde etkili olmuştur. İşin garibi bütün gayretlere rağmen Türk İslâmcı kuşağından dünya ölçüsünde etkili olan tek bir isim dahi hâlâ çıkmamıştır.

15 Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.

lendirmektedir. Anlaşılması hiç de zor olmayan bu durumda fiili çatışma alanlarında dinin yeni bir direnç kaynağı olarak öne sürülmesi beklenen bir şey olsa gerektir. Böylece İslâm dünyasının değişik iklimlerinde farklı dini gerekçelerden beslenen sosyo-kültürel temsiller, ortak bir konsept içinde uyanış, toparlanma ve yekvücut olma gibi hedefler doğrultusunda müstakil birer dil oluşturmuştur.

Bugün İslâmcı söylemin gelip dayandığı yer, genel geçer oryantalist bilgi sistematiğinin kendi kuramsal zeminine dâhil ettiği formlarda üretilen bir dile dönüşme tehlikesi yaşamaktadır. İslâmcı söylem(ler)in dünya ölçeğinde ortaya çıkışını hızlandıran tarihsel ve sosyo-politik gerçeklikler günümüzde önemli ölçüde değişmiş ve bütün bunlar İslâmcılığın ana damar söylemini bile etkileyecek bir tarzda işlemeye başlamıştır. Örneğin Soğuk savaş sonrasının tekçi siyasal aritmetiğinde İslâmcıların küresel düzeydeki ağırlıkları fiili varlıklarını yeni birtakım angajmanlarla bütünleştirmiş, bu da ihtilaftan ittifaka pek çok noktada yeniden biçimlenen mecralara sürüklenmeye yol açmıştır. 11 Eylül 2001 sonrasına damgasını vuran popüler İslâm korkusu, dünyanın hemen her yanında Müslüman kamuoyunun varlığını gayrı meşru saymaya yönelik zihni ve askeri operasyonlar, İslâm coğrafyasında çoğu din karşıtlığına dayalı despotik/şark rejimleri altında reel politik stratejilere teslim olan panik tepkiler, velhasıl her biri ana damar İslâmcı söylemin dilini zayıflatan yeni bir dilemma yaşanmıştır.

İslâmcılığın hem dünya hem de Türkiye ölçeğindeki mevcut güzergâhı her şeyden önce laik-seküler telakki ve dayatmalara karşı gevşek bir direnç alanı olarak tebarüz etmektedir. Yeni gelişmeler arasında özellikle İslâm temelli endişe ve kaygıların artarak toplumsallaşması karşısında laiklik her türden dinselliğin kısıtlanmasına yönelik adımlarla eşleştirilirken, İslâmcılıktaki durağanlık mevcut tarihsel bakiyeden bezmiş bir ruh ikliminin açmazlarını ve çıkmazlarını yansıtmaktadır. Bu bağlamda İslâmcı-laik gerilimini besleyen çelişkiler içinde kavramın müktesebatına yönelik ilgilerde hissedilir düzeyde bir azalmadan söz etmek mümkündür. Çoklukla kozmetik müdahalelerle mutmain olan yeni bir ruh hali, İslâmcı söylemin sadece kurucu düzen eleştirisini değil aynı zamanda onun dünyaya karşı ürettiği mesafe bilincini de bloke etmiş durumdadır. Yeni atıflar, referans ve çözümleme uğraşları sekülerleşme karşısında Müslüman varlığının altüst oluşunu durdurmaya, zayıflatmaya yetecek bir derinlikten uzaktır. İslâmi talepkârlığın bir nostaljide takılıp kalmasını artıran yegâne unsur siyasetin ele geçirdiği alanların cazibesi ve tatminkâr sayılabilecek kimi sunumlarının verili entelektüel kapasiteyi zorlamayışından kaynaklanmaktadır.

Bu bağlamda Türkiye örneği tartışmaya değer bir örneklik üretmektedir. İslâmcı söylemin Cumhuriyet öncesinden devrolunan mirası laik Türkiye'de sadece Kemalist öncüler tarafından değil İslâmi birikime sık sık atıfta bulunan yeni nesil İslâmcılar tarafından da ihmal edilmiştir. Esasen söylemin geleneksel vurgusuna en çok yaklaşan Necmettin Erbakan önceliğindeki Milli Görüşçü partiler olmuştur. Erbakan'ın ismiyle özdeşleşen Milli Görüş'te aslolan, İslâm'ın modern za-

manlardaki kayıplarının telafi edilmesinde öncelikli adımların her şeyden önce siyasal bağımsızlık talebiyle atılması gerektiğiydi. Bu çerçevede Türk İslâmcılığı ana damar söylemle aynı diskuru sürdürme gereği duymamış, toplumun Müslüman kökleriyle sağlıklı irtibatlar kurabilmesinin yolunu öncelikle siyasal bağımsızlık dilinin berraklaşmasında bulmuşlardır. Hareketin takip ettiği yöntem ve strateji sık sık İslâm'ın siyasallaştırıldığı suçlamalarına yol açmış, bu bağlamda dini siyasetten tecrit edilmiş bir çerçevede ancak kabul edilebilir bulan Cumhuriyetçiler nezdinde Milli Görüş sıklıkla takibata uğramıştır. Hareketin İslâmcı olarak tanımlanan seyrinde aslolan İslâm'ın Batılı değerler karşısında güçsüz bırakılan görüntüsüne müdahale etmektir. Süreci entelektüel katkılarıyla besleyen ve çoğu edebiyat çevrelerinden oluşan *Büyük Doğu* ve *Diriliş* gibi yapılar da Türkiye'nin verili koşullarının ortaya koyduğu hassasiyete fazlasıyla dikkat kesilmiş bir dil dünyasına teslim olmuş gibidirler. Esasen Türkiye'de İslâm'ın mevcut gidişatına ilişkin tartışmalarda öne çıkan her zaman siyasal talepkârlık olmuştur. Bunun belki de tek istisnası başlangıç itibarıyla siyasetten çok itikadi formasyona vurgu yapan Risale-i Nur geleneği olmuştur. Bediüzzaman Said Nursî'nin önderliğinde şekillenen hareket siyasal talepkârlık yerine inançta sağlam bir temellendirmede karar kılmıştır. Ne var ki geleneğin içinden çıkan ve bugün artık her cemaat dendiğinde kendisini hatırlatan Gülen hareketi ise doğrudan siyasal alanda kazanımlar elde etmenin mümkün ve muhtemel fırsatlarını kendi İslâmi yorumuna dâhil etmekte Milli Görüş karşısında görece ilerleme kaydetmiştir.

İslâmcılık içinde konuşabileceğimiz 'Milli Görüş' çifte dilli bir kavramsal bileşimdir. Bir yanı etnik aidiyete bir yanı da İslâm'a uzanan ve oldukça pragmatik hatta kullanışlı bir kavramsallaştırma çabasıdır. Necmettin Erbakan'ın fikriyatını, din ve dünya algısını en iyi yansıtan kavramlar arasında yer almaktadır. Ancak kavramın yerel ve üniversal boyutları üzerinde yeterince durulmamıştır. Kavram Türk siyaset dünyasındaki gerilimleri, korku ve sindirilmişliği özetler. Erbakan bu kavramla 'hem milli hem de manevi' duyguları harekete geçirecek yeni bir terkibi devreye sokmaktaydı. Bilahare beklenen kuramsal ve kurumsal düzeyde bir zemin oluşturabilmekti. Ancak Milli Nizam Partisi'nden bugüne kadar gelen politik muhayyile zinciri, Erbakan'ın tasavvur dünyasına adım uydurmakta zorlananların pragmatizmden oportünizme kadar savrulabilen uyumsuzlukları nedeniyle beklenen neticeyi vermedi. Erbakan toplumsal düzeyde kök paradigmayı güncelleştirmeye ağırlık vermekle yetindi, kimi İslâmcılar ise toplum içinde marjinalleşmeyi bile kendileri için önemli bir açılım hatta bir kazanım olarak gördüler. Aradaki fark açıktır.

AK Parti de hâlihazırda İslâmcılıkla eşleştirilmek istememektedir. Parti, söz konusu gerçeklik ekseninde çoğulcu bir retoriği merkeze taşımış, İslâmcı arka planını göz ardı etmek zorunda kalmıştır. Çünkü İslâmcılık daha çok suçlayıcı bir kavram setinin parçası olarak kullanılmaktadır. Recep Tayyip Erdoğan Batı formasyonunun olmazsa olmaz bir ağırlık taşıdığının farkındadır. Türk sağının Ziya Gökalp'ten beri bir türlü buluşturamadığı üç bileşenli dünya tasarımı önce

Erbakan ardından da Erdoğan tarafından fiiliyata taşınmıştır. Formülün her bir öğesine hem Milli Görüş'ten hem de AKP'nin siyasi tezlerinden ulaşmak olasıdır. Bunlar Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmaktır. Ancak verili siyaset dünyasının, her tür politik aktörün tek tek insanlık durumunu sınadığı, siyasi duruşlarının sık sık ağır sınavlardan geçmek zorunda kaldığını da akıldan çıkarmamak gerekir.[16]

Sağ-muhafazakâr iktidarların kontrol ve himayesinde gelişen endişeler, Milli Görüş'ün her zaman özgünlük yaratan istisnai çıkışları bir yana bırakılırsa genellikle devletle aynı hizada biçimlenen bir yoğunlukla tatmin olmaya hazır yeni bir kitle yaratmıştır. Türlü manipülasyonları aşmaya yönelik bir adlandırma siyaseti içinde muhafazakâr söylemlerin yeni adresi AK Parti iktidarında dinsel yoğunluğun derinliğine ilişkin beklentiler sıra dışı bir şekilde çeşitlenmekte, Milli Görüş, Risale-i Nur ve türlü tarikat yapılarından devşirilen tasavvur ve tahayyüller radikal, liberal ya da seküler alanlardan gelen siyasete dâhil olma ve ortaklık talepleriyle buluşarak yeni bir hâsılayı ortaya çıkarmaktadır.[17] Böylece Türkiye'ye özgü sayılabilecek Cumhuriyet İslâmcılığının rota ve içeriği yeniden biçimlenmektedir.

Bununla birlikte siyasette aynı mecrada buluşabilmeleri her zaman mümkün temel birtakım söylemlerin bugün geniş bir hasbihâl içinde olduğu kuvvetle muhtemel bir şekilde yeni dayanışma örüntülerine hazır hale gelmeleri her şeyden önce İslâmcı söylemlerin gündelik hayatın savrukluğuna teslim olmuş gidişatını kontrol etme çabasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de dinsel ilgi ve yönelimlerdeki kayda değer potansiyelin sözgelimi ahlaksal ya da entelektüel düzeyde kayda değer bir etki ve sonuca yol açmamış olması özelikle klasik İslâmcı damarı takip eden politik aktörler arasında derinlikli bir hesaplaşma hatta köklü bir hayıflanmanın gerekçelerini çoğaltmıştır. Bu bağlamda klasik İslâmcılıkla modern İslâmcılığın belli başlı argümanlarını kendi siyasi repertuarında işleyen siyasi yönelimlerin buluşma noktaları her şeyden önce derin ve gösterişli bir müktesebatın geleceği üzerine yapılan tüm bahisleri alt üst etme çabası taşımaktadır.

AK Parti'nin uzun süren iktidarı, devletle İslâmcı söylemler arasındaki yakınlaşmayı artırmıştır. Devletin kendi gereklilikler alanına ilişkin uygulamalarında İslâmcı eğilimlere sempatik gelebilecek kimi adımların varlığı, bugün ideolojiyle iktidar arasındaki hassas örüntüleri açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda İslâmcılar devlete yaklaştıkları her seferinde muhafazakârlıkla bütünleşirken topluma yaklaştıklarında da kendilerini açıkça marjinal kılabilecek bir söylem alanına hapsedilmiş olmaktadırlar.

16 Necdet Subaşı, "AKP'nin Muğlâk Söylemi: Tahliye ve Tahliye Sarkacında "Siyasal İslâm", *Tezkire*, 2005, sayı: 41, s. 80–96.

17 Günther Seufert, "AKP -Muhafazakâr İslâm- veya İslâmcı Bir Parti mi?", *Irak, Türkiye ve Orta Doğu Alman ve Türk Dış Politikasından Yeni Beklentiler,* 17. Alman-Türk Gazeteciler Semineri, Türk Alman Vakfı & Türkiye Gazeteciler Cemiyeti, Ankara, 2004.

Bu ayrışma gerçekte en başta İslâmcı söylemin arada kalmışlığını ifşa edici nitelikler taşımaktadır. Varlığını uzunca bir süre sivil bir muhalefet aygıtı olarak yapılandırmış olan İslâmcı hareketler toplamının bugün AK Parti vesilesiyle devletle kurduğu irtibatın muhafazakârlığa evirilen yönü ve tabiatı yeni olduğu kadar şaşırtıcıdır da. Öte yandan devletle kurulan irtibatı öteden beri araçsal olduğu gerekçesiyle sorunlu bulan İslâmcıların, dini duruş ve iklimine her zaman mesafeli durdukları halk İslâm'ını da dinsel çekiciliği olmayan bir karantina bölgesi olarak görmeye meyyal oluşları dikkat çekicidir. Günümüz İslâmcılarının belki de en bariz çelişkisi devlete yaklaştıklarında toplumdan, topluma yaklaştıklarında kendi söylem alanlarından kopma tehlikesi yaşamalarıdır.

TÜRK AKADEMİSİNİN İMKÂNSIZI: "BAŞÖRTÜSÜNÜ ANLAMAK"

NAZİFE ŞİŞMAN

"BAŞÖRTME", TARİHİ ve toplumsal bir takım süreçlerin etkisi altında şekillenmiş olsa da hem kadınlar hem de erkekler için kadim bir pratiktir. Dikkat çekici olan şu ki, başörtüsü tarih boyunca her iki cins için ve hemen hemen bütün kitabi dinlerin mensupları için geçerli bir giyim/örtünme şekli olmasına rağmen modern dönemde başörtüsü dendiğinde kastedilen ve zihinde çağrışım yapan, neredeyse sadece Müslüman kadınların başının örtüsüdür. Böyle bir tahsis, yani sadece bir gruba hasretmenin nasıl meydana geldiğini son bir kaç yüzyılın sosyal ve siyasal tarihinden bağımsız anlamamız ve anlamlandırmamız pek mümkün değildir. Bu yakın tarihe baktığımızda Avrupa'daki reform ve sekülerleşme sürecini, Doğu-Batı arasındaki hegemonik ilişkiyi "bilimsel" bir ifadeye kavuşturan oryantalist külliyatı ve İslâm toplumlarının modernleşme sürecini, söz konusu kasıt ve çağrışımları açıklayıcı dinamikler arasında saymalıyız.

Oryantalist bakışın Avrupalı kimliği ile Doğu/İslâm dünyası arasında kadınların "kapatılmışlığı" üzerinden kurduğu fark, başörtüsünün sadece Müslüman kadınlara tahsis ediliş serüveninin arka planında yer alan faktörlerin başında gelir. Avrupa hem kendi kimliğini tahkim ederken bu farklılık üzerinden bir kurguya yaslanmış hem de İslâm dünyası üzerindeki sömürgeciliğini meşrulaştırırken kadınların örtüye mahkûmiyetten kurtarılması temasını tedavüle sokmuştur. Aynı şekilde İslâm dünyasında modern ulus devletler kurulurken de kadınların örtüsü temel tartışma konularından biri olmuştur. Günümüzde İslâm dünyasında da erkeklerin başının örtüsü, yani sarık, takke, fes vs. gibi başlıklar üzerinde yüzyıl öncesinde kültür, yabancılaşma ve din çerçevesinde gerçekleşen tartışmaların artık gündem oluşturmadığı bir vakıa. Bu sebeple bugün Müslüman kadın ve örtü adeta birbirini tanımlayan, neredeyse birbirinin müteradifi gibi kullanılacak şekilde ayrılmaz bir ikili oluşturmuş durumdadır.

Müslümanlar açısından bakıldığında erkeklerin de kadınların da baş örtme tarzlarının toplumsal, coğrafi, kültürel atmosfere bağlı olarak farklı şekillerde teza-

hür ettiğini gözlemliyoruz. Başörtüsü aynı zaman dilimi içinde coğrafi ve kültürel farklılıklar gösterdiği gibi, aynı coğrafi zeminde zaman içinde de farklılıklar göstermiştir. Günümüzde başörtüsü yasaklarının çerçevesini çizdiği tartışmalı ortamda bu biçim değiştirmeye, bazıları asıldan uzaklaşma, bozulma gibi bir anlam verirken, bazıları da nevzuhurluk atfetmekte ve eskisinden tamamen farklı bir örtünme pratiğinin altını çizmektedir. Örtünme pratiğinin Müslüman toplumlar açısından bir sürekliliğin mi yoksa yeni bir ivmenin mi göstergesi olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olanlar vardır.

Mesela Türkiye'de geçmişten radikal bir kopuş olduğunu dile getirenler daha ziyade laiklik vurgusu yaparak başörtüsünün kamusal alanda yasaklanması gerektiğini savunanlardır. Başörtüsü/türban şeklinde keskin bir ayrım olduğu iddiası da yasağın gerekçelendirilmesinde önemli bir argüman olarak kullanılmaktadır. Babaannelerin başörtüsü dinden kaynaklanırken üniversite kapılarından döndürülenlerin başörtüsü/türbanı tamamen siyasal bir hedefe matuftur, bu iddia sahiplerine göre. Bu sebeple "tülbentten türbana" şeklindeki değişimi asli bir değişim gibi gösterme çabası, başörtüsü yasaklarının meşrulaştırılmasıyla alakalı, stratejik bir tavırdır.

Diğer taraftan başını örtenlerden ya da başörtmenin kamusal alanda serbest olmasını savunanlardan bazıları da bu yeni örtünmenin eskisinden farklı olduğu fikrini sahiplenmektedir.[1] Çünkü bu yaklaşıma göre başörtüsü "eski-geleneksel-geri" bir uygulama iken, türban "yeni-modern-ileri" bir uygulamadır. Başörtüsü yasaklarının kalkmasından yana olan liberal aydınlar biraz da rol vererek türbanlı kadınların ne kadar da babaannelerinden farklı, modern, ilerici, kültürlü vs. olduğunu yani "cahil-başörtülü-köylü kadın" kalıp yargısının dışında olduklarını vurgulamaktadırlar. Başörtüsü yasaklarıyla "başetmeye" çalışan dindar kadınlar da zaman zaman aynı yaklaşımı bazen bir strateji olarak benimsemekte bazen de bu görüşü içselleştirerek savunmaktadırlar.[2]

Dikkat edilecek olursa yasak taraftarları başörtüsü/türban farklılığına olumsuz bir anlam yüklerken, yasağın karşı olanlar aynı farklılığa olumlu bir anlam yüklemektedirler. Bir taraf yasağı farklılık üzerinden meşrulaştırırken diğer taraf aynı farklılık üzerinden yasağın gayrimeşruluğunu ilan etmektedir. Bu arada farklılığa olumsuz anlam yükleyen ve bu değişimi bir yozlaşma olarak gören

1 Mesela Nilüfer Göle Türk kadınlarının geleneksel örtüsüyle ilgili sorulan bir soruya, "bunun yeni başörtme şekilleriyle hiç bir alakası yoktur" şeklinde keskin bir cevap vermiştir. 4 Temmuz 2008'de *Together India* adlı haber sitesinde yayınlanan röportaj: "Lifting theVeil: Reform vs. Tradition in Turkey. An InterviewwithNilofer Gole".

2 "Yeni örtünme"nin Türkiye'deki tarihçesi göz önünde bulundurulduğunda Şule Yüksel Şenler'in 1970'li yıllarda estirdiği rüzgâr dikkate alınmalıdır. Yüksel, "Şule başı" diye şöhret bulan örtünme şeklinin "geleneksel örtü"den farkının altını çizerek yol alan söyleminde kendi örtüsünü hem şehirli hem de "şuurlu" diye tanımlamıştır. Bu fark çizme örtünmeye kadim bir pratiğin devamı olmaktan çok yeni bir uygulama vurgusunu yapmış; eskisinden farklı ve yeni olarak tanımlanan bu uygulamaya 'daha İslâmi' iddiasını da ilave etmiştir.

dindar-muhafazakâr bir kesim de mevcuttur. Fakat kamusal alandaki yasaklar nedeniyle "tesettürün niteliği" üzerinde bir tartışma dindar camiada pek fazla seslendirilememektedir.

Tüm bu yaklaşım farklılıklarının dayandığı somut bir zeminin varlığından söz edebiliriz. Yani bugün farklı bir başörtme şekliyle karşı karşıyayız. İslâm dünyasında ve Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslümanlar arasında 'yeni örtünme, örtüye geri dönüş' gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılan bir toplumsal olgu söz konusu. Yeni örtünme ile ilgili sadece Türkiye'de değil İslâm dünyasının başka ülkelerinde ve Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslümanlar arasında da yükselen bir trend ve sosyal bilimcilerin de 'yeni örtünme' (*re-veiling*) dedikleri süreci anlamak üzere yaptıkları bir dizi araştırma mevcut. Yeni örtünmenin toplumsal ve siyasal olarak nasıl farklı anlamlar kazandığına işaret eden araştırmalar bunlar.

Bu araştırmaların konu edindiği vasatla ilgili olarak kısaca şunları söyleyebiliriz: 1950'lerin Cezayir'inde çarşaf ve peçe kullanmak, Fransız sömürgeciliğine karşı çıkmak anlamına geliyordu. 1970'lerin İran'ında çador giymek, Şah'a muhalif olmak demekti. 1990'ların Mısır'ında başını örtmek, kişinin dininin bir emrini yerine getirmesi olarak anlaşılabilirdi. 1990'ların Endonezya'sında, İngiltere, Fransa ve Kanada'sında ise örtünmek, kişinin dinine tabi olmasının yanı sıra kültürel kimliğinin vurgulaması anlamına da geliyordu. Peki Türkiye'de 1980'lerden itibaren kamusal alanda yasaklanmasına rağmen kadınların başını örtmeye devam etmesi ne anlama geliyor? Kimine göre köyden gelenlerin kimlik bunalımı, kimine göre yükselen siyasal İslâmî kimliğin Türkiye'deki göstergesi, kimine göre erkek (koca/baba) baskısının tezahürü...

Buradan devam edersek, başörtülülerin sayısının artmasını yükselen İslâm, kimlik arayışı, sosyo-ekonomik statü gibi sosyolojik kriterlere indirgeme riskini göze almış oluruz. Nitekim hem Türkiye'de hem de dünyada sosyal bilimciler, İslâm'la ilgili bedensel pratikleri, ibadet ve uygulamaları, özellikle örtünmeyi daha ziyade belirli sosyal hareketlerin ve siyasi hedeflerin sembolü olarak yorumlama eğiliminde olageldiler. Yani bu pratikler, onlara göre, olsa olsa grup çıkarlarının ve siyasi farklılıkların ifade araçlarıydı. Tüm dünyada yükselen İslâm'ı, Arap milliyetçiliğini, fanatik İslâmî hareketleri, en hafifinden Avrupa kimliğine entegre olmayan Müslüman kültürleri sembolize eden araçlar. Başörtmeyi doğrudan ve sadece bu kriterler üzerinden analiz etmek, bizi dini bir uygulamayı tamamen sosyo-ekonomik bir durumla bağlantılı değerlendiren sosyolojik bakışa mahkûm eder. Bu sebeple "yeni-örtünme" şeklindeki çözümlemelerin ihmal edegeldiği dini süreklilik vurgusunu da analize dâhil etmek, meseleyi doğru anlamak açısından elzemdir.

Tabii ki şu hususu asla göz ardı etmememiz lazım. Kökeni dini bir emir de olsa, pek çok uygulama tarihi ve toplumsal süreçlerden etkilenir. Zamana ve zemine göre farklı anlamlar kazanabilir. Dinî bir emrin uygulaması olmasına rağmen, başörtüsü de böyledir. Bir kaç yüz yıl önce, ne Müslümanlar için ne de henüz

o dönemde yeni yeni gelişmekte olan Avrupa kimliği için de merkezi bir mesele değildi başörtüsü. Peki neden başörtüsü ile ilgili bu kadar vurgu var bugün? Çünkü modern hayat, kadınların daha çok dışarıda olduğu bir toplumsal örgütlenmeyi beraberinde getirdi. Böyle olunca, başörtüsü konusunda eski dönemlerden farklı bir vurgunun ortaya çıkması tabii bir süreçtir denilebilir. Bu merkeze taşınışın belli başlı bir kaç nedeni sayılabilir: I- Kadınların daha çok dışarıda bulunması: Modern hayat kadınların sosyal hayat içinde daha fazla yer aldığı bir örgütlenme biçimini beraberinde getirmiştir. II-Müslümanların modernleşmeyi Batılı hayat tarzını taklit çerçevesinde tecrübe etmiş/ediyor olması. III-Yıllardır süren kamusal alandaki başörtüsü yasakları.

Şimdi bu üç etkeni ayrıntısıyla ele alalım.

1. Başörtüsü merkeze taşınmıştır, çünkü artık kadınlar daha fazla dışarıda olmak zorunda. Modern hayat kadınların sosyal hayat içinde daha fazla yer aldığı bir örgütlenme biçimini beraberinde getirdi. Bu durumun arka planında iktisadi, tıbbi, kültürel pek çok etken var. 20. yüzyıl kadınların modern dünyaya girdikleri bir yüz yıl oldu. Modern teknoloji kadınlara da daha iyi sağlık ve uzun ömür nimetini getirdi. Bebek ölümleri azaldı. Kadınlar iyi eğitimler aldılar. Büyüyen kentler ve çoğalan tüketim malları yaşama tarzımızı değiştirdi. Ev işlerinde ve çocuk büyütmenin doğasında hızlı değişimler yaşandı. Bu faaliyetlere daha az zaman ayrıldığı için sosyal yaşama katılmaya daha fazla zaman kaldı. Daha çok kadın iş hayatına girdikçe, özel alan-kamusal alan ilişkisi değişime uğradı. Öncelikle Batı Avrupa'da başlayan bu değişim, modernleşme ve kapitalizmin küreselleşmesiyle birlikte tüm dünyada kadınların hayatında benzer etkiler doğurdu. Bizim konumuz açısından önemli olan husus ise şudur: Müslüman kadınlar sosyal hayatta daha fazla yer almaya başlayınca, örtü daha fazla vurgulanan ve tartışılan bir mesele haline geldi. Çünkü örtünme sosyal hayatla alakalı bir uygulamadır.

2. İkinci neden ise modernleşmeyi Batılı hayat tarzını taklit ederek yaşayan bir süreç çerçevesinde tecrübe etmemiz. Böyle olunca modernleşmemiz doğrudan örtüden vazgeçiş gibi şekilsel bir çerçeveye hapsedildi; bu da 'Müslüman kalarak modernleşme'[3] yolunu tercih edenlerle gardırop modernleşmesini benimseyenler arasında örtü üzerinden bir tartışmaya yol açtı. Bugün hâlâ bu tartışma aynı minvalde devam ediyor.

Konumuz açısından bu tartışmaların en dikkat çekici yanı, gardırop modernleşmesi taraftarlarının yine nevzuhurluk vurgusu üzerinden beslemeleridir söylemlerini. Bilindiği gibi Cumhuriyetin kamusal alanı, başörtüsünü resmi onay harici bırakmıştı. Cumhuriyetin fırsat alanını kullanan ve rejime karşı 'şükran

3 Bkz. İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Modernleşelim Hem Müslüman Kalalım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 1, 5. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 234-264.

duygusu'[4] içindeki 'çağdaş' kadınlar da bu doğrultuda başörtüsünü, ilerledikçe, çağdaşlaştıkça ortadan kalkacak bir olgu olarak addettiler hep. Fakat özellikle 1980'lerden itibaren üniversitelerden başlayarak kamusal alanda yer alma talebinde bulunan kadınlar, bu beklentiyi boşa çıkardı. Böyle olunca 'çağdaş' kadınlar, algı parametrelerini değiştirmek yerine, konjonktürel destek de bulan daha önceki başörtülülerle hiç alakası olmayan 'siyasal', 'marjinal', 'radikal', 'dış mihraklı' 'türbanlılar' şeklinde bir tanımlama yoluna gittiler.[5]

İslâmcı kadınlar üzerine yapılan araştırmalarda da dikkati çeken önemli hususlardan biri budur, yani tesettürlü kadınların nevzuhur ve marjinal bir olgu gibi telakki edilerek araştırma nesnesine dönüştürülmeleri. Mesela bir çalışmada başörtülü öğrencilerin tavrı, 'alternatif arayış' diye tanımlanmakta ve bu arayışın nedeni "Kemalizm'in kadına resmi ideoloji düzeyinde vadettiğini toplumsal gerçeklik düzeyinde verememesine" bağlanmaktadır.[6] Yani bu tespite göre, eğer Kemalizm, kadın hakları ile ilgili toplumsal düzenlemeleri hakkıyla yerine getirebilseydi, İslâmcı kadınlar diye bir sorun kalmayacaktı.

Bu, yeterince modernleşildiğinde ve ekonomik refah sağlandığında, dindarlık ve dolayısıyla başörtüsü gibi bir sorun kalmayacağı şeklindeki pozitivist ön kabullere dayanan bir görüştür. Bu görüş sahiplerine göre, insanlar ya geleneksel manada (arkaik) dindar olurlar, ya da dini, siyasal bir takım amaçlar için kullanırlar. İkisinin arası ya da üçüncü bir tarz yoktur. Türkiye'de bu problem bazıları tarafından türban/başörtüsü, ya da geleneksel başörtüsü/siyasal başörtüsü gibi bir takım suni ayrımlarla çözülmeye çalışılmaktadır.

Bu çerçevede Kadıoğlu, 1920 ve 30'ların modernleştirici reformları sırasında gençliklerini yaşayan ve Kemalist reformları içselleştirmeyen ve başörtüsü kul-

4 Ayşe Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Türkiye Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 46.

5 Bu marjinallik, radikallik gibi iddialar, başörtüsünün farklı bağlanma şekillerine dayandırılarak desteklenmektedir. Başörtülü kadınlar neden köydeki anneleri gibi tülbent, yazma bağlamıyor, ya da şehirli anneleri gibi çene altında düğüm yapmıyor da iğne takıyor, içine bone bağlıyor, çeneden iğneleyip bir de arkada düğüm yapıyor? Bunlar pratik gerekçelerden ziyade 'çok özel anlam' ifade eden işaretler olarak yorumlanma yoluna gidilmiştir. Hâlbuki bu uygulamaların çok basit pratik gerekçeleri var. Başı açık olanlar şehre gelince, neden köydeki annelerinin şalvarını giymiyorlarsa,- başörtülü kadınlar da o yüzden tülbent örtmüyorlar. İpek başörtüler ve sentetik İtalyan başörtüler kaygan olduğu için içe bone bağlanıyor ve dik durduğu için arkada yeniden bir düğüm yapılıyor. Çalışma hayatı muhkem bir baş gerektirdiğinden diğer hemcinsleri spreylerle saçlarını sabitlerken, başörtülü kadınlar da iğnelerle sabitliyorlar başörtülerini. Bu uygulamaların pratik gerekçelerini uzun uzun listelemek mümkün. Fakat sorun şu ki, bu konuyla ilgili konuşan yazan pek çok kişi, Orduevi'ne girişte iğne kontrolü yapılmasını zorunlu tutan yetkililer dahil, ya çok saf oldukları için gelişi güzel yaklaşıyorlar meseleye ya da samimiyetsizliklerinden komplo teorisine malzeme yapıyorlar. Samimiyetsizliğin, gelişigüzelliğe de yol açtığını söyleyebiliriz rahatlıkla.

6 Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde bir İnceleme", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (der. Şirin Tekeli). 2. Baskı, , İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 96.

lanan kadınların tutum alışlarını anlamaya çalışırken, onlar "misyoner ve militan bir imajı değil, geleneksel tarzın ve davranış biçiminin devam edişini temsil ederler."[7] demektedir. Yazar bu kadınları 'başörtülü', kentsel mekânlarda kamusal alanda hak talep eden bugünün başörtülü kadınlarını ise 'türbanlı' olarak tanımlamaktadır. Ona göre başörtüsü ve türban arasındaki en önemli fark "türbanın siyasal niteliğidir." Yazar daha da ileri giderek, kişisel gözlemlerine dayanarak 'türbanlı kadınların annelerinin başlarını örtmediklerini ya da siyaset-dışı niteliklerini gösterir bir biçimde 'başörtü' kullandıklarını", İslâmcı, daha siyasal bir misyonu temsil edenlerin ise daha genç türbanlı kadınlar olduklarını söylemektedir.[8]

Başörtülü kadınları, 'yaşamı yeniden tanımlama'[9] 'yepyeni bir yaşam kültürü oluşturma'[10], bu arada ekonomik ve siyasal olarak güçlenme[11] ve devletin içinde mevzi kazanma yolundaki İslâmcı kesimin mensupları olarak egzotize eden bu yaklaşım, aslında bünyesinde bir ironi barındırmaktadır. Bilindiği gibi İslâm, Anadolu topraklarında bin yıldan beri yaşayan ve uygulanan bir dindir. Müslüman kadınlar başlarını tarih boyunca örtmüşlerdir. Hatta 19. yüzyıla kadar dünyanın pek çok yerinde, özellikle halkı Hıristiyan olan Avrupa ülkelerinde kadınlar genellikle başlarını örtmekteydiler. Kadın kıyafetlerinde başörtünün ortadan kalkması dâhil pek çok değişme, Sanayi Devrimi, Aydınlanma gibi bir dizi ekonomik, sosyal ve felsefi gelişmenin sonucudur. Bu nedenle eğer nevzuhur bir gelişme olarak sosyolojik mercek altına alınması gereken bir olgu varsa, bu da kadınların artık başlarını örtmeyişleri olmalıdır. Türkiye'de özellikle 80'li yıllardan itibaren başörtülü kadınları, marjinal, dış kaynaklı, nevzuhur bir 'istenmeyen sosyal gerçeklik'[12] olarak telakki eden sosyolojik araştırmalar işte bu yüzden –yani asıl araştırmayı yapanlar nevzuhur olduğu için- hem ironik, hem de paradoksal bir durum arzetmektedir.

3. Başörtüsünün bu denli merkezi bir tartışma alanı teşkil etmesinin bir diğer nedeni de yıllardır süren yasaklar. Yasaklar olmasa bu kadar tartışıyor olmayacaktık bu meseleyi. Türkiye'de yasaklar başörtüsünün tartışılış ve savunuluş şeklini belirleyen en önemli etkenlerin başında gelmektedir.

Başörtüsü yasağına taraftar olanlar için nevzuhurluk iddiası temel argümanlardan birini oluşturur. Buradaki nevzuhurluk vurgusunun bir başa çıkma stratejisi olduğunu düşünmemek elde değildir. Bilindiği gibi Türkiye'de başörtüsü 'geri

7 Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 102.

8 A.g.e., s. 103.

9 Hülya Demir, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*, Sel Yayıncılık, İstanbul ,1998, s. 192.

10 A.*g.e.,* s. 229.

11 A.*g.e.,* s. 189.

12 Ömer Demir, "Kuşaklar Boyu Cumhuriyet Elitinin İslam Serüveni", *İzlenim*, Aralık 1993, Sayı: 12, ss. 12-15.

kalmış'lığımızı, 'yenilgi' ile malul tarihsel geçmişimizi hatırlatan bir gösterge olarak, bir nevi süreklilik özelliğini korudu. Modernleşmeyi üst sınıfların Batılı hayat tarzını benimsemesi yoluyla tecrübe eden bir ülke olduğumuz için, başörtüsü hep Batı karşısındaki ezikliğimizin ve geriliğimizin bir hatırlatıcısı oldu yönetici elitlerin gözünde.

Eğitim ve kentleşmenin zamanla bu 'sorun'u çözeceği inancı, vakıa tarafından yalanlanınca da nevzuhurluk vurgusu girdi devreye. Bu türbanlılar, "babanelerimiz gibi değil"di, "köylü Hatçe teyze gibi de değil"di. Türban/başörtüsü ayrımı işte o zaman kullanılmaya başlandı. Tülbent/türban ayrımı da bu başa çıkma stratejisinin bir başka şeklidir.[13] Bu ayrım üzerinden başörtüsünü modern hayatın dışına atmak isteyenler, bugün genç kızların büyük bir çoğunluğunun tülbente çok benzer uzun pamuklu şallar taktığını da görmüyorlar.

Türkiye'deki başörtüsü ile ilgili kullanılan terminoloji bazen bu tartışmaları takip eden Batılıların zihninde de bir karışıklığa neden oluyor. Batılı araştırmacıların, türban/başörtüsü gibi gerçekliği olmayan bir karşıtlığı kavramakta zorlanmaları anlaşılabilir bir durum esasında. Batıda akademik literatürde ve medyada *headcovering* (baş örtme) ya da *veil* (peçe, örtü) kullanılır. Arapça *hicab* kelimesi de İngilizce konuşanlar arasında tedavüle girmiş durumdadır. Türban ise, daha ziyade Türkiye'deki tartışmalara özgü bir kavram. Bizde tedavüle girişi, 80'li yıllara rastlar. Üniversitelerdeki başörtüsü yasaklarına geçici çözüm bulmak için, dönemin YÖK başkanı İhsan Doğramacı tarafından bir öneri olarak gündeme getirilmişti türban. Hâlbuki bilindiği gibi türban, Hintlilerin başlarına sardıkları ve erkekler tarafından kullanılan bir tür başlıktır. Yani başörtüsünü kullananlar değil, dışarıdan tanımlayanlar, makulleştirmek, modernleştirmek gibi gayelerle, tabir caizse, icat etmişlerdir 'türban'ı.

13 Latife Tekin, Ayşe Arman'a verdiği röportajda türban ile tülbent arasında asli bir kaşıtlık kurar. Şehirde yaşayan kadınların, köylü annelerinin bol şalvarları yerine kan dolaşımını engelleyen *stretch* kot pantolonlar giyiyor olmasına hiç işaret etmezken, ipek eşarp ile pamuklu tülbent arasındaki fonksiyonel farklılığa siyasal ve "derin" bir anlam yükler. Başını örten kadınların köylü kalması gerektiği şeklinde bir vurgu olarak mı okumalıyız bunu? (*Hürriyet*, 13-14.01.2008): "Başörtüsü yani tülbent büyükannelerimizin geleneksel örtüsü. Yumuşacık bir dokusu var, doğal ve pamuklu. Kadınlar onu kendilerince bağlıyorlar. "Erkeğin örtüsü" anlamını aşındırmışlar, hafifletmişler, bir mutfak aleti gibi kullanıyorlar. Şöyle üzerlerinden atıveriyorlar. Türban gibi ağır, kafaya yapışan bir şey değil. Alıyorlar çekiyorlar başlarından, uyuyan çocukların üzerine örtüyorlar. Ucuyla gözyaşlarını siliyorlar. Gülerken ağızlarını kapatıyorlar. Yoğurt süzüyorlar. Terlerini siliyorlar. O kadar çok amaçlı kullanıyorlar ki, ter bezi, toz bezi. Ellerinin uzantısı haline getirmişler. Bir uçurtma yapmadıkları kalmış. Ben büyükannelerimizin, kadın atalarımızın bize o örtüyü çok hafifleterek ulaştırdıklarını düşünüyorum. Bizi özgürleştirmişler, baş ferahlığı bahşetmişler. Peki biz ne yapmışız? Onu bir kenara atıp, kafamıza sentetik ağır bir cendere takmışız: Türban. Türbanla yoğurt mayalayabilir misin söyle bakalım..."
Bunları üretim sisteminin önemine dayanan bir siyasal görüşe mensup/solcu bir yazarın söylemesi de ayrıca ilginç. Onların 'türban' dediği örtüleri takan kadınlar zaten kırsal kesimde yaşamıyorlar ki! Hemcinslerinin boyalı ve fönlü saçlarını spreylerle sabitledikleri bir kent ortamında, karşıt olanların 'türban' diye farklılaştırmalarına yol açan bir muhkemlikte bağlıyorlar başörtülerini.

Aslında başörtüsü/türban şeklinde formüle edilmeye çalışılan karşıtlık, modern görüntüyü zedelediği düşünülen bir unsurdan kurtulmaya dönük bir girişimdir, denilebilir. Bu proje çerçevesinde başörtüsü, geleneksel olanı tanımlamak üzere kullanılır ve modern kamusal alan tecrübesi içinde, kendisinden vazgeçilmesi mukadder olan bir uygulamanın adıdır. Eğitim ve kentleşme tecrübeleri bu uygulamayı sona erdirecektir, bu projenin sahiplerine göre. Türban ise, modern kamusal alanda modern bir uygulama olarak kabul edilir. Modern bir uygulamadır, ama aynı zamanda da siyasal bir semboldür.

Fakat, siyasal sembol ve 'eşitlik'i zedeleyici bir unsur oluşu nedeniyle türbanın da kamusal alanda yer almaması gerekir. Her iki durumda da tesettür, "modern Müslüman"ın zamanla 'aşması' umulan istenmeyen bir sosyal gerçeklik olarak görülmektedir.

Başörtme, tarihi ve toplumsal bir takım süreçlerin etkisi altında şekillenmiş olsa da hem kadınlar hem de erkekler için; sadece Müslümanlar için değil, hemen hemen bütün kitabi dinlerin mensupları için kadim bir pratiktir. Fakat modern dönemde örtünme sadece ve münhasıran Müslüman kadınları imleyen bir uygulama haline geldi. Bu dönüşümün arka planında son iki yüzyılın sosyo-politik ve kültürel dönüşümü yatmaktadır: Avrupa'daki reform ve sekülerleşme süreci, Doğu-Batı arasındaki hegemonik ilişkiyi 'bilimsel' bir ifadeye kavuşturan oryantalist külliyat ve İslâm toplumlarının modernleşme süreci.

Türkiye'de ise bir taraftan yasaklar, bir taraftan modernleşme sürecine hâkim olan kamusal alanın hiyerarşik örgütlenmesi ve en önemlisi de kadınların toplumsal hayatta daha fazla yer alarak dini kimliği görünür kılması gibi hem ulusal hem de küresel süreçler, örtünmenin başörtüsü/türban karşıtlığında ifadesini bulan nevzuhur bir uygulama olarak algılanmasına yol açmıştır.

Hac Kurban Bayramına Denk Gelince...

Türkiye'de İslâmcılığın sembolik bir tezahürü olarak görülen başörtüsü ile ilgili tartışma ve araştırmalarda en dikkat çekici özelliklerden biri de konuyu çerçeveleyecek bilgi donanımı eksikliğidir. Başörtüsü ile ilgili tartışmalarda bu cehaletin farklı katmanlarda sergilendiği görülür.

Mesela bir köşe yazarı asgari düzeyde ilmihal bilgisine bile sahip olmadığı halde, başörtüsünün dindeki yerini tartışma cesaretini bulabilir.[14] Gazete haberlerinde, televizyon programlarında ayet ile hadis, nass ile içtihad arasındaki ayrım dikkate alınmaksızın yapılan değerlendirmeler, belli ölçüde medyanın hız ve yüzey-

14 "Kur'an'da başın, saçın örtülmesi ile ilgili bir emir olmadığına, Ahzap 59'un ise o günün şartlarında (ve tek kıyafet çarşaf şeklinde örtü iken) cariyelerle aile kadınlarının ayrılması, böylece erkekler tarafından tacize uğramamaları için yine emir değil tavsiye şeklinde indiğine inanıyorum." (Ruhat Mengi, *Vatan*, 2.11.2007)

sellik özelliklerine bağlanabilir ve bu nedenle de fazla üzerinde durulmayabilir.[15] Ama Türkiye'deki bu cehalet, ne utanmaya yol açar ne de eksiklik duygusunun ardından gelen bir telafi çabasına. Bu durumun genel olarak pek çok alanda görülen entelektüel ciddiyetsizlikle alakalı olduğu söylenebilir. Ama dinle, İslâm'la ilgili cehalet çok daha farklı bir durum arzediyor.

Türkiye'deki sosyal bilimcilerin dini bilgisinin genelde zayıf olduğu bilinen bir gerçektir. Batı'da İslâmoloji çalışan, şarkiyat çalışan akademisyenlere göre zayıf bir portre çizmektedir, Türk akademisyenler. Müptedi düzeyinde ilmihal bilgisine sahip olmayan akademisyenler başörtüsü ile ilgili alan araştırmaları yapmaktan ve bir takım genel hükümlere varmaktan çekinmezler.[16]

'İslâmcı kadınlar' ya da 'başörtüsü' üzerine araştırma yapanlar arasında İslâm'ın klasik metinlerine vakıf olan pek kimsenin bulunmayışı, Türkiye'de din eğitimi alanında yaşanan problemlere, alfabe ve dil sorununa bağlanarak haklılaştırılabilir. Fakat bunda Cumhuriyet tarihi boyunca 'bilim adamı' denilen bir kişinin İslâm'ı bilmemesinin, olması gereken bir husus olarak telakki edilmesinin de rolü olsa gerek. Din ve bilim birbirini tamamen dışlayan alanlar olarak telakki edildiğinden, bilimsel alanı seçen bir kimsenin dini alanın cahili olması doğal, hatta gerekli kabul edilegeldi akademide. Böyle olunca Türkiye'de sosyal bilimler, uzunca bir süre insanların dinle olan ilişkilerini ya yok saydı ya da 'irtica', 'kandırılma' gibi kavramların dışına çıkmayan bir çerçevede ele aldı. İsmail Kara'nın da vurguladığı üzere "Türk akademik çevrelerinden ve aydınlardan din meselesiyle ilgilenenlerin kayda değer bir kısmı hadisenin sadece olumsuz boyutu ile alakadar olmuştur... dinin/İslâm'ın Türk toplumu için kurucu ve yaşatıcı/devam ettirici dayanıklı (mukavvim) bir unsur olarak yeri ve önemi ilmi ve fikri bir mesele olarak dün de bugün de gündeme" gelmemiştir. Zaten böyle bir ele alışı mümkün kılacak donanımdan da yoksundur akademik çevreler. "Mesela Arapça ve Farsça öğrenen, Osmanlıcasını ilmi ve fikri tahliller yapabilecek düzeye çıkaran Türk akademisyen ve aydınları birkaç kişiyi geçmez. En 'iyileri' bile tedbiri elden bırakmadan dini sadece bir sosyal açıklama kalıbı olarak kullanmayı denemektedirler."[17]

1960'lardan itibaren yaşanan toplumsal ve siyasal süreç sonucu, dinin ilerleme ile ortadan kalkacak bir problem olmadığının 'çağdaş sosyal bilimciler' tarafın-

15 Bu konuda en sık zikredilen örnek, Cumhuriyet gazetesinde yer alan "Bu yıl Hac, Kurban bayramına denk geldi" şeklindeki haberdir.

16 Mesela Türk toplumunda muhafazakârlık, örtünme gibi konularda araştırmalar yapan Binnaz Toprak'ın, Cuma namazının zaten toplu olarak kılındığı ve haftada bir kılındığı bilgisine sahip olmadığı anlaşılıyor ifadelerinden. Nilüfer Göle *Modern Mahrem* 'de başörtülü öğrencilerin tebliğ yapmak için eğitim görme isteğini yorumlarken 'tebliğ'e dini muhtevasını dikkate almadan sadece toplumsal hayatta kendi görüşünün propagandasını daha iyi yapmak şeklinde bir anlam yüklemiştir. Benzeri pek çok örnek sıralanabilir. Bu konuda en ciddi araştırmaları yapanlarda böyle bir düzey olduğu düşünülürse daha ciddiyetsiz olanların hali pür melalini tahmin etmek zor değil.

17 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 16.

dan da idrak edilmesi ile, özellikle 1980'li yıllarda gerek medyada, gerekse akademik sahada 'İslâmcılık' prim yapan bir araştırma alanı olmaya başladı. Üniversitelerden başlayarak kamusal alanda yer almak isteyen başörtülü kadınlar, bu dönemden itibaren pek çok araştırmaya konu oldular. Fakat ilginç olan nokta 'İslâmcı' kadınları konu edinen bu araştırmacıların ne klasik metinler çerçevesinde, ne de tarihi ve toplumsal tecrübe manasında İslâm konusunda yeterli bilgiye sahip olmamalarıdır. Bu sebeple de ayet ile hadisi, İslâm düşünürleri arasındaki kronolojik sıralamayı bilmeden özensiz bir şekilde fikir serdetme cüreti gösterdiklerine şahit oluyoruz.[18]

İslâm dini ile ilgili arka plan bilgisi eksikliği, zaman zaman dinin ilkeleri ile toplumsal uygulamalar, hatta gelenek ve örfler arasında bir karışıklığa sebebiyet vermektedir. Dini kavramların yerli yersiz kullanımı da çok sık karşılaşılan bir durumdur.[19] Bu yüzeysel yaklaşım sosyal ve siyasal analizlerde de kendisini gösterir. Meseleye İslâm ve laiklik karşıtlığı, geriliğe neden olan din ve irtica gibi perspektiflerden bakan araştırmacılar, modernleşmemize içkin bir çok algı kırılmasının da etkisiyle, İslâmcı kadınların 'ortaya çıkışı'nı indirgemeci bir metotla ya ekonomik ya siyasal bir nedene bağlar ve 'sorun'u tanımlayıp çözümüne de böylece işaret ederler. Başörtülü kadınlar üzerine yapılan sosyolojik araştırmalarda karşımıza çıkan sınıfsal ve kimlik çerçevesindeki yaklaşımlar bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu tür tek sebebe bağlayan yüzeysel yaklaşımlar, 'dış güçlerin maaş bağlayarak başörtüsü taktırması'ndan[20], 'İslâmcı alternatife' yönelmenin temel etkenlerinden birisinin, 'İslâm ideolojisinin sunduğu güvence' olduğunu[21] iddia etmeye dek değişen tarzlarda ortaya çıkar.

Günümüz sosyal bilimlerinin dini pratikleri, özellikle de örtü ve namaz gibi iba-

18 Söz konusu bilgi yetersizliği çoğunlukla yüzeysel bir ele alışa da neden olmaktadır. Mesela Hülya Demir, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti* (Sel Yayıncılık, İstanbul, 1998) adlı araştırmasında, çok evlilikle ilgili açtığı başlıkta, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun bir gazeteye verdiği röportaj ile 1960'lı yıllarda öldürülen Mısır'lı İslâmcı aydın Seyyid Kutup'u ve 20. yüzyılın başlarından bir Türkçü düşünür olan Ahmet Ağaoğlu'nu aynı paragrafta tartıştırmaktadır. Bu tartışma esnasında ne görüş sahiplerinin yaşadığı dönem ne de bağlam netleştirilmektedir. Yazar tam aksine böyle bir toplumsal çerçeve çizmeye hiç gerek duymaksızın yüzeysel bir yaklaşım sergilemektedir. Bu araştırmalarda sergilenen yaklaşım ve aksaklıklarla ilgili bkz. "İslamcı Kadınların Çağdaş Kadın Algısı", *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset,* İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2006, s. 142-168.

19 Mesela "cinsellik İslamiyet'in feminizmi tanımlarken kullandığı ilk argümanlardan biri" ifadesinde 1400 yıl önce vazedilen din olarak İslam'ın, feminizmi tanımlamak gibi bir problemi olduğu şeklinde bir kanı uyanmaktadır. Oysa feminizmin tarihsel ve toplumsal arkaplanı düşünüldüğünde, ancak 19. yüzyıldan itibaren Müslümanların feminizmle tanımlama, etkilenme veya karşı çıkma şeklinde tezahür eden bir ilişkisinden bahsedilebilir, dinin kendisi olan İslâm'ın değil. Hülya Demir, *a.g.e.* , s. 141.

20 Dr. Gürgün Özsoyeller, *Türkiye'de İki Kadın Dinamiği: Şeriatcı-Çağdaş Kadın,* Ortam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 60.

21 Feride Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde bir İnceleme", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (der. Şirin Tekeli). 2. Baskı,İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 97.

detleri anlamlandırmakta ciddi bir körlük içinde olduğu malum. Dini pratikler, ya siyasal tehdit ya yükselen İslâm'ın sembolü ya da Avrupa'daki göçmen kültürünün bir özelliği gibi algılanmaktadır. İbadetlerin asıl hedefinin dışa dönük mesajdan ziyade içe dönük pedagojik bir ikna sürecini hedeflediği, yani İslâmi terminolojiyle bir nefs eğitimini hedeflediği bilinmediği için, cemaatle namaz "toplu namaz" gibi tamamen siyasal protesto diline, başörtüsü de bir siyasal simgeye, hatta bir parti rozetine indirgenebilmektedir.

Elbette dini pratiklerin özellikle başörtüsünün modern dönemde yaşanan dönüşüm ve değişimlerin, travmatik karşılaşmaların ve süreçlerin etkisiyle toplumsal ve siyasal bir simgesellik kazandığını göz ardı etmek mümkün değildir. Fakat bu toplumsal ve siyasal boyutu, meseleyi anlamamıza yarayacak tek parametre olarak benimsemek, sosyal bilimlerin özellikle modern sosyoloji ve antropolojinin son dönemlerde aşmaya çalıştığı kısıtlılıklardan biri olarak kabul edilmektedir.[22]

Genellikle İslâm geleneğinin kadınlara yönelik ayrımcılığını vurgulamak ve bunu da 'modern' olandan dışlamak maksadıyla İslâm tarihinin klasik metinlerini, günümüz şartlarında içtihatlar yapılıp yapılmadığına bakılmaksızın sıralayıp yargılayan pek çok çalışma mevcut. Ayrıca sosyoloji için çok da anlamlı olmayan daha ziyade jeopolitik için kullanılabilecek olan "Müslüman kadınlar", "Ortadoğulu kadınlar" gibi analiz kategorilerinin kullanılması da ciddi bir handikap oluşturmaktadır. "Müslüman kadın", sosyolojik kategori olarak elverişli bir terim değildir. Böyle bir terminoloji, "İslâm dünyası", "Ortadoğu" gibi tanımlanan bölgelerde kadınların hayatını sadece dinin etkilediği şeklindeki bir ön kabule dayanır. Oysa İslâm dünyası denilen bölge çok büyük bir coğrafyadır. Siyasi ve kültürel yapıları çok farklı toplumlar yaşar söz konusu bölgede. Sömürge geçmişi olan ülkeler olduğu gibi her alanda seküler hukuku uyguladığı halde, aile hukukunda hiç bir içtihadi esnekliğe izin vermeyen ve adına "şer'i" dediği bir hukuku uygulayan ülkeler de mevcuttur. Müslüman kadınların bir kısmı ise Batı'da yaşamaktadır. Bu nedenle farklı uygulamaları, sadece "din"e bağlayan bir değerlendirme yapmak söz konusu olamaz.

Ama yine de hem bu terminolojiyi esas alan hem de bunun üzerinden genellemeler ve değerlendirmeler yapan bir sosyal bilim külliyatı ile karşı karşıyayız. Bu tür çalışmalar, İslâm'ı tarihte dondurdukları ve Avrupa merkezci bir yaklaşıma sahip oldukları için şarkiyatçılık eleştirisine, İslâm toplumlarını şekillendiren tek etkenin din olduğu kabulü nedeniyle de "metodolojik evrenselcilik" eleştirisine muhatap olmuşlardır.[23]

22 Bu konuda farklı bir yaklaşımın gerekliliğine işaret etmesi bakımından önemli bir çalışma olarak bkz. Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revivaland the Feminst Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

23 Bkz. Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". içinde: Chandra T. Mohanty, AnnRussoand LourdesTorres (eds.), *Third World Womenand the Politics of Feminism.*Indianapolis: Indiana Universitypress, 1990; ve MarniaLazreg, ➻

Siyasetin ve toplumun gündeminde merkezi bir konuma sahip olagelen ve başörtüsü üzerinde tartışmaların yoğunlaştığı son otuz yıllık süreçte, başörtülü kadınları 'anlama', 'tanıma' ve 'tanımlama'ya yönelik pek çok akademik araştırma yapıldı. Özellikle 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren başörtülü kadınları sosyolojik kategoriler olarak, 'anlama' iddiasında olan pek çok araştırma yayınlandı. Bunların çoğunda "şarkiyatçılık" ve "metodolojik evrenselcilik" eleştirisini hakedecek yaklaşımlara rastlamak mümkün.

Sosyal bilimlerin genelde din, özelde de İslâm dini ile ilgili metodolojik sorunları, elbette daha geniş düzlemde ve daha derinlikli bir şekilde tartışılmayı hakediyor. Fakat sosyal bilimlerin bu genel yaklaşım problemlerini, metodolojik sorunlarını tartışabilmek için öncelikle Türkiye'de İslâm konusunda yaygın olan cehaleti ve bunun sebep olduğu ciddiyetsizliği eleştirmek ve aşmak gerekmektedir.

"FeminismandDifference: ThePerils of Writing as a Woman on Women in Algeria", içinde: M. Hirsch, E. Fox Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*. New York: Routledge, 1990.

İSLAMCILIĞIN MUHAFAZAKÂRLAŞMASI ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE BAZI DİKKATLER

ASIM ÖZ

"Bazı âlimane kelimeler, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra, -kaderine çoktan razı olduğu halde birdenbire, nedenini anlamadan herkesin gözdesi haline geliveren bir kızkurusu gibi- aniden parlak ve gün ışığına maruz kalma, halkın, avamın diline düşme basında, televizyonda hatta hükümet demeçlerinde zikredilme talihini ya da talihsizliğini yaşarlar."

Alain Badiou[1]

I.

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIĞIN dönüşümünün anlamlandırılması üzerine farklı siyasal /akademik çevrelerin bakış açılarından değişik açılımlar öne sürülmektedir. Bunlardan konuyu doğrudan ele aldığı ve hatta dönüşüm sürecini doğrudan açıkladığı iddiasını taşıması itibariyle muhafazakârlaşma ifadesine baktığımızda meselenin oldukça dar bir çerçeveden ele alındığını görmekteyiz. Buna göre İslâmcılar içinde/arasında olup biten birçok şey "İslâmcıların muhafazakârlaşması" bağlamında tartışılmaktadır.[2]

Aslında geleneksel sol liberal bakışın yanında ve ona rakip olarak gelişen bu yaklaşımın, İslâmcılıkta yaşanan dönüşümü anlamlandırma noktasında çok başarılı olduğu söylenemez. Zira İslâmcılık ve muhafazakârlık konusunda Türkiye'deki literatüre bakıldığında, İslâmcılığın dönüşümü, bunun nedenlerinin ve doğrultusunun anlaşılması adına yapılan çalışmaların oldukça az sayıda ve genellikle değini düzeyinin ötesinde geçemediği görülmektedir. Genel olarak İslâmcılığın

1 Alain Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Çeviren: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 17.

2 Muhafazakârlık özelinde sol çevrelerde sürdürülen tartışmalarda iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki meseleyi daha çok gündelik hayat tarzı tartışmalarıyla iç içe sürdüren liberal sol çevrelerdir. İkincisi ise meseleyi Büyük Ortadoğu Projesi çerçevesinde ele alarak tartışmanın odağına "küre-muhafazakârlaşma" kavramını yerleştirmektedir.

-iktidar olunca- muhafazakârlaştığı argümanı, esas olarak sol liberal dünya algısına dayanan bir muhafazakârlık açıklamasını;- süreklilik, istikrar, güvenlikçilik ve kötümserlik gibi temalar ekseninde- çoğu zaman üzerine eleştirel bir tartışma yapmaksızın, verili bir girdi olarak kabul etmekte, adeta tümüyle bu zaviyeden meseleye yaklaşmakta ve afakî bir muhafazakârlık *söylentisi* oluşturmaktadır.

Öte yandan bu yaklaşım tarzı, İslâmcılıkla muhafazakârlığı tamamen ayrıştırmaya gayret etmekte, yaşanan dönüşümü anlamlandırma niyetiyle yapmış olduğu analizlerde, İslâmcılığın *neden* muhafazakârlaştığı sorusuna, genellikle kısa süreli bir patlama anı olarak tarihe dâhil olan 'devrimci ruhunu kaybetmek' argümanı çerçevesinde cevap aramaktadır. İslâmcılıkla muhafazakârlığı birbirinden ayıran temel bazı parametrelerin var olduğunu ifade eden Ümit Aktaş'ın yaklaşımı şöyle:

> "İslamcılığın muhafazakârlıktan ayrı tutulmasını her zaman vurguladım. Oldukça farklı şeyler çünkü. Muhafazakârlık her topluma dair bir özellik ya da problem. İslamcılık ise Müslümanlıkla da farkları olan bir eğilim. Geleneksel Müslümanlığa karşı modern ve siyasal bir tutum. O nedenle aslında muhafazakârlıkla da çatışan bir eğilim. Ne var ki İslamcıların sosyopolitik tabanları büyük ölçüde muhafazakârlar. Yani İslamcılar, muhafazakârların isyancı evlatları. Evet, "baba"ya isyan ediyorlar ama bir açıdan da "baba"nın tutumunu sürdürüyorlar. Yani her ne kadar muhafazakârlığı eleştirseler de, zihinsel ya da davranışsal karşıtlıkları bir noktada kırılıyor ve tuhaf bir biçimde muhafazakârlığa avdet ediyor. Adeta her iki eğilim çatışarak birbirini yok etmek kadar beslemeye de çalışıyor. Bu ise ortaya gerçek anlamda bir sorunsal çıkarıyor. Dolayısıyla İslamcıların bu yönlü eleştirileri çok da sahici ve köktenci olmadığı için, belirgin bir özgün düşünce de ortaya çıkmıyor."[3]

Esasında devrimci ruhun *süreklilik* kazanamamasından duyulan bir kaygıdır dile getirilen. Bir yönüyle de *iki menzil* arasında kalmış olmanın getirdiği açmazın süreklilik kazanmış olması söz konusu edilebilir. Dinin devrimci olduğu fakat muhafazakâr zihin tarafından olağanlaştırılarak toplumsal kullanıma uygun kılındığı da bu açıklamalar çerçevesinde sıklıkla ortaya konur. Dolayısıyla İslâmcılığa ilişkin tartışmaların bir alt alanı olarak "İslâmcılığın muhafazakârlaştığı" şeklindeki eleştirinin sınırlı olan bir iki tema dışında henüz yerli yerine oturmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak İslâmcılık cihetinden gündeme getirilen bu sınırlı eleştirilerin karşı karşıya olduğu sorun, bizzat kendi içinde var olan eksikliklerin yanında, aslında hemen hemen bütün çevrelerin İslâmcılık analizlerinde görülmektedir. Hal böyle olunca bir bütün olarak İslâmcılığın muhafazakârlaştığına dair yapılan eleştirilerin *farklı* düzeylerinin analizi, var olan sosyal gerçekliğin anlaşılmasından çok, giderek anlamayı zorlaştırıcı paradigmalar hâline gelmektedir. Var olan bu sorunu aşma ve İslâmcılılık (elbette muhafazakârlık) hakkında bütünlüklü bilgilere ulaşma anlamında izlenmesi gereken yöntemin ne olması gerektiği sorusu, İslâmcılıkla ilgili akademik çalışmaların önünde, çö-

3 http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=230110

zülmesi gereken önemli bir sorun olarak durmaktadır. Bu çalışmada, ağırlıklı olarak İslâmcılık zaviyesinden sınırlı olarak da farklı çerçevelerden İslâmcılığın muhafazakârlıkla ilişkisine odaklanan metinlerden hareketle meselenin izahının sanıldığı kadar kolay olmadığı ileri sürülecektir. Bununla bağlantılı olarak, neyin nasıl olması gerektiğine odaklanan bir öğreticilikten ziyade olanı yansıttığı düşünülen birtakım gözlem ve tespitler üzerinde durulacaktır. Muhafazakârlık ve İslâmcılığa dair literatürün tümüne atıf yapmak gibi bir niyeti olmayan çalışma, en fazla AKP'li yıllardaki muhafazakârlık ve İslâmcılık konusunda karşımıza çıkan farklı okumalar/yorumlar hakkında bir *derkenar* olarak düşünülmelidir.

II.

İslâmcılığa dair "son" edebiyatının tüm haşmetiyle bu yargıya itiraz edenlere dahi sirayet ettiği görülürken aynı zamanda İslâmcılığın mahiyeti konusunda yaşanan postmodern dağılma, antik sofist dilsel stratejinin yumurta ikizi gibi, keyifli bir biçimde hemen her alandaki basit göstergeleri bile İslâmcılığa dâhil ederek aslında, farkında olmaksızın var olan dağılma durumunu örtme taktiğinin başarısızlığını da aşikâr kılıyor. Fark histerisinin meydana getirdiği liberal ve sol bakiye ise radikal bir kimlik izafiliğinden başka bir anlam ifade etmiyor. Bunun düşünce dünyasındaki karşılığı için bir adlandırma bulunur mu, bilemiyorum fakat ölüm korkusunun kamuflajı olan bu tür durumlar için muhafazakârlığa dönüş sanki ilk başta işe yarayacak bir çıkış olarak görülmektedir.

Şimdi bu manzara karşısında İslâmcılıktan muhafazakârlığa geçiş olarak görülen çeşitli durumlar üzerinden bir "eleştiri" geliştirilmeye çalışılıyor. İslâmcı manifestonun saflığı yahut varlık beyanını içeren bir müdahale olarak ele almak iyi olur bu ele alışları. Ahlaki bir çıkış yolu olarak yani "kendi varlığımızın başkalığını dünyaya ilan ediyoruz" deyişi açısından önemli, kaygıları anlaşılabilir olsa da İslâmcılık açısından muhafazakârlık sorununun *nasıllığı* konusunda ciddi sorunlar olduğu dikkatlerden kaçmayacaktır.

Neresinden bakılırsa bakılsın son yıllarda İslâmcılık üzerinden özgül bir *hasım* olarak kodlanan muhafazakârlık eleştirisinin güncellenmeye çalışıldığını fakat büyük bir kafa karışıklığının yaşanmakta olduğu tespitini yaparak yola çıkabiliriz. Ne var ki, var olan duruma düşünsel bir müdahale yapma niyeti fark edilen yaklaşımlar büyük ölçüde bu seferden başarısız olarak dönüyorlar. Şüphesiz muhafazakâr dikişleri sökme çabasının, İslâmcılığın mevcut hâlinin kendi gündemi olmamasının da payı var bunda. Konuşulamaz karşısında susmalı tavrının terk edildiği tam aksine sınırların net çizilemediği konular üzerinde söz alma davranışı olumlu bir tercih olmakla birlikte, sayıları zorlasak bile bir elin parmaklarını geçmeyecek derece bu ciddi ele alışlar. Tuhaf ama yorumcuları ve başarısız denemecileri de buna dâhil ettiğimi ayrıca belirtmek isterim.

Söylediğim gibi, İslâmcılık cihetinden bakıldığında mevcut durumun olumsuzluğunu muhafazakârlaşma üzerinden kurma eylemi bana pek yerinde bir müdaha-

le gibi gelmiyor aslında. Dağılma ve yönsüzlüğü izah etme sadedinde bir *mırıltı* olmanın ötesine geçemeyen konumlandırma tercihinin "İslâmcılıktan muhafazakârlığa" oluşu ciddi bir kavrayışa delalet etmiyor. Her ne kadar bu terkipte bir başlangıç ima ediliyor ve tüm İslâmcılık tarihinin *başkalığı* varsayılıyorsa da bu böyledir. Yalnızca söze dökme tekniklerinin bulunduğu bu tartışmada taraflar bulunmadığından karşımızda koca bir boşluk doğuyor aslında. Çoğu zaman azarlayıcı bir cevap, fazla öfkeli ve felaket getiricidir. Oysa verili durum içinden hararetli ve bahtlı tartışmalar için liberalizm ve sosyalizm üzerinden müdahalede bulunmak mevcut duruma dair daha sahih bir deneme olabilirdi.

Her nedense siyaseten AKP'yi destekleyen pek çok kalemin satırlarında inceden inceye işlenmiş, iyi detaylandırılmış, soyut ve sistematik bir analizden ziyade muhafazakârlık bir hastalık olarak tanımlanıyor. Modernite içinde meşruluk kazanmış bir kavram ve olguyu ifade eden muhafazakârlığın XIX. yüzyılın ortalarından itibaren muhafaza ettiği şeyin temelde kapitalizm olduğu her fırsatta hatırlatılıyor olmasına karşın bu konuda siyasi olarak çok fazla analiz yapılmaktan ısrarla kaçınıldığı hemen fark ediliyor. İslâmcılıktaki muhafazakârlık yahut muhafazakârlığı bir imkân olarak görme durumu ise her hâlükârda *kalbi marazın* dışavurumu olarak anlamlandırılmaktadır.[4] Sözgelimi Ali Bulaç İslâmcılıkla muhafazakârlığın farklılıklarına dair pek çok yazı kaleme almıştır. Onlardan birinde öne çıkan hususlar bunu doğrular mahiyettedir:

> "Dinin asli mesajını ve muamelata-ukubata ait dini hükümleri bir kenara bırakıp "diyaneti-dindarlığı- öne çıkaran muhafazakârların değişim karşısında bir tutumu var. Ara bir yerde duruyorlar. "Ara yer" dediğimiz menzilleri dolayısıyla dindar, muhafazakâr ve mukaddesatçı bir insanı tanımlamak, yargılamak ve isimlendirmek zordur; özellikle Türkiye muhafazakârları cıva gibidirler. Din/İslam açısından sorgulamaya kalkıştığınız zaman hemen dine yönelirler ve biz Müslüman'ız derler. Evet, beş vakit namazlarını kılıyorlar, hanımlarının başı örtülü, fakat değişim karşısındaki tutumları sorgulandığında herkesten daha çok değişimci oldukları gözlenir. Bu, İslami bir tutum değildir. Dindar muhafazakârların zihinlerinin gerisinde yatan ana parametrelerden ilki, verili olanı doğru veya geçerli gerçek kabul etmeleridir. Hegelyen telakkiye göre verili olanı gerçek ve doğru, doğru olanı verili ve gerçek olarak kabul ederler. Bundan dolayı iktidar yapısını sorgulamazlar; iktidarın kendi ellerinde olmamasından şikâyet ederler, siyasi mücadeleyi verili iktidarı ele geçirme olarak anlamaktadırlar."[5]

Hal böyle olunca ele alınan konuya ilişkin kuvvetli argümanlarıyla değil, ruh, ses ve var olanın ötesine uzanma çabasıyla muteberdir bu yazılar. Öte yandan

4 Türkiye'de muhafazakârlığın sistemli bir düşünce ekolü olmaktan çok entelektüel bir eğilim, siyasî-kültürel bir tavır ve duruş şeklinde varlık kazanması üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Osmanlı İmparatorluğunun son yıllarında fikri düzlemde İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık ayrışması gerçeklik kazanırken, muhafazakârlık müstakil bir çizgi olarak ortaya çıkmamış fakat bunların her birine değişik ölçülerde nüfuz etmiştir. Ahmet Okumuş, "Muhafazakârlığın Trajik Dönüşü", *Anlayış,* 2005, sayı: 26, s. 35.

5 http://www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=18637

İslâmcı çevrelerin zihnini meşgul eden muhafazakârlık konusunda dile getirilen zanların, muhafazakârlığın hakikatlerini kavrama gayretinin ne kadar gerçek olduğu, üzerinde de durulması lâzım gelir. Kendi uzun/kısa tarihiyle ilişkisini sebatkârlık üzerinden doğru kuramayan İslâmcı yönelimin muhafazakârlıkla ilintisi en hafif tabirle iki kere felce uğramıştır denilse yeridir. İslâmcılıktaki gelenek eleştirisinin sadece geçmişe değil şimdiye de ait olduğu unutulunca İslâmcı failliği ortadan kaldıran bilinç farklılaşmasını daha iyi kavrama imkânı elde edebiliriz gibi geliyor bana. Dağılma olarak da anabileceğimiz durum da bu zaten; İslâmcılığın gayret sarf etmesi gereken alanlara ilişkin geçerli anlamların burkulması onun zemin kaybıyla da neticelenmesi.

Nasıl ele almaya çalışırsak çalışalım Türkiye'de İslâmcılık ve bununla bağlantılı olarak muhafazakârlık kavramı düşünce ve siyaset dünyasını meşgul eden kavramlar arasında yer almış olmasına karşın, bu iki kavramın ilişki yahut ilişkisizliği konusunda yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. İki kavram arasındaki ilişkinin *tamamlayıcılık*tan *gerilime*; *karşılıklı dışlama*dan *karşılıklı eşitlemeye/muhabbete* varan çeşitli açıklamaları mevcut. Her şeyden önce Türkiye'deki muhafazakârlığın, Batı siyasi düşüncesinde olduğu kadar kapsamlı bir biçimde ve zıtlıklarıyla ele alınamadığını söylemeliyiz. Hele AKP'li yıllardaki aktüel tartışmalarda karşımıza çıkan boyutunun daha çok bir *tutumlar manzumesi* olarak ifade edebileceğimiz izafi bir yaklaşımı içinde barındırdığını özellikle belirtmemiz lâzım gelir. Yani kavramın İslâmcıların gündemini meşgul edişi ile içeriğinin ne olduğu konusu arasında kapatılamayacak ölçüde büyük bir mesafe var.

III.

1960'lı yıllardan itibaren yayımlanan farklı İslâmcı dergilere bakıldığında muhafazakârlık kavramına dair ayrıntılı tahlillerin yer almamış olması kavrama ilişkin tartışmalardaki yeniliği ortaya koyar kanaatindeyim. *Hilâl, Aylık Dergi, Girişim, Bilgi ve Hikmet* vb. dergilerde bu kavrama günümüzdeki kadar olmak bir yana, neredeyse hiç yer verilmemiş olması üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu bakımdan Türkiye'deki İslâmcı çevrelerde muhafazakârlığa dönük ciddi bir tartışma yapılmış değildir. 1960'lı yıllarda sağ tabirini Kur'an'dan hareketle temellendirme arayışları gündeme gelmiş bu çerçevede *mutlak sağcılığın* Müslümanlık olduğu ileri sürülmüştür.[6] 1980'li yıllarda yayımlanan İslâmcı dergilerde "yeni sağ" kavramı üzerinden, "eski sağ"a dönük eleştiriler sürdürülmüştür. Burada "eski sağ", "mukaddesatçı", "maneviyatçı", muhafazakâr sağ", "zavallı sağ" gibi ifadeler üzerinden -sonraki yıllarda karşımıza çıkacak olan birtakım soruları hatırlatırcasına- muhafazakârlığın hangi maneviyatı, hangi mukaddesatı muhafaza ettiği sorunsallaştırılmıştır.[7] Gene 1990'lı yıllarda yayımlanan *Dünya ve İslam* dergisinde Abdülvahhab el-Efendi ile Ahmet Ertürk'ün metninde geçen bir

6 İsmail Kazdal, "Sağ ve Sağcı" *Hilâl,* 1966, sayı: 58, s. 6.

7 Zeytin Refref [Yaşar Kaplan], "Nehir Yazılar", *Aylık Dergi,* 1987/II, sayı: 91-92, s. 11.

iki cümle dışında muhafazakârlık hakkında kayda değer bir değininin bulunmadığını özellikle belirtmek isterim. 1990'ların iyimserliği içinde kaleme alınan Ertürk'ün metninde muhafazakârlık gelenekle birlikte anılmış ve olumsuzlanmıştır.

Bu arka plandan hareketle, İslâmcılığın öldüğü yahut en iyi ihtimalle tehdit altında olduğu siyasal konteks çerçevesinde onun muhafazakârlaştığı eleştirisinden yola çıkarak yeni bir eleştiri geliştirmenin mümkün olup olmadığını yoklamak zaruri. Zira somut yayınlara ve belirtilere dayalı olmayan varsayımlar bir bilinçsizliği de beraberinde getirmesi hasebiyle olup biteni anlama sürecinde aydınlatıcı olmaktan çok karartıcı bir rol üstlenebilir. Böylelikle nice zamandır ihmal edilen İslâmcılığın siyasal-toplumsal düşünce tarihi incelemelerindeki açığı kapatma yönünde, bir adım atma imkânı da elde etmiş oluyoruz. Muhafazakârlık ve İslâmcılık ilişkisi yahut ilişkisizliği, düşünce yapılarının, düşünce haritasının, düşünsel geleneklerin ve elbette söylemlerin anlaşılmasında çok verimli olabilecek bir alan. Bu nedenle hem geçmişe hem de günümüze bakmanın yararlı olacağı aşikâr. Geçmekte alan şimdiye dair yapmış olduğumuz polemik ve diyalog içindeki çıkarımlar *mesafesizlik* nedeniyle eksik yahut yanlış olabilir. Yine de bazı unsurlara ve tezahürlere bakarak bir şeyler söylemek imkân dâhilindedir.

İslâmcılık/muhafazakârlık konusundaki yaklaşımlara temel oluşturacak düşüncelerin özet bir sunumu olarak burada, en azından konuşulmayan bazı meselelere dikkat çekmek istiyorum. Tekrar hatırlatmak istediğim husus, burada yer alan, yakın geçmişe ilişkin olay ve yaklaşımların değerlendirilmesi sürecinde katkı sunabilecek metinlerin/yaklaşımların ayrıntılı bir dökümünü sunmak değildir. Metnin içeriği yakın tarihe ve elan içinde bulunduğumuz düşünce iklimine damgasını vuran yaklaşım tarzları konusunda muvafık ve muhalif siyasal formasyonların yeşerdiği vasatı çerçevelemeye çalışmakla sınırlıdır. Dolayısıyla burada söylenenlere dair metinsel donanımı şimdilik tümüyle aktarmayacağımı özellikle belirtmek istiyorum. Burada İslâmcılığın muhafazakârlıkla ilişkisi kadar AKP'li yıllarda eş-süremli olarak karşımıza çıkan muhafazakârlık üzerinden ötekileştirme siyaseti ile İslâmcılığın muhafazakârlaştığı şeklindeki egemen yaklaşıma dair eleştirel dikkatleri, gözlemleri ve tespitleri çerçevelemek amaçlanmaktadır.[8]

8 AKP'li yıllarda cemaatlerin- muhtemelen de 'radikal' cemaatlerin- muhafazakârlaştığı şeklindeki bir soruya Vahdettin Işık'ın vermiş olduğu cevabı burada zikredebiliriz: "Cemaatler bence yenilenmeliler. Bunun birçok nedeni var. Ama bence bunun en önemli nedeni önder profilinde yaşanan tıkanıklıklar. Oysa geçmişte bizim İslami birikimle iletişime geçmemize engel oluşturan şeyler ortadan kalkıyor. Arapça öğrenmek bir mesele olmaktan çıktı. Klasik İslam ilimleriyle buluşmanın imkânı arttı. Maddi kaynaklarımız zenginleşiyor. Ama bence sivil örgütlü yapılar buna hazırlıksız yakalandı. Bir de elbette geçmişte bu kuşağın maruz kaldığı zulümler var. Hapse düşmeyeni, tehdit edilmeyeni, işkence görmeyeni azdır bu kuşağın. Devletin bugün ki yüzüyle, Müslüman yüzüyle elde ettiği kazanımlar o kuşak için inanılmaz değerlidir. Bu bakış açısı bir noktadan sonra muhafazakârlığa dönüşebiliyor. Bu muhafazakârlığı İslamcı söylemin önündeki en ciddi risklerden birisi olarak görüyorum. Muhafazakârlaştınız mı bittiniz demektir. Muhafazakârlaşmak sekülerize olmanın bir başka yüzüdür." Vahdettin Işık, "Muhafazakârlaşmak Bitmek Demektir." *Bu Ülke*, Yıl: 2, sayı: 19, 2013, s. 20-21.

Ötekileştirme çerçevesinde kayda değer bir örnek üzerinde durmak istiyorum. 2008 yılında bir grup öğretim üyesinin yapmış olduğu bir kamuoyu araştırması yayınlandı. Toplumsal hayatta muhafazakâr davranışların artma yönünde bir eğilimin gözlendiğine dair verilerin yer aldığı ve "Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve muhafazakârlık Bağlamında Ötekileştirilenler" adıyla yayımlanan bu araştırma liberal çevrelerin AKP'ye dönük eleştirilerinde oldukça işlevsel bir biçimde 'kullanıldı'.[9] Muhafazakârlık kavramının *pejoratif* anlamda kullanıldığı bu araştırma aslında söz konusu kavramı tamamen "tutuculuk", "gericilik" ve "yobazlık"la özdeşleştiriyordu. Zaten Batılı literatürden hareketle oluşturulan kavramsal arka planın ister istemez, Batı dışı toplumlardaki muhafazakârlık olgusunu bir nevi gericilikle özdeşleştirme kolaycılığına düşmesi kaçınılmazdı. Söz konusu çalışmada, AKP'li yıllarda dindar kesimlerin şikâyetlerinin aşamalı olarak azaldığı buna karşılık endişeli modernlerin hassasiyetlerine ilişkin kaygıların arttığı ifade edilerek muhafazakârlık eleştirilmekteydi. Aslında gündelik hayatta karşılaşılan en ufak İslâmi tezahürlere karşı gösterilen endişeli ruh haliyle de alakalıdır bu araştırmanın söyleminde öne çıkan hususlar. Buna karşın bu araştırma vesilesiyle kaleme alınan yazılarda, görünüşteki İslâmi yaygınlığa karşın duygu ve düşünce dünyası bakımından zannedildiği kadar yaygınlığın söz konusu olmadığına özellikle dikkat çekilmekteydi. Diğer taraftan İslâmcılıktan muhafazakârlığa doğru yaşanan *düşüş* temasına değinilmekte oluşu fark ediliyordu:

> "Görünüşte bir İslâmi yaygınlık söz konusu ama düşünce duygu ve davranışlardaki İslami yoğunluk her geçen gün azaltıldı. Bu söylediklerimizi siyasal parti gelişmelerinde gözlemlemek mümkündür. İslâmcı söylemden muhafazakârlığa uzanan süreç bunun en tipik örneğidir. Yani önümüzde muhafazakârlık üzerinden ötekileştirilen dev bir kitle var.
>
> Gerçekten de muhafazakarlık örneği İslâmi kesimin ne denli baskı altında olduğunu gösteren tipik bir örnektir. Ülkede toplumun ortalama yüzde 50'sini temsil eden ve potansiyel olarak İslami kesimleri temsil ettiği kabul edilen bir parti, muhafazakarlığı kendisi için özel bir kimlik olarak seçmek zorunda kalmış, arkasındaki kitle de bunu şöyle yada böyle benimsemiştir. Halbuki sosyal değişimlerde muhafazakarlık, toplumdaki aşırı değişimlere karşı mevcudu savunma eğilimi anlamına gelir. Yani Batı'da kendi bağlamındaki bir muhafazakârlık orada duran hiçbir değerin muhafaza edilmesi anlamına gelmez ve dolayısıyla orada duran değerleri bulunan İslam'ın muhafazakârlık ile uyumlu olması düşünülemez.
>
> Ne var ki Türkiye şartlarında Müslümanların kendilerini İslâmi kavramlarla ifade etme imkânları olmadığı için, böylesi-tabir caizse- iskeletsiz bir kavramla kendilerini anlatma zorunluluğu duymaktadırlar. Buna göre bugün Türkiye'de muhafazakârlık, en azından orada duran İslâmi değerlere bağlı ortalama bir Müslümanlık olarak anlaşılmaktadır. AK Parti her fırsatta İslâmcı bir parti olmadığını ısrarla tekrarlasa da bu böyle algılanmaktadır. Buna rağmen İslâmi duyarlılığı geniş bir kesimi kararlı bir biçimde ötekileştirmek için uğraşanlar,

9 Binnaz Toprak, *Türkiye'de Farklı Olmak (Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler),* Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

> muhafazakârlıktaki potansiyel dindarlıktan hareketle bu sapma kimliği bile topluma çok görmektedirler."[10]

Kavramın semantik yükü ve kullanımları konusunda bir uzlaşmaya varmanın mümkün olup olmadığı bir yana, muhafazakârlık ve İslâmcılık konulu tartışmaların belli bir süreç içinde oluştuğuna da dikkate almak gerekir. Tabii bu birden bire oluşan bir gelişme değil birkaç yılı bulan arayışlar neticesinde karar kılınan bir liman olmuştur. AKP'nin 2 Kasım 2002 seçimini kazanmasının ardından "zımni İslâmcılığından" "öteden beri açık bulunan İslâmcı şemsiyenin altında çevrenin toplanmayı kabul edişinden" söz edilebilmiş ve partiye "Müslüman demokrat" kimliği önerilmiştir.[11] İşte bu vasatta AKP'nin muhafazakâr demokrasi söyleminde karar kılmasının öncesinde İslâmcı çevrelerin gündemine "yeni İslâmcılık" tartışması dâhil olmuştur. Bu tartışmayı da büyük ölçüde *Bilgi ve Düşünce* dergisi sürdürmüş ardından bu dergide ortaya konulan yaklaşımlara itiraz eden yazılar da değişik İslâmcı dergilerde yer bulmuştur. Burada ortaya konulan "yeni İslâmcılık" tanımında siyasal olanın yerine toplumsal olanın önerilmesi, devlet ve siyasetin dinin zati bir ögesi olmak yerine beşeri bir durum olarak tasvir edilmesi, yerel olana ve geleneğe önem verme dolayısıyla geleneksel olanı eleştiriye tabi tutan 1960 sonrası İslâmcılığının yerleşik kabullerinin sorgulanması, tashih edilmesi, hurafe karşıtlığının terk edilerek tarih ve toplumla barışık hâle gelinmesi gibi yaklaşım tarzları "yeni İslâmcılığın" bariz vasıfları olarak zikredilmiştir.[12] Esasında "yeni İslâmcılığın" vasıfları arasında sayılan yerellik ve gelenek vurgusu dikkate alındığında, İslâmcı zihinlerin bir kısmının muhafazakârlıkla ilişkisinin tutum ve tavır muhafazakârlığının ötesine geçtiği söylenebilecektir.

Bu bakımdan İslâmcılıktan *yeni İslâmcılığ*a, yeni İslâmcılıktan *muhafazakâr demokrasiye* uzanan düşünsel evrimin dikkatli bir şekilde analiz edilmesi gereklidir. Denilebilir ki, İslâmcılığın kurucu kültürel yahut siyasi anlatılarının istikrarsızlaşması sonrasında gündeme gelmiş bir tartışmadır aslında söz konusu tartışma. Öte yandan hasretle beklenen yeninin, henüz adının konulabilir bir yeni kuruculuk vasfı kazanmaya yetecek donanıma sahip olamadığının da itirafı olarak kaydedilmelidir bu geliş gidişler. Siyasal yön sapmasının yoğun olarak görüldüğü 2000'li yılların başlarında endişeli, gerilimli ve sıkıntılı bir süreç sonrasında başvurulan "yeni İslâmcılık" kavramın soykütüğüne dair yapılacak çalışmalarda İslâmcı dergilerin meseleyi ele alış biçimleri- yeterli olup olmadıkları bir yana- İslâmcılık içi tartışmaların mahiyetini anlamak bakımından son derece önemsenmelidir. *Bilgi ve Düşünce* dergisinde liberal yazarlardan biri AKP'nin kimliksel kuruluşunun, İslâm'ın siyasal boyutlarının geri plana itilmesi karşılığında Türk muhafazakârlığının *sosyal* boyutunu öne çıkaran bir oluşum olduğu-

10 Mustafa Aydın, "Laik/Cumhuriyet Bağlamında Müslüman'ı Ötekileştirmek", *Umran,* sayı: 173, 2009, s. 21-22.

11 Ali Bulaç, "Üçüncü Neslin Siyaseti, AK Parti ve Modeli", *Bilgi ve Düşünce*, yıl: 1, sayı: 5, 2003, s. 12.

12 Yalçın Akdoğan, "Yeni İslamcılığın Sosyal Boyutları", *Bilgi ve Düşünce*, yıl: 1, sayı: 5, 2003, s. 21.

nu zikrediyordu. Ayrıca AKP'nin, İslâm'ın sosyal hayatiyeti üzerine kurulu olan muhafazakâr duyarlıkla kalkınmacı, rekabetçi ve dışa açık yapılar arasında bir bağ kurmayı öncelediği de ifade edilmekteydi. Yalçın Akdoğan'ın entelektüel modelleme kaygılarıyla 'yeni İslâmcılık' kavramını icat ettiği vasatta Taha Akyol'un AKP'yi 'muhafazakâr demokrat' olarak görmüş olması da dikkat çekmektedir.[13]

Türkiye'deki İslâmcılığın, "politik iktidarsızlık" dönemi ile sonraki "kültürel karşıtlık" eğilimi arasındaki kırılma ve içerik farkına dikkat çekilmesinin gerekli olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla muktedir olunmayan zamanlardaki görece kültürel canlılık politik iktidarın aşamalı bir biçimde ele alınışı ile ister istemez kayboldu, eski canlılığını yitirdi neredeyse tamamen nostaljik bir kültürelliğe evrildi. Ne var ki yaşanan düşünsel ve kültürel huzursuzluğu sadece İslâmcı aydınların bir kısmının 'bürokrat' oluşu ile izah etmeye çalışmanın son derece yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Unutmayalım ki Türkiye merkezli İslâmcılık düşüncesi içinde öne çıkarılmaya çalışılan Said Halim de son tahlilde bir 'paşa'dır. Yahut 1980'li yıllarda bir ara gündeme gelen ulema romantizminin İslâmcılar arasında tekrar nüksetmesi de bu bağlamda konuşulması gereken bir husustur. İktidar olgusunu sadece AKP olarak ele alma zayıflığına düşen aydınların "Cemaat" gibi etkili başka iktidar olgularını ihmal ederek adeta kendi konumlarını "Ebu Hanife"nin iktidar dışı tarihsel kişiliği üzerinden tahkim etmeye çalışmaları da manidardır. Dolayısıyla İslâmcılık içindeki 'büyük kavga' büyük ölçüde 'iktidar teknisyenliği' ile onun dışında kalanların kavgası hâline dönüşmüş durumdadır. Bu bağlamda Enver Paşa idealizmiyle yola çıkan *Yarın* dergisi yazarlarının 2000'li yıllardaki iç evrimi dikkate alınabilir. Yine yeni İslâmcılıkla Müslüman demokratlık arasında gidip gelen *Bilgi ve Düşünce* dergisinin önemli üç ismin (Ali Bulaç, Yalçın Akdoğan ve İhsan Eliaçık) politik yönelimleri üzerinden meseleleri bir miktar daha anlama imkânı elde edilebilir. Evvela sözünü ettiğimiz derginin geleneksel İslâmcılıktan "yeni İslâmcılığa" geçişi bir ilerleme olarak addettiğinin farkında olunması gerekmektedir. İslâmcılığın siyasal taleplerini postmodern kültürün katkısıyla yapısızlaştıran çevrelerin sonraki yıllarda 'son İslâmcı' olarak tekrar tartışmaya dâhil olmaları düşünsel bakımdan bir tutarsızlıktır. Bunları şunun için söylüyorum: İslâmcılığın düşünce dünyası hakkında tatminkâr bir tablo çizebilmemiz, günümüzdeki İslâmcılığın saikleri, hassasiyet noktaları ve tıkanıklıkları hakkında sağlam veriler elde edebilmemiz için bunları dikkate almamız lâzım. Şunu da kaydetmeden geçmemeliyiz tabii: İslâmcılıktaki *dava* yahut *düşünce* önceliği maalesef kişisel zaaflardan ötürü başka mecralara kaymış durumdadır. Dolayısıyla, 2000'li yıllar Türkiye'sindeki "muhafazakârlık" "İslâmcılık" tartışmalarını gerçek derinliğiyle kavrayabilmek için, kavramsal tutarlılıkları sorgulayıcı tartışmaların yanı sıra, söz konusu dönemin iktidar

13 Recep Tayyip Erdoğan, 18 Mart 2003'te hükümet programını TBMM'de sunarken, AKP'nin siyasî kimliğinin "Muhafazakâr Demokrat" (MD) olduğunu vurguluyor ve muhafazakâr demokrat kimliği şöyle tanımlıyordu: "Kendi düşünce geleneğimizden hareketle, yerli ve köklü değerler sistemimizi evrensel standarttaki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek."

mücadelelerini ve mezkûr kişilerin bu mücadeledeki yerlerini de dikkate alan değerlendirmelere ihtiyaç vardır.

Genel olarak İslâmcılar, Cumhuriyet Türkiye'sinde karşılaşılan çeşitli sıkıntılardan dolayı muhafazakârlıkla "zorunlu bir ittifak"ın kendiliğinden meydana geldiğini ifade etmeyi tercih etmektedirler. İki ideoloji arasında özsel, ilkesel yahut ideolojik bir paralelliğin bulunmadığının altının ısrarla çizilmesi ve geçici tarihsel bir birliktelik şeklinde ele alınmış olması, İslâmcılığa dair soldan yapılan eleştirileri savuşturmanın ötesinde var olan tartışmalara kayda değer bir derinlik katamamıştır.[14] Oysa geçici tarihsel ittifak *arızi* bir durumken, paralellik *süreklilik* taşıyan bir boyuta sahiptir. Farklı bir İslâmcılığı mümkün kılar gibi gözüken ve 1960'lı yılların sonuyla açılan dönem 1990'ların sonuyla birlikte kapandı ve yerini yavaş yavaş eski günlerin büyük birlikteliğine yahut husumetli yeni ayrılıklara bıraktı. Bu açıdan tutarlı ve kapsamlı bir muhafazakârlık eleştirisinin düşünce dünyasında olmayışı bir yana gündelik hayat pratikleri dikkate alındığında bunun ne derece mümkün olduğu da ayrıca düşünülmelidir.

İslâmcı söylem ile muhafazakâr söylem arasındaki sarkaca dikkat çekerken hermenötiğin müktesebatına dayanarak, "muhafazakârlığı aşma" perspektifini kuramsal açıdan ele almamız mümkün. Muhafazakârlığın, Türkiye'deki İslâmcılık kalıpları/geleneği üzerindeki belirleyici etkisi nedeniyle bir hamlede, kolayca "aşılamayacağını" fark etmek için gündelik hayattaki tavır ve tutumlara daha çok önem atfedilmesi zorunluluk arzetmektedir. Dolayısıyla muhafazakârlığın, çok sorgulanan ideolojik yüklemlerinden öte, gündelik hayat pratiğinin dili olarak 'hesaba katılması' gerektiği de bir başka gerçek. Muhafazakârlığın davranışlar yani jestler zinciri olarak düşünülmesinde de fayda vardır. Elbette bunları söylerken bir zamanlar İslâmcılığın farklı veçhelerine karşı, mukaddesatçılık adına üretilen söylentileri yabana atıyor değilim.

IV.

2000'li yıllarda muhafazakâr ideoloji ile alakalı olsun olmasın pek çok şeyi/durumu muhafazakârlık olarak adlandırma veya tasvir etme alışkanlığının gerek

14 Öyle ki önceleri muhafazakârlıkla İslâmcılığı ayrıştırma yönünde yapılan yorumlar zamanla yerini muhafazakârlığın tümüyle onanmasına bırakmıştır. Bu yoruma göre muhafazakârlık, Türkiye'de İslâmcılığın siyasal alandaki *"mümkün ve tek meşru dili"* olarak görülmüştür. İslâmcılığın muhafazakâr bir şemsiye altına girerek programını uyguladığı yolundaki kanaat aynı zamanda AKP'nin İslamcı bir parti olarak görüldüğünü düşündürmektedir. Yasin Aktay, "Müslüman Demokrat Parti Kavramı ve AKP", *Türkiye ve Avrupa'da İslâm, Devlet ve Toplum* içinde, Konrad-Adenauer- Stiftung Yayınları, Ankara, 2005, s. 278. Bu noktada farklı muhafazakârlık okumalarının/yorumlarının kendi tarihselliklerine de dikkat çekmek gerekmektedir. İki binli yılların politik vasatında yaşanan toplumsal ve siyasal gelişmelerin muhafazakârlık yorumlarını da derinden etkilemiş olduğuna ilerleyen sayfalarda temas edilecektir. Türkiye'deki entelektüel atmosferin aktüel meselelerle haddinden fazla içli dışlı olmasının getirmiş olduğu sığlıktan da söz edebiliriz. İki binli yıllarda tartışmanın bir önemli noktası da, muhafazakâr ben'le ilgilidir. AKP'li yıllardaki muhafazakâr özne, *pre*İslâmcı bir özne değil, büyük ölçüde *post*İslâmcı öznedir.

düşünce analizlerinde gerekse siyasal analizlerde yerleşiklik kazandığını görüyoruz. İslâmcılığın meşruiyet krizini aşmak için muhafazakâr çevrelerle zaman zaman girmiş olduğu tartışmanın karakteristik vasfı *apolejik* olmasıdır. Bu açıdan İslâmcı yayın organlarında karşımıza çıkan muhafazakârlık eleştirilerinin yahut İslâmcılığı savunma/ gerekçelendirme gayretinin izinin takip edilmesi gerekmektedir. İslâmcıların muhafazakârlık karşısındaki hissiyatlarını yansıtması bakımından şu satırlara dikkat çekmek istiyorum:

> "İslamcılığın yüklendiği anlam ve misyon olarak muhafazakârlaşmayacağı oldukça açıktır; ama İslamcılık geçmişi olan bireyler, dünyaya tamah ederek muhafazakârlaşabilirler. Muhafazakârlaşan bireyler ise, İslamcılık çerçevesindeki iddialarından vazgeçmiş demektir. Bazı kesişme noktaları olsa da, İslamcılık ve muhafazakârlığın siyasal ve düşünsel olarak yan yana durması mümkün değildir. İkisinin toplum ve gelecek tasavvurları oldukça farklıdır çünkü. Bugün İslâmcılığın muhafazakârlaştığı tartışmasının hararetli bir şekilde sürdürülmesinin nedeni, eski İslâmcıların yaşantılarındaki değişimin yanında, sınıfsal bir değişimi de gerçekleştirmiş olmalarıdır."[15]

Muhafazakârlık eleştirisinde, temel entelektüel bir kaynak olarak sol literatürün bariz etkisinin olduğunu bundan dolayı muhafazakârlığın devrimcilik karşıtı bir anlamlandırmaya tabi tutulduğunu da görüyoruz. Sol çevrelerin muhafazakârlık kavramı üzerinden yürüttükleri tartışmalar bir yönüyle, solun sağcılık çerçevesi üzerinden yürüttüğü tartışmaların devamı olarak algılanmaya müsaittir. Bu açıdan bakıldığında muhafazakârlığın sağcılık, dolayısıyla tutuculuk, solun ise ilericilik ve devrimcilikle tasvir edilmesi mümkün gözükmektedir. Dolayısıyla kavramın kullanım biçimlerinde karşımıza çıkan niyetlerin farklılığı kavramın Türkiye'deki algılanma ve kullanılma biçiminin oldukça izafi olduğunu bir kere daha hatırlatmayı gerektirmektedir. İslâmcı yayın organlarında, 1980'li yıllarda İran İslâm Devriminin tesiriyle daha yaygın olarak kullanılan "devrim" kavramı aşamalı olarak eski itibarını kaybetmiş, buna karşın muhafazakârlığı da içeren türev kavramlar- dindar, mütedeyyin vb.- revaç bulmuştur. İran İslâm Devriminin oluşturduğu muhtemel değişimi radikal bulan İslâmî çevrelerle bu devrimi savunan çevreler arasındaki farklılık zamanla kapanmıştır.

Bu sınırlı olma durumuna kavramların kullanımındaki muğlaklılar da eklenince her iki kavrama dair söylentilerin belli bir sınırının olmaması karşımıza birtakım temel problemler çıkarmaktadır. Bu problemler büyük ölçüde muhafazakârlığın ve İslâmcılığın algılanış ya da tanımlanış tarzından kaynaklanır. Hele 2000'li yıllar söz konusu olduğunda siyasal konteksti ihmalden düşünce dünyalarını ihata edememeye kadar varan farklı konum alışlar meseleyi daha çetrefil bir hale getirmiştir. Bu çerçevede gündeme getirilen hususlardan birinin de "İslamcılığın muhafazakârlaşması" terkibinde karşımıza çıkan ve İslâmcılık cihetinden bir çürüme hâli olarak tasvir edilen muhafazakâr konum üzerinde ayrıca durulmalıdır.

15 Ali Öner, " Muhafazakârlaşan İslâmcılık mı?", *Özgün İrade*, 2013, sayı: 110, s. 21.

Diğer taraftan İslâmcılık ve muhafazakârlık arasında varsayılan karşıtlık, kimi durumlarda açıklayıcı olma vasfını tümüyle yitirmektedir. Zira bazı durumlarda her iki kavram o kadar iç içe geçmektedir ki, kimi zaman muhafazakâr olarak görülen ya da bunu reddeden bir yazar bir başka açıdan muhafazakâr ya da İslâmcı olarak görülebilmektedir. Örneğin *Yeni Şafak* gazetesinde muhafazakârlığı eleştiren bir yazar *Birikim* dergisinde muhafazakâr olarak tanımlanabilmektedir. Yahut *Zaman* gazetesinde Ali Bulaç ile Etyen Mahçupyan arasındaki tartışma da görüleceği üzere *kendini tanımlamakla dışarıdan algılanma* arasında *bir tenakuz* gündeme gelebilmektedir. Bu yüzden Türkiye'de muhafazakârlıkla İslâmcılığın ayırıcı/birleştirici özelliklerinin ne olduğu konusunda düşünsel bir berraklığa ulaşılamamaktadır.[16] Herhâlde bunun temel sebebi bu iki kavramın Türkiye'deki dindarlık eğilimlerini tanımlama sürecinde oldukça özdeşleşmiş olmasıdır. Çoğu kez hangisinin diğerinin dış görünüşü olduğunu algılamak sanıldığı kadar kolay değildir. Dolayısıyla günümüzde bu ideolojik kavramları kategorize etmek birçok güçlüğü de beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan İslâmcılığın muhafazakârlaşması terkibi kadar İslâmcılıkla muhafazakârlığı ayırma veya bu akımların iç içe oluşundaki açmazları/erdemleri izah etmek son derece güçtür.

İslâmcılık ve muhafazakârlık konuları, 2000'li yıllardan bu yana, değişik şekillerde tartışılmasına rağmen büyük ölçüde AKP özelinde yaşanan dönüşümlerle bir arada ele alınması gereken konulardır. [17] Nitekim 2011 yılında yayımlanan *Güncel Kültürde Temel Kavramlar* adlı çalışmada yer alan muhafazakârlık kavramının sonuç bölümü bu güncelliği hatırlatan cümlelerle sona ermektedir:

> "Muhafazakârlık pek çok güncel sosyal/politik olguyla kesişir. Buradan ikinci türden pek çok alt muhafazakârlık tipi türer ki muhafazakâr demokrasi, muhafazakâr İslâm, vb. bunlardan ilk akla gelenlerdir. Gerçi bu oluşumlar, bilindiği üzere muhafazakârlık kadar ilintiye getirilen olguların türevi sayılırlar. Mesela muhafazakâr demokrasi, bir muhafazakârlık tipi olduğu kadar aynı zamanda bir demokrasi çeşididir.

16 Muhafazakârlığı küçümseyerek ele alan yaklaşım sahiplerinin *aydınlanmacı akla karşı geleneğin müdafaasını* yapmış olmaları farkında olmaksızın onları *muhafazakâr* kılmaktadır. Muhafazakârlıktaki gelenek vurgusunu anlamaksızın muhafazakâr düşünce hakkında bir hüküm vermek güçtür. Türkiye'de İslâmcı çevrelerde gerek İslâmcılığa gerekse çağdaş İslam düşüncesine yaklaşım biçiminde her zaman gelenek tartışması ön planda olmuştur. Bu itibarla modern hayat tarzı içinde çıkış imkânı arayan isimlere karşı geliştirilen eleştirilerin özünde muhafazakâr olduğu söylenebilir. Mevcut düşünce ikliminin korunmasını esas alan düşünsel konumlanışların devrimci tavır ve tutumlara mesafeli olması son derece normaldir. Bu açıdan Batı muhafazakârlığındaki gelenek vurgusu ile Türkiye İslâmcılığındaki sünnet polemikleri etrafında oluşan literatür hatırlanabilir.

17 Kurtuluş Kayalı, 2007'de yayımlanan Rasim Özdenören konulu bir metninde, muhafazakârlığı "son on yıldır düşünce dünyasının baş konuları arasında" saymaktadır. Yine bu yazısında serdettiği şu kanaatler İslamcılık başta olmak üzere muhafazakârlığın değişik ideolojilerle irtibatı bakımından son derece önemlidir: " Burada dikkat edilmek gereken bir husus İslami etiketli düşüncelerin aslında muhafazakâr olduklarına gönderme yapan düşünce tarzıdır. Son dönemin muhafazakârlık üzerine düşünce beyan eden batılı tarzdaki yaklaşımları bir yönüyle sosyalistleri de muhafazakâr olarak niteleme anlayışına yönelmektedir." Kurtuluş Kayalı, "Rasim Özdenören Denince Aklıma Gelen", *Işıldayan Kelimeler Rasim Özdenören*, Hazırlayan: Âlim Kahraman, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, s. 81.

Muhafazakârlık modern kültürün aşırılıklarına karşı bir denge unsuru gibi görünüyorsa da bizzat kendisinin sebep olduğu problemler vardır."[18]

Bununla birlikte, daha evvel konu özelinde yapılan tartışmaların var olduğunu fakat bunun 2000'ler sonrasında yapılan tartışmalarla irtibatının kuvvetli olmadığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan İslâmcılık ve muhafazakârlık konusundaki tartışmaların büyük ölçüde AKP'den kaynaklanan *yeni* ve hâlâ güncel bir tartışma olduğunu özellikle belirtmek lâzım gelir. Kuşkusuz bu tartışmanın kökleri çok derinden modern siyaset felsefesi tarihine kadar götürülebilir. Ancak, tartışma ve tartışmanın parametrelerini çok verimli bir biçimde ele almak için bu tarihsel seyre çok dikkat kesilmemek gerektiğini ayrıca söylemek isterim. Elbette var olan durumun eski tartışmaları hatırlatmaması düşünülemez. Lakin bunun İslâmcılık tartışmaları bağlamında kayda değer bir bakış açısı sunabileceği kanaatinde değilim. Benzerlikler üzerinden aynılaştırma yorumları sunmanın ötesine geçmek için meseleyi süreli yayınlar düzleminde ele almak son derece yararlı olur kanaatindeyim. İlerleyen açıklamalarımda bu tartışmaya, her şeyden önce de tartışmanın bu yönüne eğilmek isterim.

Muhafazakârlık kavramının kullanımındaki muğlâklığın en çok bu tartışmalarda karşımıza çıkması esasında İslâmcı entelektüellerin siyasi olarak AKP'ye angaje olmayanlarının bile meseleleri tartışma konusundaki yeterliliklerini sorgulanmasına zemin hazırlaması bakımından son derece önemlidir.[19] Yeterince bilinmeyen ve genellikle de olumsuz bir anlamda hatta tamamen "şeytanileştirilerek" kullanılan kavramın siyasi kullanımı yanında gündelik hayat pratiklerine ilişkin göndermelerinin ihmal edilmesinden kaynaklanan bu husus aynı zamanda bu *düşünme stili*nin kazandığı yeni boyutları da düşünmeyi gerekli kılmaktadır.[20]

Yaşanan değişim ve dönüşümün baş döndürücü hızından, yaşama anlamını verdiklerini düşündüğü değerlerin eriyip gitmesinden rahatsız olan düşünür ve sanatçıların duygusal karşı çıkışlarında ifadesini bulan *romantik muhafazakâr* tavır aslında muhafazakârlık eleştirilerinin muhafazakârlaştığının bir göstergesi olarak değerlendirilmeye müsaittir.[21] Yaşadıkları dönemin çığırından çıkmış ol-

18 Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar,* Açılım Kitap, 2011, s. 312. Fakat aynı sözlükte İslâmcılık kavramı yer almamaktadır.

19 Sadece İslâmcı entelektüeller için geçerli değil bu yetersizlik. *Muhafazakâr Düşünce* dergisinin ilk sayısında yayımlanan muhafazakârlık konulu yazıların donanımı ile yine aynı sayıda Mümtaz'er Türköne tarafından yazılan "Muhafazakâr Kavramlar" başlıklı yazının içeriği karşılaştırılabilir.

20 İslâmcılık içinde oluşan fay hatları bakımından şöyle bir çıkarım da elde edebiliriz sanırım: AKP'nin ilk yıllarında AKP ile uyumlu olan aydınlar zamanla AKP'den *uzaklaşmış* buna karşın AKP'ye dair güçlü eleştirileri ve elbette kuşkuları bulunan çevreler bütünüyle AKP'lileşmiştir. Bunu tespit bakımından *Yeni Şafak* gazetesi yazarlarının önemlice bir kısmının 2007 öncesinde kaleme aldıkları yazılarda karşımıza çıkan *mesafeli* oluşu kaydetmeliyiz. Bugün AKP'ye dair güçlü eleştirilerin adresi gibi gözüken İhsan Eliaçık'ın 2000'li yıllarda *Zaman* gazetesinde kaleme almış olduğu yazıları da anımsamamız gerekir.

21 Sanayi devrimine dönük olarak karşımıza çıkan romantik muhafazakârlığın 1990'lı yıllardan itibaren İslâmcı olarak adlandırılan entelektüel çevrelerde yaygınlık kazandığını da tespit ediyoruz. ⇾

duğuna inanan söylenti korosu, bugünün tahayyül edilemeyen felaket tohumları taşıdığını, yerleşik kültürün insanlıktan çıkarıcı özelliklerinden duydukları hoşnutsuzluk yoluyla idealize edilmiş bir geçmişe karşı güçlü bir *nostalji* üretmişlerdir. Unutulan ve yaşanmayan kurum ve değerlerin önemini hatırlatan bu bakış açısında karşımıza çıkan *kültürel karamsarlık,* AKP'nin ürettiği rıza ile çöküşü kurumsallaştırdığına da inanır. Gidişata ve geleceğe ilişkin karamsarlık, açık ve örtük olarak İslâmcılığa dair pek çok şeyin çöküşte olduğunu da izhar eder. Hatta buradan yola çıkarak İslâmcılığın mevcut durumunu eleştiren yaklaşımların birçoğunun siyasal alanda değil kültürel düzlemde söz ürettiklerini de söyleme imkânı buluruz kanaatindeyim. Düşüncesini *siyasal* değil *kültürel* düzlemde ifade etme halinin yaygın bir göstergesi olarak dernek faaliyetlerinin artmış olması kaydedilmelidir. Bu tür bakış açılarını derinlemesine çözümlemeyi denediğimizde, bu pejoratif ve negatif kullanımların yüzeysel ve haksız olması bir yana sonuna kadar muhafazakâr bir bakışın içinden söz almış olduğu söylenebilir. Dolayısıyla AKP'li yıllarda İslâmcılarla var olan yahut olduğu ifade edilen *fark söylemi* üzerinden bir çatışma kampı üretmek zor görünmektedir.

Hiç kuşkusuz muhafazakârlıktan ne anlamak gerektiğine dair tartışmalar basit bir etimoloji sorununu aşmakta, kavramı yeniden tanımlayan hatta inşa eden bakış açılarını içinde taşımaktadır. Buna rağmen bir miktar da olsa etimolojik bilgi tümüyle yararsız değildir. Kavramsal olarak Latince *conservare* kelimesinden türeyen *muhafazakârlık* (conservatizm) "koruma" hâlini yahut "olduğu gibi muhafaza etmeyi" ima eder.[22] Türkçede kullanıldığı hâliyle "saklamak, korumak, hafızada tutmak" anlamlarında Arapça *hıfz* teriminden türeyen muhafazakârlık kelimesinin etrafında, onunla bağdaştırılan konumların, yorumlama kalıplarının ve savların, bu kelimenin yükselişini başlatan aktüel siyaset koşullarıyla yani AKP'nin bazı uygulamalarıyla yahut "gizli ajandası"yla alakalı olduğunu tahmin etmek için kâhin olmaya gerek yok.[23] Muhafazakâr yaklaşımın koruyacak şeylere ihtiyacı olduğu kadar, koruyacak şeyleri olanların da muhafazakâr tutum

Bunun önemli bir göstergesi olarak İslâmcı çevrelerde Nurettin Topçu'ya referans verme oranının günden güne artışını zikredebiliriz.

22 Marshall Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü,* çeviren: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 512. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 609. Modern düşünce tarihinde muhafazakârlıkla alakalı olarak bkz. Philippe Beneton, *Muhafazakârlık,* çeviren: Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

23 Bugün genellikle kullanıldığı şekliyle, muhafazakâr kavramı her şeyden önce İslâm'la alakalı gündelik hayat pratikleri ya da onun türevleriyle ilgilidir. Öte yandan bu yerleşik anlam dünyası Cumhuriyet Türkiye'sinin elitlerinin nazarında muhafazakârlığın dini düşünce ve İslâmcılık olduğunu da hatırlamayı gerekli kılmaktadır. Şu cümleleri bu çerçevede zikredebiliriz: "Türkiye'de muhafazakârlık dinle ilintisine göre değerlendirilen bir tutum ve ideoloji biçimidir." "Cumhuriyet döneminde yasal zemini tamamen ilga edilen İslâmcılığın kendini ifade etmek için bulabildiği en geçerli ve meşru kanal muhafazakârlık olmuştur." İsmail Safi, *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar,* Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, s. 201-233. Ne var ki, AKP'li yıllarda muhafazakârlığı eleştiren İslâmcı yazarların çoğunluğunun yazılarında ve konuşmalarında böylesi bir değerlendirmeye rastlamak mümkün değildir. Üstelik aynı yazarlarda "muhafazakârların kötümserliği" diyebileceğimiz bir anlayışın varlığı meseleyi daha da *trajik* kılmaktadır.

ve tavırlara sahip olmalarını son derece normal gören yaklaşımlar her siyasal rejimde mevcut durumu korumaya dönük düşünce ve eylemler tespit edebilmektedirler.[24] Muhafazakârlığın hem görünür hem de görünmez oluşundan dolayı kavramının, kötümserlik, *gericilik*[25] ve irrasyonellik gibi negatif anlamlarını ihmal etmeyen farklı kullanımlarını tek tek incelenmeksizin saydamlaştırılması sağlanamayacağı gibi, karmaşık siyasi-entelektüel bağlamının kavranılması da mümkün olmayacaktır.

Almancadaki *zeitgeist* teriminin düz çevirisiyle zamanın ruhunda yavaş yavaş yaşanmakta olan büyük değişim muhafazakârlık kavramının kullanımını da arttırmıştır. Kültürel veya siyasal bir gelişmeyi "muhafazakâr" kavramı ile başlayan cümlelerle niteleyenler konteksti göz ardı etmeye yatkın bir zihni koşullanmaya sahip olduklarından çoğu zaman onun gerçek mahiyetinin ne olduğunu kavramaktan uzaktırlar. Bahsettiğimiz kavram 2000'li yılların farklı konjonktürlerinin işaret ettiği tarihi durumlar, yaşananların hızı karşısında teorik görüşü, rüz-

24 AKP'nin kimlik ilanının ardından Batı muhafazakârlığı ile Batı dışı muhafazakârlığı özdeşleştirme yanılgısına düşülmemesi gerektiğine dair yorumlar da yapılmıştır. Türkiye'de muhafazakârlık kavramından ziyade *muhafaza işi* yahut *muhafazaya gayret etme* halinin olduğunu ifade eden Mustafa Özel şunları söylüyor: "Bizzat Müslüman olmakta o muhafazakârlığı içkin kabul etmişiz. Muhafazakârlık Avrupa'da 19. yüzyılda belirginleşen bir siyasî ideoloji, bir siyasî program. Amacı, kapitalistleşme yolundaki bir ekonomiyle uyumlu hareket eden, fazla gürültü çıkarmayan (devrim yapmaya kalkışmayan) bir toplum meydana getirmek (...)

Bizde muhafazakârlık farklı bir anlama geliyor. Avrupa'daki ekonomik (İngiliz) ve siyasî (Fransız) devrimlere kendini uydurabilmek için Osmanlı bürokrasisi ve Osmanlı sonrasında Cumhuriyet'in bürokrat ve aydınları dini paranteze alan bir siyasî strateji geliştirdiler. Muhafazakârlık, bu stratejiye karşı çıkma değil; onu uygularken İslamî bir özü koruma gayretidir. Yani bir yandan ekonomik değişim, diğer yandan siyasî değişim olacak; hem kapitalist bir ekonomimiz, hem de Avrupaî tarzda bir millî devletimiz olacak. Fakat bunların ikisinin de dinî bakımdan bozucu etkileri vardır. Millî devlet, tamamen farklı 'ontolojik' ilkelere dayanıyor. Kapitalizm de çok farklı bir ahlâkî davranış gerektiriyor. Bu iki değişime Müslüman kalarak 'ne kadar' intibak edebiliriz? Veya ne kadar 'Müslüman kalarak' intibak edebiliriz? Türk muhafazakârlığı hem entelektüel, hem halk düzeyinde bu soruların cevaplarını arıyor." "Dindar Kalarak Modernleşmek", *Anlayış,* 2005, sayı:26 , s. 22.

25 Muhafazakârlık kelimesi kimi zaman geleneksel değer ve kurumların korunmasıyla alakalı bir dünya görüşünden ziyade, toplumun geri kalmasına sebep olan yani değişime direnç göstermeyi ifade eden gericilikle özdeşleştirilmiştir. Her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilikle bazı şeyleri bilinçli bir biçimde korumaya gayret eden muhafazakârlık arasında kapatılamaz bir çelişki bulunmaktadır. Bununla alakalı olarak Albert O. Hirschman tarafından kaleme alınan *The Rhetoric of Reaction* kitabının 1994 yılında *Gericiliğin Retoriği* adıyla çevrilmiş olmasını manidar bir örnek olarak kaydedebiliriz. 2013'te ikinci baskısı yapılan kitabın mütercimi Yavuz Alogan, yazarın "reaction" kavramını aşağılayıcı anlamda kullandığı için kelimeye gericilik karşılığını vermenin uygun düştüğünü söylemektedir. Yazar ise "tepki" "tepkisel" terimlerinin taşıdığı olumsuz anlamlarının farkında olarak, değer yargısı sunmak istemediğini bundan dolayı da bu terimler yerine kimi zaman daha nötr gördüğü "karşı hamle", "tepkici" vb kelimelere başvurduğunu, kelimeyi mutlaka kullanması gereken yerlerde ise olumsuz anlamda kullanmadığını belirtmek için tırnak işareti kullandığını özellikle belirtiyor. Albert O. Hirschman, *Gericiliğin Retoriği*, çeviren: Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 22. Muhafazakârlık kavramının *pejoratif* hatta *negatif* kullanımıyla alakalı olarak bkz. Bengül Güngörmez, "Muhafazakâr Paradigma: 'Dogma' ve 'Önyargı' *Muhafazakâr Düşünce*, 2004, sayı:1, s. 15. Doksanlı yıllarda, İngilizceden Türkçeye tercüme edilen ve İslâmcılığı konu edinen yazılarda muhafazakârlığın tutuculuk şeklinde tercüme edildiğini görmek mümkün.

gârın çok fazla bulandırdığı durumlardır. Ne var ki filiz vermiş olan bu düşünce ikliminin en belirgin özelliğinin "söylentiler" üzerine kurulu olduğunu tespitini tekrar hatırlatmak gerekecektir.

AKP'nin el yordamıyla metin düzleminde oluşturmaya çalıştığı siyasal kimlik ilanının barındırdığı belirsizlik, tartışmaların değişken olmasının bir başka sebebi olarak kaydedilmelidir.[26] Zira bu tanımlamanın parti tabanında ciddi bir karşılık bulabildiğini de söylemek mümkün görünmemektedir. Batı'daki muhafazakârlığın toplumsal ve siyasal koşullarıyla AKP'nin muhtemel muhafazakârlığı arasındaki yakınlık yahut paralellik konusunda farklı kanaatler serdedilmesine karşın[27] bugün AKP'yi kendi kimlik deklarasyonu üzerinden tartışma yürütmenin modası artık geçmiş gibi. AKP muhafazakârlığı içimde İslâmcı bakiyenin yeri hususunda İslâmcı çevrelerde yapılan tartışmalar 2002'den bu yana hem farklılaşmış hem de çeşitlenmiştir. 2004 yılında AKP'nin siyasî çizgisini açıklamak amacıyla düzenlediği uluslararası sempozyum ve akabinde gündeme getirilen muhafazakârlık eleştirileri zamanla hem cılızlaşmış hem de söylentiye yakın melankolik boyutu eleştirellikten daha baskın hâle gelmiştir.[28] Denebilir ki önceleri kendilerini muhafazakârlık karşıtı olarak konumlandırmış olsalar da, İslâmcı çevreler zamanla muhafazakâr siyasetin kazanımlarına bakarak büyük ölçüde "hizaya" girmişlerdir. Kurulduğu yıllarda AKP'yi tamamen eleştiren çevreler bugün birçok yönden bu partiyi İslâmcı olarak değerlendirmektedirler.[29] Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin nerede neyi kabul ettiği yahut reddettiği konusunda sınırlı birkaç temanın dışında AKP'ye dair bütünlüklü bir değerlendirme yapabilmekten uzak bir esneklik içinde bulunduğunu, bu tutumun tabii sonucu olarak da söz konusu çevrelerin ne dediğini tespit etme sürecinde bir belirsizlik gözlemlenmektedir. Dolayısıyla partinin İslâmcılıkla ve/veya İslamcılığın AKP ile ilişkisinin sınırlarını tespit etme konusunda farklı kanaatlerin çatışma için-

26 AKP, düzeni korumayı öne çıkaran *otoriter muhafazakârlığı,* dayanışmacı ve yardımlaşmacı vasıflarıyla öne çıkan *paternalist muhafazakârlığı* ve liberal düşüncelerden etkilenen serbest piyasa ekonomisini benimseyen özgürlükçü muhafazakârlığı birleştiren, kimi zaman bunlardan birinin öne çıktığı melez bir eğilimi temsil etmektedir.

27 Muhafazakârlığı "kapitalizmin yol açtığı kutuplaşmayı, o keskin ikileşmeyi, tahammül edilebilir kılma ideolojisi" olarak tanımlayan siyasal ve sosyal bir analiz için bkz. Mustafa Özel "Hem Millî, Hem Evrensel Muhafazakâr Olunabilir mi?" *Anlayış*, sayı: 9, s. 22-26.

28 AKP'li yıllarda yayımlanan ve kapanan dergiler arasında yer alan *Anlayış*'ta gündeme getirilen muhafazakârlık eleştirileri dikkate değer bir farklılık taşımaktadır. Bkz. Akif Emre "Toplum mühendisliği" Projesi Olarak Muhafazakârlık", M. Akif Kayapınar, "Muhafazakârlık Neyi Muhafaza Eder?", Fahrettin Altun, "AKP ve Muhafazakâr Demokrasi", Ekrem Karakoç, "Müslüman Demokratlık ve Takiyye", Süleyman Seyfi Öğün, "Mütereddit Taşranın Modernliğe Cevabı", *Anlayış,* 2004, sayı: 4, s. 28-37.

29 Bu noktada muhafazakârlığın kendisinin İslâmcı bir kimliğin bütün taleplerini karşılayıp karşılayamayacağı konusu tartışılmalıdır. Muhafazakârlığın teorik olarak dine yüklediği anlamın asla bir dinin kendi öz tanımında önerdiği kadar kapsamlı olamayacağını ifade eden yaklaşımlar AKP'nin İslâmcı olarak anılmasını doğru bulmamaktadır. İsmail Safi, *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar,* Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, s. 388.

de olduğunu fakat hâkim trendin AKP'lileşme yönünde olduğunu gözlemlemek mümkün gözükmektedir.[30] Bu açıdan bu yıllarda ortaya çıkan muhafazakârlığın katı doktriner bir ideolojiye sahip olmaktan çok, esas eğilimi elde edilen kazanımlar yahut ilişkiler ağını korumak olan bir algılama, davranış biçimi ve eğilimi olarak düşünülmesi mümkündür.[31] Mevcut düzene moral değerler yükleme yönündeki gayretin İslâmcılık niyetiyle değil, ideolojik olmadığı varsayılan muhafazakârlıkla ilintili olduğu da düşünülebilir.

Genel kabul görmüş bir tanımı bulunmayan muhafazakârlığın modernliğin getirmiş olduğu değer ve kurumları eleştiren buna karşın, eski düzenin hiyerarşik yapılanmasını savunan, sanayi devriminin bazı özelliklerine karşı çıkan, bireyciliğe karşı cemaatin selametini önceleyen ve pozitivist aklı küçümseyen boyutları düşünüldüğünde İslâmcılıkla aynılığından söz edilemese de benzerliğinden söz edilebilir. Toplumsal olanı anlama sürecinde temel yaklaşımlarını aile, cemaat gibi somutluklar üzerinden inşa eden İslâmcıların büyük ölçüde muhafazakâr eleştirilerle benzer argümanlar geliştirdiklerini hatırlamak bu benzerliği daha iyi bir şekilde kavramayı mümkün kılacaktır. Aşırılıklara karşı olmak durumundan kaynaklanan tedirginlik dikkate alındığında muhafazakâr düşün dünyasının, İslâmcı çevrelerden her zaman bünyevî bir tedirginliğin beslediği kronik bir karşıtlığının bulunduğundan bahsedilebilir. Üstelik bu sadece İslâmcılık haricinden değil bizzat İslâmcılık içinden de gelebilir. 1960'lardan itibaren Türkiye'de etkisini göstermeye başlayan İslâmcı anlayışlara karşı milliliği ve muhafazakârlığı öne çıkaran karşı koyuşlar gündeme gelmiştir. İslâmcılığın Türkiye seyrinin kendisini sistematik bir doktrin olarak kuramamış olmasından yola çıkıldığında öteden beri muhafazakâr bir tabiatının olduğu bundan dolayı da bir gelecek tasarımından yahut ideolojik bütünlükten yoksun olduğu hemen fark edilecektir. Bir duruş yahut üslup olarak muhafazakârlık tartışmaları açısından da şöyle bir belirleme yapabiliriz: Peyami Safa tarzı *doğu- batı* sentezi artık tartışılan bir konu değil. Yine 1980'li ve 1990'lı yılların aydın yahut Erol Güngör'den mülhem *münevver* odaklı tartışmaları da. Fakat Yahya Kemal'in/Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *estetik/sanat* odaklı görüşlerine yakın bir biçimde 2000'li yıllarda sanat üzerine düşünceler daha çok takip edilir olmuştur. Böylelikle, 2000'li yıllarda muhafazakârlıkla ilgili görüşlerin şekillenmesinde sanatın öne çıkarıldığını da görmüş oluruz.

30 Muhafazakârlığın bir boyutu da var olan kurumları ve konumları koruma eğilimidir. İstikrara yapılan vurgu da hatırlanmalıdır burada. Dolayısıyla bu yönüyle sağcılığa yakın bir anlam ufku sunuyor kavram bize. Bu bahiste AKP'nin İslâmcı çevreler tarafından algılanma ve anlamlandırılma biçiminin konumları korumaya doğru evrildiğini, bunun da en çok AKP'yi eleştirme konusunda gündeme geldiğini tespit etmek mümkündür. AKP'nin vesayet düzeni olarak adlandırılan kurumlar karşısında göstermiş olduğu direnç onun sahiplenilmesi ve almış olduğu desteği pekiştirmesine zemin hazırlamıştır.

31 Bunun için muhafazakârlığın sadece geçmiş üzerinden okunması bir yana bırakılmalı, muhafazakâr tutum ve tavırların gelecek korkusundan kaynaklandığına dair yaklaşımlar da dikkate alınmalıdır.

V.

AKP'nin kendi siyasal kimliğini tanımlarken muhafazakârlığa yapmış olduğu gönderme Türkiye'deki muhafazakârlık literatürünün zenginleşmesine ve modernleşme tarihinde öne çıkan figürlerin muhafazakârlık zaviyesinden "yeniden" değerlendirilmesine de vesile olmuştur.[32] Fakat düşünce geleneğinin değişimine yahut bu çerçevede sürdürülen tartışmaların zenginleşmesi sağlanamamıştır. Bunu bir miktar açmam gerekirse şunları söyleyebilirim: 2000'li yıllarda muhafazakârlıkla yahut onun hakikatiyle alakalı literatürün büyük ölçüde Türkçeye kazandırıldığını ve bu kitaplar üzerinden önemli akademik çalışmaların yapılmış olmasına rağmen yakın zamanlı muhafazakârlık tartışmaları bu literatürden derinlikli bir biçimde yararlanılarak yapılmış tartışmalar olmaktan oldukça uzak olduğu hemen fark edilecektir. İslâmcı çevrelerde olsun yahut muhafazakârlığı konuşma denemesinde bulunan etkinliklerde olsun peş peşe Türkçeye kazandırılan bu eserler etrafında Levinas, Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze gibi "star" düşünürlerin her birinin etrafında oluşan yorum sanayinin ufak bir parçası bile muhafazakâr düşünürlerin eserleri etrafında oluşmamıştır. Yine Edmund Burke, Michael Oakeshott, Robert Nisbet vb. başta olmak üzere bu düşünürlere sık sık gönderme yapıldığını da görmüyoruz. Bir başka deyişle, gittikçe artan bir popülerliğe rağmen muhafazakâr düşünürlerin tekrar tekrar okunup yorumlandığından şimdilik söz edilemez

2000'li yıllarda bünyevî bir muğlaklığı olan muhafazakârlıkla ilgili kavramsal-kuramsal tartışma için elverişli olan pek çok kitap ve yazı yayımlandığını ifade etmiştim. Bununla bağlantılı olarak Türk muhafazakârlığıyla ilgili değişik yaklaşım denemeleri hem de çeşitli örneklerin, figürlerin kullanımı sonucu zengin bir malzeme üretildiğini söyleyebiliriz. Muhafazakâr aydınların düşünce evreniyle ilgili bir ilk müracaat kaynağı niteliğinde olan bu eserlere karşın aynı ölçüde İslâmcılığa dair metinlerin üretilemediğini görüyoruz. Sözgelimi 2000'li

32 Tanzimat sonrasında öne çıkan ve İslâmcı olarak bilinen Said Halim Paşa muhafazakâr düşünürler arasında değerlendirilmiştir. Onun, İslâmi olmayan referansları reddetmesi, dini cemaat anlamında milli varlığın esası olarak kurumları vurgulaması, rasyonel akıl eleştirisi, kurum ve ilkelerin felsefi temellendirmesini başarıyla yapmış olması tutarlı bir muhafazakâr düşünür olmasına bağlanmıştır. İsmail Safi, *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar,* Lotus Yayınevi, Ankara, 2007, s. 114. Dinin ve geleneğin öneminin vurgulanmasının bir düşünürü muhafazakâr olarak anmak için yeterli olup olmayacağı hem Said Halim Paşa hem de Mehmet Akif üzerinden tartışılması gereken bir husustur. Yine aynı eserde yazarın, Cumhuriyet devri muhafazakârlığını ele alırken İslâmcı muhafazakârlık kavramını kullanmış olması da dikkat çekmektedir.(s. 135) Yazar bu muhafazakârlığın vasıflarını şu şekilde ortaya koymaktadır: "İslâmcı muhafazakârları diğer muhafazakârlık türlerinden ayıran en büyük özellik, düşüncelerinde dinî duygu ve anlayışa daha çok yer vermeleridir. Sait Halim Paşa, Ahmet Cevdet Paşa ve Şemsettin Günaltay gibi birçok isim İslâmcı muhafazakâr olarak nitelenebilir. Özellikle Tanzimat düşünürleri arasında özgün bir yere sahip olan Ahmet Cevdet Paşa, entelektüel birikimi, olaylara derinlikli yaklaşımı ve düşünceleriyle İslâmcı muhafazakâr olarak kabul edilebilir. (...)biz tezimizde Mehmet Âkif ve Necip Fazıl'ı örnek seçerek incelemeye çalışacağız. Çünkü bu isimler, bugünkü AK Partili üst düzey yönetici ve temsilciler düşünsel ve siyasal olarak bu iki ismin etkisi altında kalmıştır." (s. 163-164)

yıllarda AKP'nin kimlik deklarasyonunun hemen akabinde *Muhafazakâr Düşünce* adını taşıyan kuramsal içerikli bir derginin yayın hayatına başlamış olması da dikkat çekmektedir. Kendisini muhafazakâr olarak tanımlayan AKP'nin iktidar oluşundan sonra 2004 yazında ilk sayısı yayımlanan derginin takdim yazısı muhafazakârlık hakkındaki bilgisizliğe değinerek şu hususları vurguluyordu:

> "Bir siyasî tarz ve ideoloji olarak muhafazakârlık hakkında, Türkiye'de gerek siyasal çevrelerde gerekse entelektüel çevrelerde bir bilgi eksikliği ve karmaşası bulunmaktadır. Genellikle muhafazakârlık, ya suçlayıcı bağlamda 'gericilik' ya da psikolojik bir tavır olarak tutuculuk anlamında kullanılmaktadır. Muhafazakârlık, bazı İslâmcı çevrelerin de 'İslâmcı' suçlamasından kurtulmak için başvurduğu bir kavram olagelmiştir. *Muhafazakâr Düşünce,* sözkonusu bu anlam karmaşası ve bilgi eksikliğini gidermek amacıyla bir siyasî tarz ve ideoloji olarak ülkemizde eksikliği hissedilen muhafazakârlıkla ilgili çalışmalara ivme kazandırmayı, Türkçe literatürdeki boşluğu doldurmayı ve muhafazakârlıkla ilgili çalışmaları özendirmeyi amaçlamaktadır.(...) Böylece hem konuyla ilgilenen kişilerin ulaşabileceği tutarlı bir süreli yayın Türk yayın hayatında yer alacak hem de muhafazakârlıkla ilgili akademik ve bilimsel çalışma yapacak olanlar için seviyeli, ciddî ve sürekliliği olan bir kaynak teşkil edecektir. Muhafazakârlıkla ilgili olduğu sürece pratik siyasete dair meseleler de ilgi alanına girmekle birlikte dergi asıl olarak Türkiye'de muhafazakârlığın, özellikle teorik çalışmalar bakımından doyurucu bir külliyata kavuşmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu çerçevede Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin ve pratiğin geçmişini ve bugününü incelemek, Batı dünyasında bu akımın başlıca isimlerini ve onların fikirlerini gündeme getirmek ve Türkiye için muhafazakâr bir alternatifin imkânlarını bu birikim ışığında değerlendirmek de hedefleri arasındadır."

Liberalizm ve sosyalizmle birlikte siyasal düşüncenin önemli akımlarından biri olan muhafazakârlığın hem teorik yaklaşımlarını hem de farklı konulara ilişkin bakış açısını kısmen de olsan yansıtan bir derginin yayın hayatını sürdürmekte oluşuna karşın, İslâmcılıkla alakalı teorik meselelerin ele alındığı dergiler ise ya *Tezkire* gibi yayın hayatına ara vermek ya da *Özgün Düşünce* gibi kapanmak durumunda kaldı. *Bilgi ve Düşünce*, *Anlayış* gibi süreli yayınların Türkiye İslâmcılığının yayın istikametsizliğinin kurbanı olarak yayın hayatından çekilmek durumunda kalmış olmaları da önemsenmesi gereken birtakım hususiyetler içermektedir. Dergiler düzleminden meseleyi ele almaya devam ettiğimizde İslâmcılığın farklılığını kabul konusunda var olan tereddüt halinin varlığını koruduğunu söylememiz mümkün. Sözgelimi *Doğu-Batı* dergisi Türkiye'deki düşünsel ve siyasal akımları ele alırken İslâmcılık hakkında müstakil bir sayı hazırlamadı. Nedense dergi bu konuyu Türk muhafazakârlığı konusunun içinde oldukça sınırlı bir boyutta ele almayı tercih etti.

İslâmcılığın kendi asli gündemi üzerinden düşünüldüğünde enine boyuna anlatılması imkânsız olan bu değişim sürecini kabaca 1970'lerden bu yana bariz biçimde başka akımlarla mesafeli olmayı öne çıkaran düşünce ve hayat pratiğinin yerini başka bir şeye bırakması yahut 1970'ler öncesi konumuna geri dön-

mesi şeklinde özetlemek yerinde bir açıklama olabilir. Muhafazakâr korunma konumunun günden güne yaygınlık kazanışını sosyopolitik bir mecburiyete dayandıran şu satırlar mevcut durumun tasviri sadedinde ciddi bir katkı olarak okunabilir:

> "İslamcılıkla muhafazakârlığın ilişkisi, bir başka açıdan ise, sosyopolitik bir mecburiyete dayanır. Büyük ölçüde muhafazakâr (sağcı ve Sünni) bir sosyopolitik içerisinde neşet eden ve bu sosyopolitiğin kodlarını (milliyetçilik, sağcılık, gelenekçilik, tutuculuk vb) tevarüs eden İslamcılık, bir açıdan üzerinde neşvünema bulduğu bu sosyopolitiği siyasallaştırmaya çalışırken, kendisi de bu genetiğin etkisiyle devrimcilikle muhafazakârlık arasında süre giden bir gelgit yaşayacaktır. Kimi ödipal bir kompleksin etkisiyle çatışmacı bir isyankârlığa sürüklenerek, kimi de ayağını basabileceği bir yurtlanma ihtiyacıyla konformist bir gelenekçiliğe avdet ederek neredeyse şizofren bir tutum izleyecektir. Göbeğinden bağlı olduğu bir sosyopolitiğin ezici mirasıyla baş etmenin telaşı, çoğuz kez zikzaklar içerisinde yolunu şaşırmasına sebep olacaktır. Yoldan çıkmanın ürküsüyle sürüleşmenin korkusu arasındaki gerilimler, fırsatçılıkla malûl kılacaktır kendisini ya da böyle anlaşılmaktan kurtulamayacaktır. İçerisinden çıkmaya çalıştığı sosyopolitiğe olan borcunu ya da karşısında durmaya çalıştığı burjuvaziye karşı olan kompleksini (veya hıncını), iktidara ya da güce ulaşarak ödemeye ya da göstermeye çalışacaktır. Bu ise onu kalkınmacı bir ideolojiyle malûl kılacaktır. Ama sonuçta bir ayağını tarihe, diğerini de toprağa basmaktadır; ya da bedeni muhafazakâr bir sosyopolitiğin güdüleriyle yoğrulmuşken, aklı belki de muhal bir özgürleşmenin ufkuna seyretmek için çırpınmaktadır. Zıtları birleştirmeye yada en azından anlamaya çalışan bu tavrı, bir mecburiyete mebnidir belki ama sonuçta bu onu doğu ve batı, sağ ve sol, özgürlükçülük ve muhafazakârlık gibi ikilemlerin ortasında ayakta kalma çabası içerisinde tutar ve dolayısıyla da tüm bu eğilimler karmaşasıyla akraba kılar."[33]

İslâmcı düşünceyi başka düşüncelerden köklü bir biçimde ayırma temayülünün eskiden olduğu kadar güçlü bir temayül olmayışını yukarıdaki satırlar eşliğinde düşünmek mümkündür. Türkiye'de İslâmcılığın kaynaklara dönüş, arınmacılık gibi temalarının geri plana itilmesi buna mukabil kalkınma, modernleşme gibi teknik boyutlarının ön plana çıktığı düşünüldüğünde yaşanan dönüşüme dair birtakım çıkarımlara ulaşılabilecektir. Bunun yanında 2000'li yıllarda siyasal ve sosyal bakımdan İslâmcılığı başka ideolojilerden ve düşünsel çerçevelerden ayırma doğrultusunda güçlü bir ses yankılanabilmiş değildir. Fena halde zaafların etkili olduğu terkipler bugün akademik olsun popüler olsun tartışmanın ortasına yerleşmiş vaziyettedir. Saflık, homojenlik yönelimi olan ve arınmayı hedefleyen yönelişler büyük ölçüde sekteye uğramış *melez kimlikler* ön plana geçmiştir. Bu kimlik ve inşa süreçleri esasında ne kadar farklı saiklerle gündeme getirilirse getirilsin İslâmcı çevrelerdeki kimlik arayışı veya ifade etme biçiminin yerleşik sentezleme alışkanlığından kurtulamadığının bir işaretidir. Kuşkusuz

33 Ümit Aktaş, "İslâmcılık ve Muhafazakârlık ya da Tarihsel Döngüler", *Özgün İrade*, 2013, sayı: 110, s. 14.

bunun sebepleri İslâmcılık cihetinden analiz edilmelidir. Bu temayülünün en belirgin işaretlerinden biri olarak AKP'li yıllar dikkatle irdelenmeyi hak etmektedir. Nitekim AKP'nin siyasal kimlik arayışında karşımıza çıkan karma yahut melez kimlik görünümü AKP'ye muhalif olmakla öne çıkan çevrelerde de göze çarpmaktadır. Teorik bir girişim olmaktan pratikte birlikte oluşa kadar uzanan "İslâmi sol", "İslâmi liberalizm" şeklindeki terkipler bu karma kimlik hâlini görünür kılmaktadır. Denilebilir ki entelektüel faaliyetler de dönemin ortamından daha çok etkilenmiş gözükmektedir.

Genellikle muhafazakârlık kavramı bir biçimde durağanlıkla eşdeğer kabul edilir, ya da en azından bununla ilişkilendirilir. Çöküş hissiyatından, devrimci ruh halinin kaybından yani dünyayı değiştirme azmi yerine tekrarlara sığınma temkinliliğinden şikâyet edilir. Böylece, muhafazakârlığın devrimci bir süreci köstekleyen sabitlikler olarak tasvir edilmesi sağlanmış olur. İslâmcı çevreler arasında yaygın olan fakat tatminkâr olmaktan oldukça uzak olan muhafazakârlık tasvirinin bir örneği olması bakımından şu alıntıyı birlikte okuyalım:

> "Müslümanların bir kısmı kendi değerlerinden şüpheye düştü. Bu modernist tutumdur. Bir kısmı da bu duruma düşmeme adına katı bir gelenekçi tutum sergiledi. Türkiye'de hala bu gelenekçi söylemle modernist söylem arasındaki gerilim, Müslümanların tabii ve itidalli bir dil yakalamalarının önündeki çok önemli bir sorun olarak durmaktadır. Modernist tutum bizi sekülerleştiriyor. Gelenekçi tutum ise bizi çözümsüzlüğe iterek muhafazakârlaştırıyor. Muhafazakarlık bir iç çürümedir. Savrulma anlamına gelen liberal bir söylemle bizi muhafazakarlığa iten gelenekçi tutumun dışında bir dil, tarihi mirasımızla buluştuğumuz zaman oluşacaktır. Kendimize ait dili bu şekilde yakalarız."[34]

AKP'li yıllarda, farklı zamanlarda farklı insanlarca farklı amaçlarla kullanılmış olan söylemsel içeriği baskın muhafazakârlık kavramına ilişkin bu türden pek çok bakışa rastlanmaktadır. Bunların tutarlı olması beklenmez fakat yaygın bir söylenti hâlinin dışavurumu olduğundan üzerinde düşünülmesi gerekiyor. İslâmcılık ve muhafazakârlık arasındaki ayırımdan son derece emin oluşu dikkat çekiyor bu polemik mahiyetindeki kanaatlerin. Öte yandan kapitalizme ilişkin eleştirilerin bir biçimde sosyalizmle ilişkisellik içinde gelişmesi yani Müslüman'ın komünist olabileceği fakat kapitalist olamayacağı şeklindeki serzenişler de sıklıkla terennüm edilmektedir. Bu tür tasvirlerin anlamlarını, sınırları dâhilinde gezindikleri polemiklerin bir örneğini daha zikredelim:

> "Ben inançlı biriyim, ama inançlı olup siyaset alanına girenlerin ve bunu bir iddia olarak taşıyanların asla İslâm'la yada inançla ya da insanlıkla bağdaşmayan şeyleri son derece kolay bağdaştırıp muhafazakârlık diye yutturmaları canımı sıkıyor. Bütün bunları bir de vicdan ya da insanlık adına yapıyormuş gibi sunmaları çok rahatsız edici. Müslümanlar ya da siyasal İslâmcılar iddialarından çok kolay vazgeçip teslim oldular. Eskiden, '70'li, '80'li' ve hatta '90'lı' yıllarda,

34 Vahdettin Işık, "Muhafazakârlaşmak Bitmek Demektir." *Bu Ülke*, Yıl: 2, sayı: 19, 2013, s. 20-21.

siyasal İslâmcılar asla muhafazakâr tanımını kabul etmezlerdi. Muhafazakârlıktan hem dindar olup hem de sistemle uyumlu olmayı anlardık. Bu son derece ayıplanan bir şeydi. Arık AK Parti ile birlikte bunu bir norm olarak kabul etmemiz gerekiyormuş gibi lanse ediliyor. Rahatsız olduğum bir dönemdeyiz ve Müslümanların gerçekten sağlam bir alternatif sunmayı başaramadıklarını düşünüyorum. Başka iddiaları vardı ve bu iddiaların altında kalındığını görüyorum. Burada da en çok siyaset ehlinin değil, Müslüman entelektüellerin savaşı kaybettiğini, büyük çoğunluğun iktidarın nimetlerinden faydalanmak adına destekleyen yazılar yazdığını ve sürekli övme ihtiyacı duyduğunu görüyorum. Bu daha da kahredici. Alternatif bir model oluşturulabilirdi, ama onun yanına yaklaşılmadı. Gelişmecilik, ilerlemecilik ve maddi büyümenin kutsandığı ve bunun da Müslümanlıkla makyajlandığı dönemdeyiz. Bunu eleştirdiğinizde de sanki kutsal bir şeyi eleştiriyormuşsunuz gibi tepki görüyorsunuz."[35]

Gelgelelim muhafazakârlık hakkındaki bütün bu tanım ve imgeler, muhafazakârlığı ve onun yeni hâllerini yorumlama, anlamlandırma, açıklama ve kurgulama hususunda iyi bir başlangıç oluşturamazlar. Hele Mehmet Akif'in düşünceleri üzerinden gündeme getirilen İslâmcılık eleştirilerinin aslında romantik muhafazakârlıkla paralel olduğu dikkate alınırsa, muhafazakârlık konusunun esaslı bir biçimde ele alınmadığını rahatlıkla söyleme imkânı buluruz gibi görünüyor. Dolayısıyla İslâmcılar arasında dile getirilen muhafazakârlık eleştirilerinde sarih bir tanıma rastlamamız mümkün görünmemektedir. Var olan eleştirilerin çok problemli bir bakış açısını yansıtmasından dolayı durumu son derece sakil buluyorum.

VI.

İlahiyat çıkışlı isimlerin teolojik bir muhafazakârlık tanımı yapma gayretiyle, İslâmî ritüeller karşısında kibirli bir dil kullanarak, entelektüel merkez olarak kabul ettikleri çevrelere yaklaşma gayreti içinde oldukları da fark ediliyor. Muhafazakârlığı sıradan insanın günlük inanış ve davranmış kalıplarını biçimlendi-

35 Neyir Özdemir-Yiğit Atılgan, "Mahmut Fazıl Coşkun'la 'Yozgat Blues' Üzerine" *BİR+BİR,* sayı: 22, 2013, s. 33. Mahmut Fazıl Coşkun başka bir söyleşisinde şunları ifade edecektir: "Türkiye'nin muhafazakârlaşması aslında kendine özgü bir karakterde ortaya çıkıyor. Bu çok öngörülebilir bir şey de değil aslına bakarsanız. Mesela yaygın kanaate göre modern bir hayat süren insanların, aşk veya ilişki süreçlerinde çok muhafazakâr tepkiler verebildiklerini görüyoruz. Diğer yandan daha muhafazakâr muhitlerde yetişmiş bireylerin son derece şaşırtıcı davranışlar sergilemesi de mümkün. Taşranın merkeze yakınlaşması, ekonomik açıdan zenginleşmesi, ahlaki normları da dönüştürüyor. Eğlence ve tüketim kültürünü dönüştürerek kendi hayatına adapte ediyor. Dolayısıyla ben 'Türkiye muhafazakârlaşıyor" yargısının bir klişe olduğunu düşünüyorum. Evet, Türkiye'de bir şeyler oluyor ama bunun sosyolojisi böyle klişelerden daha derinlikli cümlelere kurmayı gerektiriyor. Bu muhafazakârlık mesela doğrudan dindarlaşma şeklinde ortaya çıkmıyor. Başı örtülü kadınların davranışları da bundan on yıl öncesine benzemiyor. Muhafazakâr erkeklerin de gündelik hayat tercihleri diğer kesimlere hayli yakınlaşmış durumda. Kamusal alanda görülen muhafazakarlaşma bir dindarlaşma değil, yeni taşranın şehirde farklı temsilleri görünür kılması gibi geliyor." Tanıl Bora, "Yozgat Blues Filmi Üzerine Yönetmen Mahmut Fazıl Coşkun ile Söyleşi", *Birikim,* 2013, sayı: 295, 84-87.

ren kültürün kendisi olarak tanımlanabileceğini düşünen İlhami Güler'in muhafazakârlık hakkındaki kanaatleri bunu savımızı doğrular mahiyettedir:

> "Dini bağlamda muhafazakârlık, kasdî ve kalbî(şuurlu) bir fiil olan imanın, ölü ve hafızaya kodlanmış akaide (amentü),niyete dayanan salih amelin (ahlak ve ibadet) alışkanlığa, itiyada dönüşmesidir. Her iki durumda da duygu ve düşünce canlı olmadığı için, 'doğruluk- yanlışlık' kaygısı kaybolmuştur. Yapılan her şey kendiliğinden doğrudur. Sonuç olarak dini bağlamda muhafazakârlık tarihten, atalardan devralınan dinselliğin sabitlenerek (dogmatizm) mevcut durumla uyumlu olarak, pragmatik Saiklerle sürdürülmesidir. Muhafazakârlık tevekkülün Allah'tan devlete, tarihe ve geleneğe kaymasıdır. Aynı zamanda genel olarak vurgu ve önemsemenin ahlaktan ibadete/ritüele kayış da muhafazakârlığın göstergesidir: Tanrı'ya ibadetler yoluyla yaltaklanarak, daha zor olan kullarına karşı sorumluluktan kaçış. Bu halet-i ruhiye genel olarak, yükte hafif pahada ağır olanı çalmaya yönelik bir tür Tanrı'yı kandırma girişimidir."[36]

İlhami Güler'in muhafazakârlık hakkında ezberlenmeye müsait aforizmalar üretmiş olduğunu hatırda tutarak şunu dile getirmek istiyorum; AKP'li yıllar kötü olarak görülen yahut kötü olduğu varsayılan her şeyin muhafazakârlık kavramı ile izah edilişini hatta o şeylerin şeytanlaştırılmasını da beraberinde getirmiştir. Türk muhafazakârlığının 1950'li yıllardan itibaren Amerikancı bir politik tahayyül içinde olduğunu, ANAP ve AKP'nin bunun devamı olduğu, yetmişli yıllardaki MSP'nin bu muhafazakârlık içinden bir dönüş ve kırılma hâli olduğu şeklindeki kanaatler muhafazakârlığın kültürel genetiği hakkında kavramsallaştırma yapmayı maalesef mümkün kılmıyor. Esasında bu bakış açısı bir yönüyle 1970'li yıllardan bu yana süreklilik arzeden kaba genellemeciliğin bir tezahürü olarak da görülebilir. Kafa karıştırıcı kavramlara getirilmeye çalışılan tanımların kafiyesinin bir türlü tutturulamadığı bu dönemlerde yazılan şu ifadeler meramı anlatmak bakımından son derece önemli:

> "Din, varoluşsal bir iman, sorumluluk, şükran tecrübesi iken; muhafazakârlık, kaide, kurum, ezber ve borç mantığıdır. Din, günaha ve baskılara karşı direniş; muhafazakârlık ise, bunlara boyun eğme ve katlanma anlamında "sabırdır". Din (iman-ahlâk), güneşin aydınlığında yürümek iken; muhafazakârlık, körün rehberliğinde yürümek, gece karanlığında ateş böceğiyle veya gece feneriyle yol bulmaktır. Panteizm, nasıl ki ateizmin veya materyalizmin dinsel bir dil ile tersinden ifadelendirilmesi ise; -bu arada "Vahdet-i Vücud" da varlığın ve insanın Tanrı'da gark olmasıdır (boğulmasıdır)- muhafazakârlık da, dinsizliğin (iman ve salih amelsizliğin) din (yani hafıza olarak "itikad" ve alışkanlık ve borç ödeme olarak "ibadet") şeklinde tezahürüdür. Din, insanın saygı ve huşu ile kendini Tan-

36 İlhami Güler, *Direniş Teolojisi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 159. Bu arada şunu da kaydetmeliyim: Güler'in kitabının dizininde muhafazakârlık kavramının bulunmuyor olması dikkat çekmektedir. Kitabında yer alan bir yazının hususi olarak bu konuyu irdelediği ve pek çok defa suçlama niyetiyle bu kavrama müracaat etmiş olmasına karşın bu kavramın kitabın dizininde yer almamış olması, muhafazakârlığa ilişkin tartışmaların medyatik görünürlüğü kadar düşünsel yoğunluk içermediğinin ufak bir göstergesi olarak düşünülebilir.

> rı huzurunda hissetmesi ve O'nunla daimi bir ahlâkî misillemeler "beraberliği" yani "me'iyyet" ve insanlara karşı derin ve daimî bir merhamet ve ahlâkî sorumluluk iken; muhafazakârlık, paketlenmiş, kurumlanmış, kurallaşmış part-time ezberlenmiş-alışılmış davranışlar setidir. Din, Allah'ın kendisi ile bir "dostluk" (velâyet) ve ahitleşme/misak ilişkisi iken; muhafazakârlık, O'nun totaliter olarak çizilmiş bir "düşünce resmine" körü körüne boyun eğmektir (Paganizm). Dinsel fanatizm, gaddarlık, bağnazlık, şiddet buradan doğar. Dindarlık, şuurun aktif ve gayeli olarak olaylara ve ilişkilere odaklanması, onların kavranması ve sonuca bağlanması iken; muhafazakârlık, otomatik kontrolsüz bir duygusal-algısal mekanizmanın işbaşında olduğu dinsel hareketliliktir. Muhafazakârlık, "norm"alite" ve "moral"itenin" olmadığı bir "form"alitedir". Esasında sıradan insanın nefs-i emmaresini tatmin ederken, Tanrı'yı da unutmama çabasıdır. Dünyada kaybetmeden, meşakkate girmeden Ahiret'i de garantileme pragmatizmidir: burada da yaşayalım, orada da yaşayalım. Bura da bizim, ora da bizim. Ne şiş yansın, ne de kebap. Hem Tanrı'ya ibadet edelim hem de Mammon'a."[37]

Yine bu yıllarda ahlaki olanı desteklemek kötülüğü köstеklemek olarak tanımlanan emri bilma'ruf ve nehyi ani-l münker, takva ve konformist kayıtsızlığın var olan düzeni koruduğuna dair eleştiriler de gündeme getirilmiştir. Günaha, arzuya, ahlaki çürümeye dikkat çeken yaklaşımları hem gazete yazılarında hem de İslâmcı dergilerde görebiliriz.

Söylemsel olmayı başaramayan fakat büyük ölçüde *söylenti* ile sınırlı bir muhafazakârlık polemikleri var. Dolayısıyla İslâmcı çevrelerde bu konuda betimlemenin ötesine geçebilen kavramsallaştırma yönünde ciddi bir adım atılmamıştır. Muhafazakârlıktan söz edilen çoğu yerde bu halin kötü bir hal olduğu üzerinde durulmasına rağmen kavramsal temele dayanan bütünlüklü analizler yapılamamaktadır. O halde AKP'li yıllarda İslâmcılar cihetinden muhafazakârlığın doğası nedir, türünden bir sorunun sorulamamış olduğunu tespit edebiliriz. Hele muhafazakârlığı yadsıma gayretinde olan köşebentlerin kimi durumlarda siyasal olarak sonuna kadar AKP saflarında cenkleşmeyi göze almış olmaları dikkate alındığında bahsettiğim boyut daha iyi fark edilecektir. Anadolu Platformu'nun Koordinasyon Kurulu Başkanı Turgay Aldemir'den bu bağlamda bir alıntı yapabiliriz:

> "Devrimci adamlar olmalıyız. Hani kazancın onda dokuzu ticarettedir. Çünkü risk alıyor. Risk alan Müslümanca duruşlara ihtiyaç var. Maalesef dünün devrimcileri bugünün muhafazakârları oldular. Muhafazakârlık İslamcılığın, Müslüman'ın ve devrimcinin ölümüdür. Bizler her güne yeniden başlamalıyız. Gölge hayatlarla İslam dünyası, içine düştüğü bu izdihamdan çıkamaz. Kendi gününde kendi şartların da yaşamalıyız."[38]

Çoğunlukla olumsuz biçimde çeşitli tavır ve tutumların karşıtı olarak kullanılan fakat asla kavramsallaştırılamayan polemik amaçlı bu kullanım, karşıtlıklar,

37 İlhami Güler, *Direniş Teolojisi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 160-61.

38 http://www.ozgundurus.com/Haber/Soylesi/19112012/Muhafazakarlik-Muslumanin-Olumudur.php

bağlama ve somut duruma göre, kısmen açıklayıcı olabilse de kesinlikle özgül bir tanım içermekten uzaktır. Denebilir ki İslâmcılar nazarındaki muhafazakârlık telakkisinin en önemli vasfı meseleyi bu şekilde anladığı ve ortaya koyduğu için konu tam manasıyla anlaşılabilmiş değildir.

Muhafazakârlığı konuşurken şunu her zaman akılda tutmakta büyük fayda olsa gerek: Kavramı harcı âlem kullanımıyla salt tepkisel bir direnç saymayıp ve sağın bir alâmet-i farikası olarak kaydetmekle yetinmeyip, tarihsel bağlamlardaki özgül tezahürleriyle ele almaya gayret ettiğimizde kuvvetli ve kalıcı bir etkiye sahip olduğunu görebiliriz. Buna karşın ilk eldeki çağrışımlarının aksine, değişken, kendi içinde *iç ihtilafları* olan ve bunları yeniden üretebilen bir boyuta da sahip muhafazakârlık. Bir program değil, bir tutum, bir hissiyat. Bu muğlak özelliği, onu bazen fark edilmez, ayrıştırılmaz, ama aynı zamanda da alt edilmez kılabiliyor. Bu bağlamda muhafazakârlık yorumları açısından Nurettin Topçu'nun farklılığını işaret eden yorum hattının AKP'li yıllarda güçlendiğini yahut çeşitlendiğini ifade edebiliriz. Süleyman Seyfi Öğün'le başladığını düşündüğüm bu yorum hattını Fırat Mollaer'in çalışmaları bir nebze de olsa güçlendirdi. Genel olarak muhafazakârlık tartışmalarında Nurettin Topçu'yu Peyami Safa gibi daha 'sağ' figürlerle ele alma eğilimini ters yüz etmeye çalışan bu yorumlar muhafazakârlıktaki *iç ihtilafları* fark etmek bakımından son derece önemlidir.[39] Öte yandan sol içinden yapılan çalışmalarla İslamcılık cihetinden yapılan çalışmalarda Topçu'nun muhafazakârlığının özünde diğer figürlerden farklı olmadığına dair yaklaşımlar geliştirildi veya korundu. Muhafazakâr söylemin incelenmesinde mutlaka hesaba katılması gereken bu ayrımlara karşın İslâmcılığa dair kayda değer yorum hatlarının oluşturulamadığını hatta totalize edici sığlığın artarak devam ettiği görülüyor. Türkiye İslâmcılığında muhafazakârlıkta söz konusu ettiğimiz türden "yol izi" niteliğinde yorum hatlarıyla karşılaşmamız mümkün değil. Gürültülü medyatik tartışmalara karşın bu konuda ağırlık düşünceden hissiyata kaymış durumda.

İslâmcılık cihetinden muhafazakârlığın "eleştiri" konusu edilmesi veya bu konudaki denemeler *büyük ölçüde* AKP'li yıllara rastlamaktadır.[40] Bu yüzden bu yıllar kırılması zor bir rekora sahiptir. Dolayısıyla AKP, İslâmcılık ve muhafazakârlık arasındaki irtibat ve ilişkileri en doğru teşhis edebileceğimiz alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. AKP saflarında siyaset yapan pek çok eski İslâmcı nazarında İslâmcılık, taşraya özgü, reel olamayan bir gençlik hastalığıdır.

39 *Hareket* dergisi çevresinden D. Mehmet Doğan 1980'li yıllarda şöyle diyecektir: "Muhafazakârlık, liberalizmle eş manada kullanılmaktadır. Bunun için muhafazakâr olamayız." (*Doğuş Edebiyat,* Temmuz 1985)

40 1970'li yıllarda Rasim Özdenören'in *Yeni Devir*'de Peyami Safa özelinde yapmış olduğu muhafazakârlık eleştirilerinin veya 19985 Temmuzunda yayımlanan *Doğuş Edebiyat* dergisinde "Bu kavram İslami değil" şeklindeki yaklaşımlarının 2000'li yıllarda hatırlanmıyor oluşu da dikkate alınması gereken bir husustur.

Türkiye'deki mücadele elitlerle çevre arasında yaşanmakta ve içinde bulunulan yıllar normalleşme yılları olarak ele alınmalıdır. Sağ liberal bir formu benimseyen bu yaklaşım, İslâmi göstergeleri siyasal olarak araçsallaştırabildiği ölçüde onları dışa vurur, çatıştığı oranda da dışlar. Son yıllarda yapılan birtakım düzenlemeler yanında, muhafazakârlığın kapitalist kalkınmacılığa, güç mantığına ve refah adı altında burjuva tüketimciliğinin kışkırtılmasına yöneltilen eleştirilerde muhafazakârlığın *itaat felsefesi/kültürü* olarak işlevsel kılındığına dikkat çekilmekte, bu durumun İslâmcılığın sorgulayan, eleştiren ve yenileyen çığırına aykırı olduğu ifade edilmektedir:

> "İslamcılığın başlangıçta iğneyle kuyu kazar gibi muhafazakâr kitleler üzerinde sağladığı etkinlik, şimdi ters bir yöne kanalize edilerek, aynı söylemin dili ve enerjisi, bir ölçüde de olsa devrimcileştirilmiş ve sağcı siyasetlerin tutucu tabanı olmaktan çıkarılmış kitlelerin yeniden muhafazakârlaştırılması, daha doğrusu itaatkâr siyasal sürüler haline getirilmesi için kullanılmaktadır."[41]

Öte yandan muhafazakâr demokratlığın sebep olduğu dönüşümlerden şikâyetçi olunduğu hâlde, var olan üzerinde yeterince düşünüldüğünü söyleyemeyiz. Esas önemlisi AKP'li yıllardaki olumsuz sonuçların farkında olan İslâmcılar ne yazık ki bu konuda kayda değer bir eleştiri getirememişlerdir. Muhalif gibi oldukları her şeyi çok kolaylıkla kabullenmişlerdir, kanaatlerini çok çabuk değiştirmişlerdir. Kinik bir tavırla duruşa vurgu yapanlarda ise hayat belirtisi görünmemektedir. Bugünden son on yıllık geçmişe özellikle yayınlar üzerinden bakılarak bir değerlendirme yapıldığında, İslâmcılık ve muhafazakârlık kavramları arasındaki açı farkının günden güne kapandığı görülebilir. Maalesef günümüzün köşebentlere teslim olan entelektüel atmosferi bunun pek farkında değildir. Muhafazakârlık söz konusu olduğunda eleştiri gibi görülen şeylerin kahir ekseriyetinin *söylenti* olmanın ötesinde bir anlamı yok.

Unutmamak lazım ki İslâmcılığa kaybettiği itibar iade edilmek isteniyorsa herhâlde İslâmcılığın asli gündeminin ne olduğu sorusunu bir kere daha sormamız gerekecektir. Eğer, İslâmcı entelektüeller olarak adlandırabileceğimiz bir çevre varsa ve bu çevre 'paradigmalar' arası bir mücadelenin olduğunu düşünüyorsa bu mücadeleye dair söylentileri aşan kavramsal tahliller yapabilmelidir. Yoksa sadece muhafazakârlığa *pejoratif* bir anlam yükleyerek sorumluluklar yerine getirilmiş olmayacaktır.

Şurası kesin ki, eleştirel düşünme süreçlerinde İslâmcı figürü yeniden onarıp diriltmek veya yeniden konumlanma denemesi için önce köklere geri dönmeyi düşünmek lâzım. Çünkü "Her ne gelirse gelsin eskinin gölgesine benzer, bir ihtişam rüzgârı eser."

41 Ümit Aktaş, "İslâmcılık ve Muhafazakârlık ya da Tarihsel Döngüler", *Özgün İrade*, 2013, sayı: 110, s. 15.

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi
ve Hareketi
Sempozyum
Tebliğleri

ALTINCI BÖLÜM

İSLÂMCILIK, SANAT VE EDEBİYAT

GÜNÜMÜZ İSLÂMİ DÜŞÜNCESİNİN YAZINSAL GÖRÜNÜMLERİ

NECİP TOSUN

İSLÂMİ ALGI, İslâmi düşünce, ne kadar itiraz edilirse edilsin, ülkemizde siyasetçilerden, felsefecilerden, din âlimlerinden çok sanat ve edebiyatçıların yorum, görüş ve ufuklarıyla şekillenmiş, yol almış bunun karşılığında da zemin bulmuştur. Bu anlamda günümüz İslâm düşüncesinde şairler, öykücüler, edebiyatçılar bir blokaj değil, yol açıcı ve çağının en iyi yorumlayan mütefekkirler olarak işlev görmüşlerdir. Zaten tarihsel sürece baktığımızda, geleneğimizde de sanatçı ve düşünür ayrımının netlikle yapılamadığını, sanat ve düşüncenin içi içe yürüdüğünü görürüz. İbn Tufeyl, Sühreverdi, Feriddüddîn Attar, Yunus Emre, Harîrî, Firdevsî, Genceli Nizamî, Mevlâna, Hafız, Sadi, Şems-i Tebrizî, Fuzûlî, Şeyh Galip, Filibeli Ahmet Hilmi gibi kişiliklerin sanatıyla düşüncesini birbirinden ayırt etmek mümkün değildir. Bu isimler hem sanatçı hem de düşünür kimlikleriyle eserler üretmişlerdir.

Çünkü Doğu dini anlayışını, felsefi düşüncesini sanatla, şiirle, hikâyeyle ifade etmiştir. Şehir yazılarını, tıp yazılarını, sözlükleri edebiyata döken Doğu, sanatı sadece hoş vakit geçiren bir uğraş değil, bir mesaj aktarıcı olarak görmüş, sanata böyle bakmıştır. Hakikat yolcularına hikâye örnekleriyle yol gösterilmiştir. Hikmet, keşif ve "iki dünya" peşindeki Doğu âlimleri/düşünürleri/büyükleri de eserlerinde felsefi, tasavvufi yaklaşımlarla, soyut, alegorik, sembolik hikâyeler, şiirler yazmışlardır. İma, istiare, sembolik yaklaşımlarla Kur'an yorumlanmış, ontolojik sorunlar, hikmet arayışı bu metinlerde hikâye, şiir formatıyla biçimlenmiş, hayat bulmuştur.

Doğu, hikâyeyle, şiirle nefes almış, hayatın her döneminde sanatın gücüne başvurmuştur. Doğu medeniyetinin eşyaya, hayata bakışı bu eserlere nakşolunmuştur. Doğu'nun medeniyet algısı bu eserlerde var olmuştur. Örneğin sadece tasavvuf anlayışı bu eserlerden çıkarıldığında ortada Doğu düşüncesi diye bir şey kalmaz. Tasavvuf bir hâl ilmi olarak bütün bir Doğu edebiyatına nüfuz etmiştir. Ayrıca Doğu'daki tüm eserler Kur'an'ın yol açıcılığında ilerlemiştir.

Doğu, insanlara ulaşmada, özellikle çok değer verdikleri bilgileri, öğütleri, hikmetleri iletmede, tecrübeleri, birikimleri aktarmada sanata başvurmuştur. Kıssalarda, masallarda, destanlarda, halk hikâyelerinde, menkıbelerde, mesnevilerde öğütler, ibretler, kısaca hayatın, dinin kendisi vardır. Çünkü Doğu bilginleri, âlimleri, sanatçıları sanatın etkili bir form, güzel ve cazip bir anlatım tarzı olduğunun farkındadır. Ama bunu yazınsal bir tür olarak düşünmemiş, sadece insanlara ulaşmanın en etkili yolunun bu olduğuna inanmışlardır. Gerek tasavvuf kaynaklı metinlerin, gerekse felsefe kaynaklı metinlerin edebiyata ihtiyaç duymalarının arkasında bu yaklaşım vardır. Doğu'da şiir, hikâye, tarihsel serüveni içerisinde hep yüzleşme fonksiyonunu yüklenmiş, insanı kendine, birikimine, yaşadığı tecrübelere yöneltmiş, ibrete vurgu yapmış, kıssadan hisseyi gözetmiş ve hep bir bellek işlevi görmüştür.

Bütün bu geleneğin günümüzde de sürdüğünü görürüz. Mehmet Akif Ersoy *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşad*, Necip Fazıl *Büyük Doğu*, Nurettin Topçu *Hareket*, Sezai Karakoç *Diriliş*, Nuri Pakdil *Edebiyat*, Rasim Özdenören *Mavera* dergileri çevresinde, İsmet Özel ise bağımsız olarak İslâmi duyarlıklı bir sanat edebiyat çabası içinde olmuşlardır.

Kuşkusuz yazarları, şairleri, sanatçıları belli bir küme, grup altında değerlendirmek anlaşılma anlama/kavrama açısından bir kolaylığı bünyesinde taşısa da yaşanan tecrübelere baktığımızda grupların/sınıflandırmaların bağımsız yazarlık kurumunu incittiğini ve pek çok tartışmaya neden olduğunu görürüz. Bu bağlamda İslâmcı yazar, muhafazakâr sanat kavramları sorunlu. Çünkü bir grup, akım, anlayış ortak noktasında değerlendirdiğiniz isimler içinde bile farklılık varken dışarıda bırakılan kimi isimlerin de hangi gerekçeyle dışarıda bırakıldığının cevabı hep tartışma konusu olur. Ama yine de bu başlıkların kimi zaman kaçınılmaz olduğu da bir gerçek. Bu yazıda ortak duyarlıkları, sanat anlayışları benzeyen, İslâmi anlayışı referans alan yazarlar birlikte incelenirken yazının bu sorunları da içerdiğini belirtmek gerekir.

Ancak Türkiye gerçeğine baktığımızda bu ayrımın bir şekilde belirleyici olduğunu görürüz. Örneğin dünyanın pek çok yerinde ekoller, edebî akımlar ortak bir sanat algısı/anlayışı etrafında oluşurken, bizdeki edebî hareketler, topluluklar daha çok ortak dünya görüşünün birliktelikleri olarak tezahür etmekteler. Bu yüzden ekol, topluluk, hareket dendiğinde bir edebiyat ve sanat hareketinden değil bir medeniyet ve kültür algısının yansımasından söz ediyoruz demektir. Servetifünun, Genç Kalemler, Garipçiler, Hisarcılar, Mavi Grubu bu birlikteliklere iyi bir örnektir. Belki İkinci Yeni hareketini Sezai Karakoç nedeniyle bu genellemeden ayrı tutmak gerek. Bütün bunlardan dolayı ülkemizdeki akım ve anlayışları ortak dünya görüşü etrafında kümelenmiş gruplar olarak nitelemek açıklayıcı bir genellemedir.

Bu bağlamda Türk siyasi ve düşünce hayatındaki eğilimler de kendi sanat topluluklarını oluşturmuşlardır. Ancak, Türk düşünce dünyasındaki en büyük kı-

rılma, ayrışma ve derin kümeleşme, Batılılaşma olgusunda yaşanmıştır. Son iki yüz yıllık düşünce serüvenimiz neredeyse Batıya bakış, yorumlayış etrafında şekillenmiştir denilebilir. Bu sadece ideolojik bir seçimi değil aynı zamanda bir medeniyet/kültür algısını da yansıtır.

Çağdaş İslâmi duyarlıktaki yazarlar sanat görüşlerini, toplumsal algılarını üç büyük sanatçı, düşünür üzerinde yoğunlaştırırlar: Mevlâna, Yunus Emre, Mehmet Akif. İslâmi duyarlıktaki yazarlar, şairler, sanatçılar için bu üç isim, en temel referanslar olurken sanat görüşlerini ve düşüncelerini bu üç isim üzerinden örneklemişlerdir. Peki çağdaş İslâmi duyarlıktaki yazarlar niçin bu üç ismi önemsemiş, düşünce ve sanat anlayışlarını bu isimler üzerinden izah etmişlerdir? Bu isimlerin ortak özellikleri nelerdir? Hiç şüphesiz ilk temel ortak özellikleri Anadolu topraklarında yetişmiş, yerli ve kültürümüze ait sanat/inanç/düşünce adamı olmalarıdır. İkinci ortak noktaları Anadolu topraklarının/insanının en kritik dönemlerinde, en yılgın, yenilmiş ve umutsuz dönemlerinde yaşamaları ve bu kritik süreçten kurtuluş yolu, çıkış yolu olarak da İslâm'ı, yerli düşünceyi göstermeleridir.

Bunların ortak özelliklerinden biri de kurtuluş, arınma mücadelesinde aktif bir rol oynamaları, tarihsel süreçte kendilerini sorumlu, görevli hissetmeleridir. Bu anlamda başkaldıran, düzenleyen, değiştiren, düzelten bir mücadele yürütmeleridir. Toplumun kıstırılmışlık anlarını yaşadığı bir dönemde, topluma, Anadolu insanına umut, manevi güç ve direnç aşılamış olmalarıdır. Ortak özelliklerinden bir diğeri de saf bir düşünce adamı olmayıp sanatçı oluşlarıdır. Bu aydınlatıcı, öncü düşünürlerden Yunus Emre, Mehmet Akif şair, Mevlâna ise şair-hikâyeci kimliğine sahiptir. Ayrıca bu üç ismin de sanatları ile düşüncelerinin ayrıştırılamaz oluşu bir başka ortak paydalarıdır; çünkü bu üç isimde de sanat ve düşünce iç içedir ve birbirinin içinde erimiştir.

Hiç kuşkusuz, bütün bu özelliklerinden İslâmi duyarlıktaki yazarlar, yaşadıkları zaman diliminin, bu insanların yaşadıkları kritik sürece benzer olduğuna inandıkları için hem sanat hem de düşünce anlamında bir çıkış, bir ekol olarak bu isimleri işaret etmişlerdir. Bu yüzden, bu üç isme, "kurtarıcı ruh", "kurtarıcı duruş" ve nihayet "kurtarıcı çıkış" olarak bakmışlar, onları, sonraki nesillere bir model olarak sunmuşlardır.

İslâmi dünya görüşüne sahip yazarlar, şairler, sanatçılar eserlerinde ağırlıklı olarak Batılılaşma/modernizm, yabancılaşma, kutsaldan kopuş, köksüzlük, bunalım, kaos, kadim değerlerin öne çıkması tema ve kavramları etrafında her biri farklı sanat algısı ve anlayışıyla eserler, metinler üretmişlerdir.

Batılılaşma ülkemizde çağdaşlaşmanın, modernleşmenin bir gereği olarak görülmüş, ülkenin içinde bulunduğu zor durumdan kurtuluş çaresi olarak algılanmıştır. Batıcılar, Batılı ulusların deneylerinden yararlanarak, bu ulusların birikimlerine sahip çıkılmasını savunmuşlardır. Bu düşüncedeki insanlara göre,

çağdaş uygarlık ve gelecek Batı ve Batılı değerlerdir. Aslında ortada parlak bir örnek olduğuna göre bu seçim biraz da kaçınılmazdır. Topyekûn bir değişim bir anlamda kaçınılmazdır.

Batılılaşmayı eleştiren İslâmi duyarlıktaki yazarlara göre, ülke sanatı, yabancı ulusların deneylerine değil, kendi ülkemizin, halkımızın tarihsel özelliklerine, birikimlerine dayanmalı, onun duyuş ve heyecanlarına tercüman olmalıdır. Batılılaşma çabalarının her alanda olduğu gibi, sanatımızı bir açmaza sürüklediğini düşünen bu anlayıştaki yazarlar, Türk halkını yaşatan ne varsa, (dil, gelenek, inanç, üretim ilişkileri) ona sahip çıkmanın doğru yol olduğunu savunmuşlardır. Özellikle din olgusunu, uygarlığımızın temel bir gerçeği olarak kabullenmiş, din gerçeğini görmezlikten gelmenin hafızadan kopmak, birikimden kopmak anlamına geldiğini temellendirmişlerdir.

Bu yazarlar, eserlerinde, halkın kültürel birikimi ve öz değerlerini savunup, yıllardır yok sayılan, atlanılan manevî değerleri, moral unsurlarını gündeme getirdiler. Türk toplumunun bünyesine uymayan ithal beğeni ve ilkelerin, özden kopuşun, kısaca Batılılaşmanın insanları, toplumu kişiliksizleştirip kimliksizleştireceğini vurgulayarak, çıkış yolu olarak yerli düşünceyi önerdiler. Onlar Batılılaşmayı/yabancılaşmayı, fıtrattan kopuş, özbene sırt dönüş olarak tanımladılar. İnsanın varoluş nedenini unutunca (yabancılaşınca) hayatının nasıl anlamsızlaştığını giderek de bir cehenneme dönüştüğünü vurguladılar. Kısaca onlara göre Batılılaşma eşittir yabancılaşmadır ve Batılılaşma "yadsıma"nın, "saçma"-nın özdeşidir. Bu yüzden Batılılaşma, bizi yabancılaştırma düzeyinde çağın tüm bunalımlarıyla karşı karşıya getirmiştir.

Mehmet Akif Ersoy *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilürreşad*, Necip Fazıl *Büyük Doğu*, Nurettin Topçu *Hareket*, Sezai Karakoç *Diriliş*, Nuri Pakdil *Edebiyat*, Rasim Özdenören *Mavera* dergileri çevresinde, İsmet Özel ise bağımsız olarak bu çizgide edebiyatlarını sürdürdüler.

Mehmet Akif Ersoy İslâmi dünya görüşünün edebiyattaki yansımalarından en önemli isimlerinden biridir. Bir imparatorluğun çöküşüne tanıklık eden hayatı, sanat edebiyata bakışı, medeniyet ve uygarlık yaklaşımı, bugün bile önemini koruyan pek çok tartışmalara ışık tutacak müstesna mihenk taşıdır. Mehmet Akif Ersoy, altı yüz yıllık Osmanlı imparatorluğunun çöküş dönemine ve bir ulusun istiklal mücadelesine tanıklık etmiş büyük bir mücadele ve dava adamıdır. Bir şair, vaiz ve eylem adamıdır. Onun en önemli özelliği bütün bunların onda ayırt edilemez oluşudur. Çünkü "memleket meseleleri" onun en temel önceliğidir. Şiiri neyse vaizi odur, eylemleri neyse sanat anlayışı odur. O, toplumun en çalkantılı, bezgin döneminde, şiirleriyle, vaizleriyle insanlara ufuk, ümit ve zafer vaat etmiştir. Akif, bu yüzden duruş, tavır alış ve aksiyondur. Sanatı da, hayatı da, adanmış bir sanat, adanmış bir ömürdür. Akif, devrin şartlarının hazırladığı bir edebi kimlik giyinmiştir. Ziya Gökalp gibi, Ömer Seyfettin gibi misyon adamıdır. Hayat-sanat-iman-mücadele onda iç içe olmuştur. Şartlar sürekli bir

haykırış, isyan, vecd halinde olmasını gerektirmiştir. Çünkü içinde yaşadığı gerçekliğin bir ürünüdür. Onun şiirinin gücü, düşüncesinin gücünden kaynaklanır. Nâzım'ın "Âkif, inanmış adam," dizesi, aslında her şeyi özetler. Onun için her zaman dava adamı, mücadele adamı denmesi boşuna değildir.

O, bütün bir hayatını inancına adamış, bu yüzden şair/sanat yüceltmesine karşı çıkmıştır. Âkif edebiyat/sanat görüşünü şöyle açıklar:

> "Şiir için, edebiyat için süs, çerez diyenler var. Karnı tok, sırtı pek milletlere göre bu söz belki doğrudur. Libas hizmetini, gıda vazifesini görmeyen edebiyat bize hiç söylemez. Hele 'sanat sanat içindir' gibi yüksek nazariyeler bizim idrakimizin pek fevkindedir. Biz, edebiyattan ahlâki, içtimâi bir ifade bekleriz. Bizim içtihadımıza göre edepsizlik başladığı yerde edebiyat biter. İçtimai dertlerimizi dökmek, yaralarımızı açıp göstermekten çekinmeyiz. Meramımızı kendimizi değil, maskaralıklarımızı maskara etmektir, el birliği ile insanlığa yürümek isteriz. Bizim için halka söylenecek eserler lâzım." (...) "Yalnız şurası bilinmelidir ki, bir Müslüman için insanlığa hizmet, mazlum ve esir İslâmlara yardım etmekle, onları uyandırmakla başlar. Bunlar esirlikten kurtulmadıkça insanlık diye bir şeyin olabileceğine inanmak budalalık olur."

Akif, Tevfik Fikret, Nâzım Hikmet gibi davasının şiirini yazar. Döneminin sosyal, siyasal, ekonomik olaylarını şiirine taşır. O kadar ki, bir şiirinde, hayalle ilişkisi olmadığını, ne gördüyse onu yazdığını söyler. Açıktır ki Akif, savaşlar, kıyımlar, ekonomik çöküntü, açlık, hastalık karşısındaki duyarlığını açık etmek ister. Onda gerçeği yansıtmak temel amaçtır. Toplum sorunlarına duyduğu derin ilgi onun saf sanat yapmasını engellemiştir. Dava şiiri yazarken, şiir ile hikâye arası bir biçim oluşturur. Bir imparatorluğun çöküşüne tanıklık belki de ancak böyle oluşturulabilirdi. Bu nedenle, "Sözüm odun gibi olsun, hakikat olsun tek!" der bir şiirinde.

Akif, kurtuluş mücadelesine aktif olarak katılır. Bir yandan *Sırât-ı Müstakîm*, Sebilürreşad, gibi dergiler çıkarırken bir yandan da şair-vaiz olarak yurdu dolaşmaktadır. Sonunda İstiklal Savaşı kazanılır. Ama yeni oluşumun yönelimini tasvip etmeyen Akif derin bir sessizliğe gömülür. Ardından Mısır'a gider. Altı yıl orada kalan Akif, ancak ölümünden kısa bir süre önce yurduna gelebilir.

Akif tam bir mücadele ve dava adamıdır. Bu yönüyle de İslâmi duyarlıktaki yazarlar için hep ilham kaynağı olmuş, *Safahat* baş eser olarak kabul görmüştür.

Necip Fazıl ve *Büyük Doğu*

Necip Fazıl Kısakürek, şiirden öyküye, romandan tiyatro oyununa, düşünce yazılarından tarih ve tasavvuf yazılarına kadar pek çok tür ve alanda eserler vermiş bir sanatçı, düşünce adamıdır. Bu yazarlık serüveninde kendine bir dava adamı pozisyonu çizmiş, bu yüzden eksik gördüğü her alana koşmuş, ürünler vermiş, düşünceler üretmiştir. "Hadiseleri fikirleştirme, fikirleri hadiseleştirme" sanat yaklaşımı her zaman başat anlayışı olmuştur. Şiire, tiyatroya, romana tümüyle

bu perspektiften bakmıştır. "Anladım işi, sanat Allah'ı aramakmış;/ Marifet bu, gerisi yalnız çelik çomakmış..." dizelerinde kastettiği tam da budur. Bu yüzden onun şiirlerini, öykülerini, tiyatro eserlerini bu sanat yaklaşımından, mücadelesinden ayrı tutmak mümkün değildir.

Onun eserleri Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişin sancılarıyla yüklü bir Türkiye tarihidir. Bu tarihle yüzleşir, hesaplaşır. Çünkü bu günler köklü bir değişimin, bir medeniyet, uygarlık değişiminin yaşadığı ateşten günlerdir. Eskiye ait her şeyin kötülendiği, yeniye ait her şeyin baş tacı edildiği ve tam bir körleşmenin yaşandığı bu zaman diliminde haklı ile haksız, doğru ile yanlış içi içe geçmiş toplumsal bir kaos yaşanmaktadır. Eskiye ait tüm değerlerin çöktüğü, yeniye ait tüm değerlerin yükseldiği, resmi anlayış doğrultusunda yeni ulusun inşa edildiği bu zaman dilimindeki insanlık dramları onun eserlerinde, düşüncelerinde yer bulur. Onun eserleri bir bakıma, bir ulusun hafızası, bilinci ve var olma dinamikleriyle oynandığında nasıl bir cinnetin, buhranın, çarpılmanın yaşanabileceğinin sarsıcı serüvenini anlatır.

Nurettin Topçu, Mustafa Kutlu ve *Hareket*

Bergson'un "sezgicilik", M. Blondel'in "hareket" felsefesini, Anadolu-İslâm tasavvufu anlayışıyla birleştirip bir ahlâk felsefesi sistemi oluşturan Nurettin Topçu, hayatı boyunca aktif, üretken bir düşünce adamı profili sergilemiştir. Sanattan ahlaka, iktisattan dine çok geniş bir alanda coşkulu görüşler dile getirmiştir. Kültürel benlik kaybı, toplumsal ve ahlaki yozlaşma / bozulma etrafında gelişen düşüncelerini, "örnek insan", "örnek toplum" modelleriyle sistemleştirmeye çalışmıştır. Batı felsefesini çok iyi tanıması, Doğu anlayışını teorik ve pratik anlamda sağlıklı bir yere oturtması sonucunu doğurmuştur. O, medeniyetimizin, birikimimizin, kültürümüzün günümüz dilinde izahına girişmiş, hürriyet, irade, varlık, ruh/beden, aşk, mistisizm, tasavvuf, milliyetçilik gibi temel kavramları yeniden yorumlamıştır. Dini bir "hayat kaynağı" olarak temellendirirken, dinin önündeki en önemli engeli cahil, softa din adamları olarak görmüştür. Nurettin Topçu'nun çıkardığı Hareket uzun zaman dilimine yayılan yayın sürecinde tam bir "mektep" görevi üstlenir. Tarık Buğra'dan Mehmet Kaplan'a, Ahmet Kabaklı'dan D. Mehmed Doğan'a kadar pek çok yazarın yer aldığı bir dergi olur. Dergi çevresinde bulunan yazarların kitapları ise Hareket Yayınları'ndan çıkar.

Hareket, bu dönem içerisinde oldukça seviyeli, kalıcı bir kültür ve düşünce üretme çabası içinde olmuş, Türk düşünce ve sanat dünyasına çok sayıda nitelikli yazar, sanatçı kazandırmıştır. Önceleri daha çok düşünce-felsefe yazılarının ağırlıklı olduğu dergide, son dönemlerde edebiyat ve inceleme yazıları daha sık görülür. Ne var ki *Hareket*, bütün bu önemli niteliliklerine karşın, çok geniş bir kesim tarafından izlenen, desteklenen bir akım olmamış, daha sınırlı ama düzeyli, verimli, derinden akan bir "görüş" olarak düşünce ve kültür dünyamızda yerini almıştır.

Nurettin Topçu siyasi, iktisadi, ahlaki, dini düşüncelerini derli toplu izah etmiş aydınlarımızdan biridir. Demokrasi, tasavvuf, milliyetçilik, Anadolu sosyalizmi, hürriyet, irade, varlık, aşk, mistisizm konuları etrafında bir düşünce dünyası kurmuştur. Onun belirgin görüşlerinden biri Anadoluculuktur. O, Anadolu'ya, onun bütün birikimlerine, güzelliklerine, yaşattıklarına sonuna kadar bağlı ve sarsılmaz bir muhabbet içindedir. Oradaki insan-tabiat-Allah ilişkisini ve fıtrî yaşama uygun, bozulmamış, saf yaşamı yazılarında sürekli idealize etmiştir. Kentin, tabiatı ve fıtratı inkâr eden yaşantısını yererken köyün toprakla iç içe yaşanan saf, temiz yaşantısını yüceltmiştir.

Nurettin Topçu'da öne çıkan bir başka temel görüş "ticaret"e ve "siyaset"e olumsuz bakıştır. Onun yazılarında, günümüzde haram ve helâl ayrımının artık ortadan kalktığı, toplumsal yaşamdan bu düşüncelerin çekildiği vurgulanır. Ona göre ticaret, "bir elden alıp öbürüne vermek sihirbazlığıdır." Teknoloji karşıtlığı ve modernizm eleştirisi de Topçu'nun önemli görüşlerindendir: Tüm eserlerinde, kapitalizmi, körü körüne Batıcılığı, özden uzaklaşmayı eleştiren Topçu, her alanda yerli düşünceyi savunur. Teşhislerinde oldukça isabetli davranan Topçu, çözüm önerilerinde ve ütopyalarında tartışmalı bir konumdadır. Faşizme, demokrasiye bakışı ve özellikle "Anadolu sosyalizmi" yaklaşımları geniş yankılar uyandırmıştır. Zaman zaman elitist ve otoriter bakışına eleştiriler yöneltilmiştir.

Mustafa Kutlu, sanat hayatının bütününü bu çevrenin içinde geçirmiş, Hareket dergisinde yazmış, bir süre derginin yayın sorumluluğunu üstlenmiş, hep Nurettin Topçu'ya yakın durmuştur. Bütün kitaplarını aynı çevrenin yayınevinden (Dergâh) çıkarmıştır. Kutlu, sanat-düşünce çevresi olarak "Hareket Ekolü"nü benimsemiş ve sanat dünyası, bu derginin oluşturduğu zemin üzerinde şekillenmiştir. Topçu'nun, ticaret, siyaset, tabiat, Anadolu romantizmi, köy gerçekliği, modernizmi reddiye gibi felsefî-iktisadî-ahlâkî görüşlerini sanat alanında "temsil eden" Mustafa Kutlu olmuştur.

Kutlu'nun Türk öykücülüğünde ayırt edici özelliği "Şark hikâyeciliği" tavrıdır. Daha ilk öykülerinden itibaren kuşağının ezici çoğunluğunun peşinde olduğu dönemin gözde akımlarına (varoluşçuluk/bunaltı/Kafkaesk) uzak durmuş, bu akımları "yerlilik" bağlamında tasvip etmemiştir. O, öyküdeki arayışını hikmet ve ahenk olarak belirlemiştir. Hikmeti tema, ahengi de biçim anlamında kullanmıştır. Böylece gelenekle bir bağ kurup hem muhteva hem de biçim olarak gelenekle bugün arasında yaşanan kırılmanın önüne geçmek istemiştir.

O, yaşanan toplumsal, bireysel çarpıklıklardan iyimser gözlerle hikmetler devşirip kalplere ulaşmayı deneyen bir derviş hikâyeci gibidir. Olaylara, insanlara tevekküle yaslanan muzip bir tebessümle bakan Kutlu, insan ruhunun/psikolojisinin gizlerine eğilir. Öykülerinde incitici insani hâllerin ucuz tüketimini/kullanımını yapmadan, bütün bunları içselleştirip, kalıcı, sarsıcı sonuçlara ulaşmayı dener. Abartılardan, yapmacık artistliklerden kaçınarak, hep peşinde olduğu "hikmet ve ahenk" çizgisinde, geleneğin modern dilini konuşmaya çalışır. Hasbi,

kalbî ve sahih olanı metne aktarırken, gelip geçici dönemsel akımlardan/moda yönelimlerden uzak durur.

Kutlu öykülerinde modernizmin, konforun neye mal olduğunu, insandan, doğal yaşamdan neler götürdüğünü gündeme getirerek, modern ve çağdaş anlayışların tabiata, doğallığa karşı acımasız, aldırmasız tavrını, duruşunu eleştirir. Doğal yaşamla, modernizmin karşılaştırmasını yaparak, modernizmin kıskacında kıstırılmış hayatları yaşayan insanlara, bozulmamış, doğal yaşamın güzelliklerini hatırlatır. Kutlu'nun önerilerinin odağında "tabiat" vardır. Ona göre güzellik, masumiyet, sadelik sadece ve sadece tabiattadır. Günümüz insanının yaşadığı kaotik ortamdan kurtulacağı yegâne sığınak tabiattır. Çünkü insan ve tabiat birbirlerini tamamlayan iki dosttur. Ve tabiat gönlünü hesapsız, kitapsız insana açar. İnsan tabiattan uzaklaştıkça, onu yok saydıkça, kendinden de uzaklaşır.

Sezai Karakoç ve *Diriliş*

İslâmi duyarlıklı sanat ve düşünce dünyasının önemli isimlerinden biri de Sezai Karakoç'tur. Elliyi aşkın kitabında, inandığı kültür ve medeniyet davasını insanlara aktarmak peşinde olmuştur. Bütün bunları da tarihi ve sosyolojik bir görüş olarak "diriliş" düşüncesi etrafında şekillendirmiştir. Materyalizmi çağın üstüne çöken en büyük kâbus olarak gören Karakoç, inkâra, redde, maddeciliğe karşı her alanda yeniden dirilişi savunur. Düşüncede diriliş, inanışta diriliş, edebiyat ve sanatta diriliş, aksiyonda diriliş, ruhta diriliş. Ona göre diriliş, yeniden doğuş, gerçekle yüz yüze geliş, hakikate değiş demektir. Ana kaynağı İslâm olan diriliş düşüncesi, bir yaşama tarzı davasıdır. Topyekûn bir özgürlük kültürü ve uygarlığıdır. Ruhlarda kapanmış bir kapıyı açmak ülküsüdür. Ve nihayet bir düşüşten çıkış ve kurtuluştur. Çünkü Karakoç'a göre, insanlığın gerçek medeniyeti, aslında bir diriliş medeniyetidir. O, kısaca özetlemeye çalıştığımız bu diriliş düşüncesini, sadece bir simge, slogan olmaktan çıkarmış, eserleriyle kültür/medeniyet/insan/toplum/tarih/din ekseninde oldukça işlevsel bir okula dönüştürmeyi başarmıştır.

Sezai Karakoç, Batı uygarlığı ile savaşmakla öz benliğimizi korumak arasında bir koşutluk görür. Kendi kimliğini, onu var eden dinamikleri reddeden Batı'ya karşı halkını uyarır. Batılılaşmayı özden kopuş, yabancılaşma olarak değerlendirir. O aslında Tanrı düşüncesiyle savaşan bir medeniyete (Batı) savaş açar. İnsanını, ülkesini, medeniyetini bu Tanrısız düşüncenin saldırılarından ve kötülüklerinden korumak amacındadır. Sezai Karakoç ülkedeki kardeş kavgasının arkasında yine Batı'yı görür.

Türk edebiyatında sanatıyla inançları/ideolojisi arasında net sınırların çekilemeyeceği yazarların başında Sezai Karakoç gelir. Çünkü onun yazdığı/yaptığı her şey, oluşturmaya çalıştığı medeniyet projesinin bir parçasıdır. Onun hayatına baktığımızda, ister şiir yazsın, ister oyun, isterse bir başka faaliyet içinde bulunsun, tüm bunları bilinçli bir şekilde bütünlüğe ulaştırmak arzusunda olduğunu görürüz. Çünkü o, sanat, düşünce ve toplum faaliyetlerini birbirinden

ayırmaz, her şeyi bir bütün olarak görür. Bu yüzden onun düşünce serüvenini iyi analiz etmeden, sanatının kavranması/izahı zordur.

Nuri Pakdil ve *Edebiyat*

Nuri Pakdil, yazarlık serüveni boyunca halkın kültürel birikimi ve öz değerlerine sahip çıkarken, yıllardır yok sayılan, atlanılan manevi değerleri, moral unsurları gündeme getirmiştir. Bütün bu düşüncelerini ifade ederken de neredeyse aynı kelime ve kavramlara yaslanmıştır: Alın teri, sömürü, emek, önder, sorumluluk, özgürlük, Tanrı, uygarlık, Ortadoğu, Afrika, kirli mülkiyet, başkaldırı, kara siyasa... Öyle ki sadece bu sözcükleri ve anlam alanlarını izleyerek onun yazarlık serüveninde ne yapmak istediğini ortaya koymak mümkündür. Ama Pakdil'in düşün dünyasını asıl açıklayacak anahtar sözcük "yabancılaşma"dır.

Nuri Pakdil, eserlerinde ülkede yabancılaşmanın kaynağı hatta kendisi olarak gördüğü Batı ve Batılılaşma ile derin bir hesaplaşma içerisine girer. Özellikle Doğu ile Batı'nın eşyaya, insana bakışta, kavrayışta farklılıklarını öne çıkararak, Batılılaşma ile yabancılaşma arasında bir paralellik olduğunu temellendirir. Bu karşı koyuşunu Batılı yazarlardan deliller getirerek ispatlar. Batı'nın sanat/edebiyat ve düşün dünyasını yakından izlemesi ve bu dünyaya kolay nüfuz etmesi düşüncelerini ve karşı koyuşunu inanılır kılar. Ionesco, Camus, Sartre, Exupery Batı'yı eleştirmede değerlendirdiği belli başlı yazarlardır. Ayrıca yaptığı Batı yolculuğundaki gözlem ve tanıklıkları Doğulu ve Batılı toplumlar arasındaki farklılıkları yerinde görmesini sağlamıştır.

Sanat/edebiyat ve düşün yazılarında teorik bazda yabancılaşma sorununa eğilen Pakdil, oyunlarında da yabancılaşmış çağdaş insanın yaşadığı açmazı örnekler. Eserlerde bireyin yaşama imkânlarını gözetmeyen çağdaş ilkelerin, toplumsal dayatmaların, onu nasıl bir girdabın içine ittiği ve giderek de onu ezip yok ettiği ağırlıklı olarak işlenir. Bir yandan yönetimin bir yandan da teknolojinin/sanayileşmenin sarsıcı baskısını üzerinde hisseden birey, Tanrı düşüncesinden de kopuşla birlikte tam bir kendi kendine "yabancılaşma" serüveni yaşar.

Nuri Pakdil oyunlarında, çağdaş insanın yaşadığı bunalım ve acıların nedeni ile yeryüzündeki haksızlıkların, sömürünün, işkencenin kaynaklarını araştırır. İnsanlar arasından çekilen sevgi ve hoşgörünün, toplumu nasıl açmazlara sürüklediği vurgulanırken, bütün bu olumsuzlukların kaynağı olarak da insanın ahde vefa göstermeyip, Tanrı'dan uzaklaşmasını gösterir. İnsanın varoluş nedenini unutunca (yabancılaşınca) hayatının nasıl anlamsızlaştığı giderek de bir cehenneme dönüştüğü sergilenir.

Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu ve *Mavera*

Rasim Özdenören, Akif İnan, Erdem Beyazıt, Cahit Zarifoğlu, Alaeddin Özdenören'in öncülük ettiği *Mavera* dergisi ve çevresi de çağdaş İslâmi edebiyatın önemli bir akımı olarak tarihsel süreçte yerini almıştır. Özellikle Rasim Özde-

nören hem sanatsal anlamda hem de düşünce bazında bu hareketin öne çıkan ismi olmuştur.

Yayımlanmış on öykü kitabıyla, modern öykünün yoğunluk, biçim sıklığı, akışkanlık özelliklerini bilinçle uygulayan Rasim Özdenören, dünya görüşü farklı olmasına karşın, 1950 kuşağının yenilikçi çıkışıyla paralel bir öykü anlayışını benimser. Öykülerinde dili simgesel, soyut bir kullanım alanında değerlendirirken, çok katmanlı, çağrışıma, metaforlara yaslanan bir anlatımı tercih eder.

Rasim Özdenören öykülerinde ağırlıklı olarak, eskiyle bağlarını koparmış, yeniyle de uyum sağlayamamış, boşluktaki bireyin toplumsal yapıda yalnızlaşmasını ve bir çöküşe doğru yol alışını anlatır. Bu, bir anlamda uygarlığına yabancılaştırılmış toplum bireylerinin kaçınılmaz yazgısıdır. Toplumu, aileyi ayakta tutan iç dinamikler, moral unsurları insani ilişkilerden çekilmiş, yerine ikame edilen şeyler de bu boşlukları dolduramamıştır. Böylece toplumsal yapıda hiçbir şeyi yerli yerinde bulamayan birey, hastalıklı bir hâlde "ortalıkta dönenip durmaktadır." Bu yabancılaşmaya kimi bireyler çeşitli başkaldırı yöntemleriyle karşı durmaya çalışırlar. Ama bu bireysel karşı koyuşlar, kişiyi, yanlış işleyen toplumsal yapının çarkında ezilmekten kurtaramaz. Birey, dramatik bir kurban olarak, olumsuz şartlarda yaşamanın bedelini ağır bir şekilde öder. Aslında yabancılaşma, toplumun her alanında yaşanmasına karşın, "çarpılma" ancak belli bir bilinç düzeyine ulaşmış, bu yabancılaşmayı bireysel konumunda hissedebilen bireyler üzerinde açığa çıkmaktadır. Bu da bireyin kendisini anlamayan çevresiyle çatışması, dolayısıyla da yalnızlığının derinleşmesi sonucunu doğurur.

Rasim Özdenören öykülerinde, bilinç akışından iç monologa, minimal öyküden şiirsel anlatıma kadar biçimsel arayışlar içerisinde olmuş, modern öykünün imkânlarını değerlendirmiştir. İlk öykülerinde içsel serüven tekniğini, bilinç akışını kullanan Özdenören, son öykülerinde minimal öykülere yönelir.

Rasim Özdenören, geleneğe bağlı bir kimlik içinde, slogana, mesajcılığa ve kolaya kaçmadan, insanın evrensel yanlarını, kültürel, tarihsel birikimlerimizden de beslenerek kabullenilebilir bir paydayla öyküleştirmiştir. Öyküde bireyin iç dünyasını, iç zenginliklerini öyküleştirirken, insanlık durumlarını olayların önüne koyarak, öykü sanatının ulaştığı imkânları değerlendirmiştir. Tasvir olayına geleneksel anlamları yanında, değişik işlevler de yükleyen Özdenören, 'ayrıntı'nın önemini kavrayan öykücülerimizdendir. Öykü sanatının öncülerini tanıyan, onlardan çok şey öğrenen ama bütün bunların üzerine kendi öykü dünyasını kuran bir yazardır.

Mavera hareketinin önemli isimlerinden biri de Cahit Zarifoğlu'dur. İlk dönemlerde "Fazla angaje, fazla ideolojik, tarafgir şiirler"in sürekli, köklü bir etkisi olacağına inanmaz. Bu dönemlerde tümüyle sanatsal gereklilikten yola çıkarak oluşturur yapıtlarını. Etrafının şiirleri hakkındaki "kapalı, soyut, anlaşılmıyor" yargısına rağmen. Bu dönemde ona göre sanat her şeyin önündedir. Ancak daha

sonra sanat anlayışı değişime uğrar ve düşüncesi, inancı net bir şekilde şiirlerine yansır. Bu anlamda Necip Fazıl'ın, Sezai Karakoç'un tutumlarıyla Cahit Zarifoğlu'nun tutumu benzeşir. Çünkü o kendini şöyle ya da böyle bir dava adamı, bir Müslüman sanatçı olarak konumlandırmış, onun gereklerini yapmıştır. O da yaşadığı atmosfer nedeniyle ezilmiş, horlanmış bir camianın hizmetkârlığına soyunmuştur. Yapıtlarının çoğunda bu izleri görmek mümkündür. Hiç kuşkusuz Zarifoğlu, oldukça çalkantılı bir dönemin sanatçısıydı. Bu duruşu için feda ettiklerinin değerini ölçmek zor. Zarifoğlu hakkında konuşulanlar sadece bu duruşun, bu seçimin verimleri. Modern edebiyatın bir ustası, avangard bir şair olmak varken, o İslâm coğrafyasının mümini olmayı seçti. O bu değişimi şöyle özetledi:

> "Sanatkârın çağının insanı olması ile sanatı birtakım ideolojileri alet etmeyi birbirine karıştırmamalı. Afganistan şiirleri yazdım. Hama diye bir şiir yazdım. Bunları ben yazmayacaktım da kim yazacaktı?"

Cahit Zarioğlu, özellikle son dönemlerde artist/sanatçı yoksunu bir camianın efsanesidir. Kendisinin yazınsal yeterliliği üst derecede iken, alıcısı genel edebiyat düzeyinin bile altındadır. Bu mesafenin açıklığında, din coşkusuyla geri adım atan Zarifoğlu olmuştur. Mevcut camia onu bir sanatçı olarak görmek yerine bir "abi" olarak görmeyi arzulamıştır. Ona sürekli anlaşılmaz bulunan şiirinin hesabı sorulmuştur. Sonuçta modern şiirin vazgeçilmez bir ismi olabilecekken camianın çok sevdiği bir abisi olmuştur. O da yaşadığı atmosfer nedeniyle ezilmiş, horlanmış bir camianın hizmetkârlığına soyunmuştur. Yapıtlarının çoğunda bu izleri görmek mümkündür. İsmet Özel, Zarifoğlu'nun sanat serüvenini şöyle değerlendirir:

> "Şiir macerası içinde sanatçı kaprislerinin yerini Müslümanca bir duyarlığın alması süreci yaşadı. Hatta kendi şiirsel çizgisinin büyük çoğunluğun hassasiyetiyle kesişmesini temin gayretiyle sanatından fedakârlıklar yaptığı bile söylenebilir."

İslâmi duyarlıklı edebiyat dendiğinde kendine özel bir kanal açmış yazarlardan biri de İsmet Özel'dir. 7 Aralık 1963'te Türkiye İşçi Partisine kaydolarak "tescilli komünist" olan İsmet Özel, 1974'te Sezai Karakoç'un *Diriliş* dergisinde yayınlandığı "Amentü" şiiriyle Müslümanlığını açık etmiştir. Her iki dönemde de güçlü bir şair olarak Türk şiirinin en önemli şairi olarak görülmüştür. Müslüman olduktan sonra modernizm, hayat, ölüm üzerine derinlikli şiirler yazar. Bu dönemde şiirleri yanında düşünce yazıları da yazan şair, özellikle *Üç Mesele Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma* adlı kitabı ülkemizdeki çağdaş İslâmi düşüncenin hâlâ aşılmamış başyapıtlarından biridir.

Waldo Sen Neden Burada Değilsin'de kendi serüvenini şöyle anlatır:

> "Bir varmış bir yokmuş. Bir şair İsmet Özel varmış. İyi şiirler yazarmış. Nasıl olmuşsa bu İsmet Özel bir gün komünist olmuş. Derken efendim bir komünist olarak da iyi şiirler yazmayı başarmış ve hatta böylelikle yıldızı parlamış. Gel zaman git zaman, İsmet Özel'in duyguları, düşünceleri, inançları değişmiş ve

> Müslümanlığı bir hayat yolu olarak benimsemiş. Ama işe bakın ki adam iyi şiirler yazmaya devam etmiş."

1980 sonrası çıkan *Yönelişler* dergisi İslâmi edebiyat anlayışının parlak örneklerinden biridir. Diriliş düşüncesinin izleri görülen dergi, düşünce, sanat, kültür alanında nitelikli bir çaba içerisinde olur. Derginin yöneticisi Ebubekir Eroğlu dergi kapandıktan sonra da sanat çalışmasını sürdürür. Gerek şiir gerekse deneme ve incelemeleriyle İslâmi duyarlıkta bir edebiyatın içinde yer alır. Ebubekir Eroğlu, modern Türk şiirini geleneksel şiir algısıyla birleştirme çabası içinde, kapalı, kendi içinde derinleşen bir şiir anlayışını sergiledi. Rafine, giderek kapalı bir şiirle metafizik yoğunlukta şiirler yazdı. Varoluşsal sorunları, mistik ve mitolojik birikimi şiirine taşıdı. Tüm dünyaya, insana, eşyaya İslâmi bilinç ve duruşla bakıp şiirleştirdi. Türk şiir duyarlığını geleneksel renklerle buluşturdu, okurlarına hep öteyi duyumsatmaya çalıştı. *Modern Türk Şiirinin Doğası* ve özellikle *Geçmişin İçindeki Geçmiş* adlı kitaplarıyla şiirin imkânlarını ve köklerini inceledi.

Arif Ay, Nuri Pakdil'in açtığı yolda, *Edebiyat* dergisi duyarlığı ile evrensel bir bakış açısıyla çağı yorumlar. Özellikle 1980 sonrası İslâmi duyarlıklı Türk şiirinin en güçlü seslerinden biri olarak nitelikli bir sanat evreni kurar. Güçlü bir ses, derinlik bir lirizm ile seksenlere damgasını vurur. Şiirlerinde İslâm coğrafyasında gezinir, İslâmi anlayışın görkemli şiirlerini yazar. Direnç, başkaldırı şiirleriyle Müslüman halkların sesi olur. İstanbul, Kudüs, Bağdat, Şam'da gezinir çağdaş zulümlere başkaldırır. Mekke, Medine hep merkezdedir. İslâm tarihinin unutulmaz olaylarını, şahsiyetlerini çağı anlamlandırmada temel bir kaynak olarak değerlendirir. Geleneksel şiir anlayışından beslenirken çağdaş şiirin imkânlarını kullanır. Zengin imaj dünyasıyla çağın karanlıklarına ışık tutar. Divan edebiyatı yanında halk edebiyatının zengin dünyasını da şiirine katar.

Hüseyin Su'nun, Nuri Pakdil ve *Edebiyat* dergisi atmosferi içinde başladığı edebiyat serüveni, *Hece* dergisiyle sürer ve İslâmi duyarlı bir edebî duruşla eserler üretir. Hüseyin Su, yitip giden güzellikleri, kaybettiğimiz manevi zenginlikleri, kuşaklar arası çatışmayı, her şeyi değiştiren/bozan "yeni"nin birey ve aile üzerindeki yıkıcı etkisini, çocukluğun saf ve temiz duygularını, derinlikli bir psikolojik tahlil ve ustalıklı bir biçim tercihiyle öyküleştirmiştir. Toplumsal değişim onun öykülerinin ana temalarından biridir. Öykülerinde ülkede yaşanan değişim ve bu değişimin toplumsal, bireysel düzlemdeki etkisini irdeler. Bu öykülerde özellikle değişimin nelere mal olduğuna ve neler kaybettiğimize dikkat çeker. Didaktikliğe düşmeden, bir sanatçı öngörüsü ve sezgisi ile olaylara, durumlara yaklaşır. Öykülerin odağında sürekli kültür/değer çatışması yatar. Onun öykülerinde, keskin ve köklü bir kültür değişiminin yaşandığı ülkede, bu değişimin kuşaklar arası iletişimsizliği nasıl derinleştirdiği, giderek nasıl kopma noktasına getirdiği, yanlışa yönlendirilmiş insanların, kutsal olandan da uzaklaşınca nasıl her şeye ve herkese yabancılaştığı işlenir.

12 Eylül 1980 müdahalesi sonrası Türk siyasi ve düşünce hayatında yaşanan kültürel, toplumsal, siyasal hareketler içindeki en dikkat çekici eğilim "kadın" olgusunun tartışılmaya başlanmasıydı. Bu tartışmaların merkezinde kadının geleneksel fonksiyonunun (mutfak, çamaşır, çocuk bakımı, kocaya sadakat vb.) ve toplumsal hayattaki yerinin sorgulanması yer aldı. Kadın hareketleri kadının toplum içindeki yerini genişletmeyi, erkeklerle eşit haklarının tanınmasını sağlamayı amaçlıyordu. Ne var ki ülkemizde her şeyde olduğu gibi kadın hareketinde de çeşitli ayrışmalar yaşandı. Bu farklı yorumlar, anlayışlar içerisinde en önemli kesim dindar kadın hareketiydi. Üniversitelerdeki türban konusuyla ivme kazanan bu kadın hareketiyle pek çok geleneksel kadın fonksiyonu tartışılmaya başlandı. Dindar kadının sosyal yaşamda ne gibi rolü olabilirdi, görevi sadece çocuk doğurmak ve mutfak mıydı? Kuşkusuz bu tartışmaların ve yaşanan toplumsal olayların edebî eserlere yansıması kaçınılmazdı. Öyle de oldu. Özellikle Cihan Aktaş, Fatma Barbarosoğlu, Yıldız Ramazanoğlu öyküleriyle bu tartışmalarda yer aldılar.

Cihan Aktaş öykülerinde inançlı insanların dünyasına eğilir ve başörtülü kadınların hayatta var olma mücadelelerini anlatır. Eşyayı, olayları, dünyayı inanç penceresinden yorumlayan kahramanlarının bu seçimlerinin neye mal olduğu, dönemsel tanıklıklar, güncel olaylar ve tartışmalar ışığında örneklenir. Yapılan hatalar, gelinen çıkmaz yollar ve doğrularla gerçekler arasında kalışlar öykülerde işlenir. Ne var ki tüm bu olaylar, durumlar daha çok kadınların penceresinden, onların dünyasında yorumlanır. Dava odaklı hayatın kadınlara yansımaları öne çıkarılır. Özellikle evlilik kurumu odak alınarak inanç/dava ekseninde yapılan evliliklerin, bu ortak inanç zemininin kaybolması ya da farklı yorumlanmasıyla birlikte nasıl dağıldığı ve bu durumdan da en fazla kadının zarar gördüğü temellendirilir. Bu anlamda kadının yalnızlaşma serüveni öykülerde hep başat temadır. Kadının kıstırılmışlığı sadece toplum ve kamudan gelmez, bir sığınak olan aileden de gelir. Oysa tümüyle kendini ailesine adamış kadın için her şeye yeniden başlamak hiç de kolay değildir.

Fatma Barbarosoğlu'nun öyküsünün ana temaları değişim ve değişime ayak uyduramayan insanların çarpılmışlığı, dindar kadının çağdaş yaşamda karşılaştığı sorunlar, modernizmin bozduğu güzellikler, geçmişe özlem, insan ruhunu yok sayan modern hurafeler ve medya çağının ikiyüzlülükleridir. Barbarosoğlu öykülerinde modern hayatın algılarını, tezahürlerini ve değer yargılarını sorgular. Sahih olma çizgisinden uzaklaşan her konumdan (yazar, sunucu, öğretmen) insanın ikiyüzlülüklerini hikâyelerle örnekler. Hakikatle bağları kopmuş bu insanlar, çağdaş yaşam sahnesinde sadece oynamaktadır. Bu öykülerde dinde, gündelik yaşamda kendisi olmayan, sahihlik çizgisi dışında "oynayan" insanların hikâyelerine eğilir. Çağdaş yaşamın ürettiği, dayattığı yaşam tarzlarını, anlayışları, beğenileri karakter ve olay düzleminde ele alıp, yaşanan açmazlara ilişkin ipuçları sergiler. Özellikle medya çağını odak alarak, medyanın gerçeği orijininden koparıp bir oyuna, yalana dönüştürdüğü insanlık hâllerini, olayları sorgular.

Yıldız Ramazanoğlu da İslâmi duyarlıklı eserler üreten yazarlardandır. Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Barbarosoğlu, Cihan Aktaş çizgisinde bir öykü anlayışı sergiler. Hem tematik anlamda bu böyledir hem de biçimsel anlamda. Güncel olaylar, toplumsal hayata bakış, modernizmle hesaplaşma ve başörtüsü... Yıldız Ramazanoğlu'nun tüm öykülerine baktığımızda onun bir "mesele"si olduğunu, bir düşünce aktarımını gözettiğini görürüz. İdeolojik duruş ve edebiyat öykülerde bizzat tartışılır. Kadının geleneksel fonksiyonunun ve toplumsal hayattaki yerinin sorgulanması onun öykülerinin merkezinde yer alır. Kadının toplum içindeki yerinin darlığı, sıkışmışlığı, erkeklerle eşit haklarının tanınmaması öykülerin konularını oluşturur. Olaylar, durumlar daha çok kadınların penceresinden yorumlanır. Yıldız Ramazanoğlu, inançları, beğenileri, zaafları arasında bir yol arayan kadınların dünyasına eğilir. Modernizmin, anlayışsız insanların, gündelik hayatın kadınla hayat arasına ördüğü duvarları örnekler. Öykülerde, mevcut sosyal düzende, kendine yer bulamayan, yersiz yurtsuz kadınların yalnızlığını ve açmazlarını anlatır. Tüm öykülerinin merkezinde kadınlar, onların sorunları yer alır.

Cemal Şakar, tema olarak tümüyle geleneğe yaslanırken, biçimsel anlamda modern öykünün imkânlarını kullanır. Geleneksel düşünce ve sanat dünyamızda da geniş bir yer tutan "yol ve yolculuk" temalarını öykülerinin ana dayanağı yapan Şakar, "tabiat çağrısı", "fıtri hayattan kopuş", "zaman", "rüya", "hakikat" kavramları etrafında bir öykü evreni kurmuştur. Cemal Şakar'ın özellikle son dönem öyküleri duygu ağırlıklı öykülerden düşünce ağırlıklı öykülere evrilir. Kişisel açmazları ve dramları, sadece içsel bir derinliğe doğru değil, aynı zamanda toplumsal sorunlara ve dini doğrulara doğru açımlar. Öykülerde bir dava, inanç peşindeki insanların dünyasına eğilir. Onların yaşadıkları ruh durumlarını, hayatı algılayış biçimlerini, inançlarını öyküleştirir. Öykülerde Kur'anî imgeler, hikmetler, kıssadan hisse bağlamında çarpıcı diyaloglar eşliğinde aktarılır. Ama bunu bildik "hidayet anlatıları" ucuzculuğuna düşmeden, modern öykünün imkânlarını kullanarak öyküsünü sağlam bir disipline oturtarak yapar.

Kuşkusuz bu isimleri uzatmak mümkün. Ama yazının amacı sadece bir anlayışının görünümlerini resmetmek, örneklemek. Dolayısıyla son dönemde de edebiyatın çeşitli türlerinde eserler yayınlayan şairler, yazarlar İslâm düşüncesinin çeşitli yazınsal görünümlerini sergilemeyi sürdürüyorlar.

SİYASETTEN EDEBİYATA İSLÂMCILIK

ÖMER LEKESİZ

BURADA TEK başına İslâmcılığı ve İslâmcı edebiyatı ele alacak olsaydık konuşma başlığımızı "Edebiyatın İslâmcılık'la imtihanı" şeklinde" oluşturmamız daha uygun düşebilirdi.

Şundan ki, bir vahiy dini olarak İslâm, sıfat olarak da kullanılan adını kendi tanımlamasıyla sınırlı tutar ve dolayısıyla sonuçta kendi tanımlamasına hizmet ediyor da olsa adının sanat vb. dünyevi (seküler) uğraşlara indirgenmesini hoş karşılamaz. Bu nedenle İslâm sanatı, İslâmi edebiyat vb. terimleri söz konusu tutumla örtüşmediği için sorunlu terimler olarak kabul edilir hatta Hanbeli Mezhebi bu uğraşları İslâm akide ve amelinin dışında tutmaya özen gösterir.

Oleg Grabar'ın 622 yılını (ki, bu Hicret'in yılıdır) "İslâm sanatının olası oluşumunun post quem tarihi" olarak ele alırken ıskaladığı şey de aslında budur: Belirtilen tarihten Emevi devletinin kurulduğu 661 tarihine kadar geçen süre yeni inançla şekillenen hayatın doğal akışı içinde güzelin asli, çirkinin arızi sayıldığı, herhangi bir şeyin temsiline gerek duyulmadığı (hatta olumsuzlandığı) ve dünyevi anlamda kalıcılık eğiliminin kötülendiği, görmenin değil işitmenin öne çıkarıldığı bir süredir.

Oysa ki, İslâm sanatı dediğimiz şey tam da Emevi saltanatının gücünü göstermeye mahsus saray mimarisiyle ve bu mimariyi emsallerinden farklı kılacak dekoratif çalışmalarla birlikte kurumlaşmaya başlamıştır.

Bunlardan hareketle şu belirlemeyi yapabiliriz: Vahiy dini olarak İslâm, sanata (onun varlığına tenezzül etmeyecek kadar) mesafelidir. Zamanla İslâm kültürünün önemli parçası olarak oluşan Tasavvuf kurumu, İslâm'ın özüne uygun bir şekilde din ve dünya ayrılığını (sekülerizmi) reddetmekle birlikte, bireysel özgürlüğü metafizik bir düzeyde kurgulayıp, sanatı da bu özgürlüğün ortaya çıkma tarzlarından biri olarak kendi içinde meşrulaştırmıştır. Diğer bir söyleyişle Tasavvuf kurumu ezeli hikmete (geleneğe / tradisyona) göre oluşan bir perspektifle bireyin yaratma çabasına İslâmi kültür içinde özel bir alan açmıştır.

Yukarıdan beri söylediklerimin İslâm sanatı tarihine mahsus cümleler olduğunun farkındayım ancak İslâmcılık ve İslâmcı edebiyattan söz etmek İslâm'dan ve İslâmi olandan bu kadarıyla da olsa sözetmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü bunların oluşarak, yenileşerek, değişerek hatta zaman zaman ana çizgiden saparak günümüze değin var olması ancak İslâm ve İslâmi terimlerinden hareketle açıklanabilir.

İslâmcı edebiyatın tarihi, İslâmcılığın tarihine bitişiktir. Çelişkileri de başarıları da başarısızlıkları da aynıyla onu yansıtır.

Her edebiyatın kendine göre bir siyaseti vardır; İslâmcı edebiyatın siyaseti kendi koşullarından türemez bizzat İslâmcı siyasetin koşullarından türer.

Bu ne demek?

Örneğin Mehmet Akif, (d. 1873) hafız, veteriner hekim, öğretmen, vaiz, Kur'an mütercimi ve milletvekili vasıflarıyla sosyal ve siyasal hayatın doğrudan içinde yer alabilen Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerinin önemli şairlerinden birisidir.

Cihan savaşına olan tanıklığı Akif'in sosyal olgular ve olayları rasyonel bir tutumla değerlendirmesine neden olmuştur. Bu yanıyla Akif'in şiiri bugünkü terimle "Toplumcu Gerçekçi" olarak niteleleyebileceğimiz tarzda somut olaylar, görüşler ve duyuşlar üzerinde şekillenmiştir.

Diğer bir söyleyişle Akif, ulvi ve cinsel simgeler cümbüşü içinde gül ile bülbül aşkını sürekli cilalayarak var olan bir edebiyattan, bülbülün özgürlük isteyen halk, gülünse özgürlüğün sembolüne dönüştüğü güncel, anlaşılabilir ve benimsenebilir bir edebiyata geçiş yapmıştır.

Akif'in Ulusal Savaş'ta halkı motive etmek için cami kürsüleri arasında mekik dokuması, kendini yenileyen Sistem'e İstiklal Marşı yazması, milletvekili olması, mevcut İslâmcı kadronun halkla bütünleşmesini iktidarı açısından tehlikeli görmeye başlayan Sistem'e küsmesi, ülkesini terketmesi ve tekrar dönmesi halen bugünkü İslâmcı edebiyatçıların yaşadıkları derin çelişkilerin de resmi hükmündedir.

Örneğin Necip Fazıl (d. 1904), Mehmet Akif'in çelişkilerine ve tutumlarına "göre" düşündüğümüzde hem küstürülen İslâmcı kadroların Sistem'le mücadeleye yeniden kazandırılması konusunda kararlılık gösteren hem de İslâmcı edebiyatı, Akif gibi eski edebiyatın devamı olarak dönüştüren değil bilakis onu modern edebiyat içinde yeniden yapılandırandır.

Necip Fazıl'ın edebi referansları Batılı edebiyatçılar, edebi rekabeti de Batılı şairler üzerinden yürür. Şiirde aşmak istediği ses ve söyleyiş Baudelaire'in, Rimbaud'nun sesi ve söyleyişidir. Necip Fazıl'ın bu seçimi giderek kendisini izleyecek olan yeni şairlerin edebiyatı dünyevileştirmelerine açık bir gerekçe oluşturacaktır.

Oysa ki Necip Fazıl'ın sanatı aslında dünyevi olandan uhrevi olana, metafizikten Tasavvuf'a yönelen bir sanattır. Fakat Necip Fazıl'ın söz konusu yönelişi İslâm

sanatı ile Tasavvuf arasındaki ilişkiye dair araştırılarak öğrenilmiş bir bilgiye değil, bir tarikat şeyhine bağlanmasıyla (tam söylenişiyle: teslim olmasıyla) gerçekleşmiştir. Yine ayrıca Necip Fazıl'ın bu yönelişi daha çok şiirine yansımış olup, Tiyatro başta olmak üzere nesir sanatına ilişkin denemelerinde yine Batılı formlar hâkim olmuştur.

Şiirden siyere, romandan ideolojik manifestolara, tiyatrodan öyküye, sinemadan polemiğe... kadar birçok konuda eser yazan Necip Fazıl, siyasi performansı da göz önüne alındığında sanatçılığının mı eylem adamı oluşuna yoksa eylemciliğinin mi sanat adamı oluşuna hizmet ettiği konusunda tereddütlere de yol açan bir isimdir.

Son tahlilde onun gerektiğinde şiiri de siyasi sloganlara indirgeyerek İslâmcılığı hem siyasal hem de kültürel planda yeniden ihya etmeye çalışan bir önder olduğu kabul edilegelmiştir.

Necip Fazıl'ın politikaya aşırı ilgisinden ve Tasavvufla deyim yerindeyse el yordamıyla buluşmasından İslâmi anlamda yeni bir "vasatı" üreten Sezai Karakoç ise (d. 1933) İslâmcı edebiyatın hem entelektüel bir dünya ile buluşmasını hem de gelenekle bağlarını yeniden kurmasını sağlamıştır.

Sezai Karakoç'un geleneksel simge ve imgelerle zenginleşen, Tasavvufi bir idraki içselleştiren güçlü şiirler yazmasının yanısıra birer anıt niteliğindeki Batı ve Doğu şiirlerini çevirmiş olması, öte yandan İslâm sanatlarının karakteristik özellikleri üzerine konuşan ilk sanatçı olarak temsili sanatlara dikkat çekmesi İslâmcı sanatın yeni içeriğini ve istikametini belirleyici niteliktedir.

Bu istikamette, siyaseten düşmanımız olan Batı kültürel olarak kendimizi görebileceğimiz bir aynaya dönüşür. Bu manada İslâm Kültürü de aynıyla Batı için bir ayna hükmündedir. Hem kültür hem de idrak olarak kendi değerlerimizin farkına vardığımız (ya da farkını ortaya çıkardığımız) oranda ancak Batı'dan edineceğimiz yeni bilgilerle Batı'nın bize yeni değerler dayatmasından kurtulabilir, seçmeci veya sentezci bir anlayışa düşmeksizin salt kendi kimliğimize uygun edebiyat yapabiliriz.

Bu üç isim İslâmcı edebiyatın üç evresini oluşturur aynı zamanda.

Bugün buradan şu rahat koltuklara kurulmuş olarak Akif'i rasyonalist, tasavvufa mesafeli duran, Batı'nın tekniğine hayran ama medeniyetine düşman, Necip Fazıl'ı paradoksların adamı, edebi türlerin hepsinde gezinmiş hırslı biri, Sezai Karakoç'u siyasete fazla bulaşmayan, ama her nasıl oluyorsa oluyor şunca İslâmcı entelektüele rağmen şair kimliğiyle hep önde duran garip bir cazibe merkezi olarak nitelemek çok kolayımıza gelebilir.

Ama her üç isimde ya da evrede de unuttuğumuz bir şey var: O insanlar yarın ahirete gittiklerinde kendilerine edebiyatta ne kadar başarılı olduklarının sorul-

mayacağını, dünyada Allah'a nasıl kulluk ettiklerinin, kendilerine nasip kılınan kelimelerle ne yaptıklarının, onlarla İslâm'a, Müslümanlara hizmet edip edemediklerinin sorulacağını çok iyi biliyorlardı.

Şartları neye elverdiyse onlar onu yaptılar bunun için. Onlar koşu bittikten sonra da koşan yarış atı gibiydiler.

Özellikle Akif'in ve Necip Fazıl'ın edebiyatın İslâmi zihniyete uygun olarak yenden yapılandırılmasına ayıracak zamanları yoktu. İyi yapabildikleri her şeyi Müslüman'ca var olmaları ve Müslümanların varlığı adına kullanmaları elzemdi. Şathiyyenin hükmüyle, İslâm'da trajedinin olup olmadığıyla uğraşamazlardı.

Muarızları genç zihinleri neyle idlal ediyorsa, onlar aynı araçla genç zihinleri tamir için uğraşıyorlardı. Aracın kaynağını, bir Müslüman sanatçı tarafından kullanılabilirliğini tartışacak zamanları yoktur. Tiyatro mu yazıyorlar tiyatro, senaryo mu gerekiyor senaryo yazıyorlardı, Batılı şairlerle yarışmak mı gerekiyordu işte onlarla yarışıyorlardı.

Söz konusu araştırmalar, sanat işinin künhüne vakıf olma çabası ancak Sezai Karakoç'la kendini belli etti. Çünkü Sezai Karakoç Kur'an'ın özünden, evrensel olan formdan beslenmeyen sanatın ve illa zamanını aşmayan düşüncenin makbul bir düşünce olamayacağını gördü ve gösterdi.

Soldan gelen şair İsmet Özel bir kenarda bekleyen başka sorunlu kutuların kapağını açtı. Teknik, medeniyet, yabancılaşma, ribat, vatan, yurt, demokrasi kavramları İslâmcıların gündeminde Akif'in, Necip Fazıl'ın ve hatta Sezai Karakoç'un belirlediği edebi gündemden daha farklı bir gündem oluşturdu.

Bir de edebiyatçıların fazla prim vermedikleri ama varlığı ve etkisi inkâr edilmeyecek bir Popülist damar da vardı.

Dün insan, mümin ve edebiyatçı olarak büyük değer verdiğim Yıldız Hanım, ne kadar aristokrat-batıcı-beyaz, bilahare Kemalist kadın ismi varsa saydı da tek başına bir ordu gibi savaşan Şule Yüksel Şenler'den hiç söz etmedi. Onu suçlamak için söylemiyorum bunu elbette ama İslâmcı harekette yükseldiği ileri sürülen mevcut kadın sanatçı tipinin eğilimlerini de bu sayede düşünelim diye söylüyorum.

Gelelim İslâmcı edebiyatın muhafazakâr ve sağcı edebiyatla ilişkilerine.

Necip Fazıl'a sormuşlar "Üstad, Arif Nihat Asya kimdendir?" Şöyle cevap vermiş: "Bizden değildir ama bizden olmayanlardan da değildir."

Dün yine Tanıl Bora İslâmcılarda modernizmi reddiyenin ifrada vardığını, onların komünistleri de modernizmin temsilcileri saydıkları için antikomunist olduklarını hatta bu uğurda sağa ontolojik değerler bile yüklediklerini söyledi. Bu salondaki kimi arkadaşların da çok hoşuna gitti ve hatta kimileri de hafifçe güldüler.

Evet sağın Kur'an'dan kaynaklanan ontolojik bir kıymeti vardır. Ama bundan daha önemlisi bir sağcı en azından İslâmcının tanrısına küfretmediği için kıymetlidir, "Cüce Muhammed" adıyla roman yazmadığı için kıymetlidir, bunun gözden kaçırılmaması gerekir.

Ama işin doğrusu İslâmcılığın ve İslâmcı edebiyatın sağcılık ve muhafazakârlıkla ilişkisi de eski ve problemli bir ilişkidir.

Devleti, dini dış tehlikelere karşı korumak adına başta Komünizm olmak üzere yeni düşüncelere karşı defans yapmada İslâmcılar ve sağcılar uzun süre ortak hareket etmişlerdir.

İslâmcılıkla muhafazakârlık ve sağcılık arasındaki asıl farklılaşma Necip Fazıl'la başlamış olmasına rağmen ne garip bir çelişkidir ki, o farklılaşma yine Necip Fazıl tarafından giderilmek istenmiş ancak siyasetten elde edilecek nimetin büyüklüğü İslâmcıların Necip Fazıl'ı bu noktada terk etmeseler bile yalnız bırakmalarına neden olmuştur.

Öte yandan İslâmi kültürde yer alan inancı koruyarak süreklileştirme zorunluluğu da İslâmcıların Muhafazakârlıkla olan ilişkisini hep diri tutmuştur. Aslında İslâmi kültürde kendi şartları içinde işlemesi gereken muhafaza olgusunun, Muhafazakârlık gibi ideolojik bir yapıyla eşleştirilmesi de başlı başına bir çelişkidir.

Ancak son on yılda bu çelişkide kendisi adına büyük yarar gören sistem o eşleştirmeyi yeni zaman için cazip bir politikaya dönüştürerek İslâmcı edebiyatı da sağcı ve muhafazakâr edebiyat gibi tümüyle dünyevileştirecek, inançla olan bağını asgariye indirecek her türlü kolaylığın önünü açmıştır.

Bugünkü geldiğimiz noktada (boş çerçevelerini dindar işadamlarının satın aldığı Solcular da dâhil) hemen tüm tarafların Muhafazakâr edebiyatta buluşmaktan pek de rahatsız olmadıklarını gözlemlemek mümkündür.

Çünkü muhafazayı gözetmenin verdiği inançsal bir tatminle, ideolojilere ve dolayısıyla düşünceye karşı mesafeli olan bir edebiyatın yığınlarla çok daha kolay buluşmasındaki fiili kazançla sorunsuz ve sorumsuz bir edebiyat yapmak (pazarın işleyişine de bağlı olarak) daha makbul hale ge(tiri)lmiştir.

İslâmcı yazarların tercih ettikleri ya da yayın listesinde yer alabilmek için yarıştıkları kitap üretim şirketlerinin niteliğine ve niceliğine bakıldığında bu makul oluşun derecesi daha iyi anlaşılacaktır.

Yine bugün pazarın asıl kendi hayatiyeti için gündeme taşıdığı, işlerlik kazandırdığı geleneksel sanatlar da edebiyatla yarışacak oranda yaygınlaşmış durumdadır.

Oysa ki bu sanatlar İslâmcıların bilgi sahibi olmadıkları sanatlardır. İslâmcı edebiyatçılar Picasso'nun bir tablosuna hayranlık içinde saatlerce bakmasını bilirler de bir Nakkaş Osman minyatürüne Fransız kalırlar.

Bunları söylerken İslâmcılık siyasetinin ve dolayısıyla İslâmcı edebiyat siyasetinin kaybolduğunu söylemiyorum.

Ancak ciddi bir değişmeyle yüz yüzeyiz ve Müslüman bir kadronun yönetimindeki sistem bu değişimin en önemli tarafı olarak görünüyor.

Ve işte bu yüzden sözlerime "Edebiyatın İslâmcılık'la imtihanı"nı vurgulayarak başladım.

Dün İslâmcılığın önemli araçlarından biri olan edebiyat, bugün onun en büyük imtihan aracına dönüşmüştür.

Akif'in, Necip Fazıl'ın ve Sezai Karakoç'un şartlarında değiliz. Biz kendi şartlarımızda edebiyat yapıyoruz. Ve artık çok rahatız, kafa konforumuz da ziyadesiyle yerinde.

O hâlde İslâmcı edebiyatın devam edip etmeyeceğine...

İslâmcı edebiyatın muhafazakâr edebiyatı da kendi içine çekip onun da üstüne çıkarak (yani merkeze oturarak) pazar şartları doğrultusunda değil kendi şartları doğrultusunda yeniden yapılandırılıp yapılandırılamayacağına...

Muhafazakâr edebiyatta karar kılmanın bizlere kazandıracağı ünün, şanın ve sair dünya nimetlerinin genişliğine...

Göre karar vermek durumundayız...

Çünkü hayat boşluk kabul etmez; yaratılmak istenilen (ve büyük oranda da başarılan) ideal boşluğu kendisiyle değilse bile en azından bir benzeriyle zaman içinde mutlaka dolacaktır.

Ama o dolanın yine İslâm olması İslâmcı edebiyatçının ideali olmalıdır.

İSLÂMCI HAREKETTE ROMAN'TİK HUZURSUZLUK

CİHAN AKTAŞ

"Masa üstünde roman
Okurum zaman zaman"
İhsaniye Türküsü

Romantik Algı, Roman Korkusu

TÜRKİYE'DEKİ İSLÂMCILIĞIN ana dalgasının kültürel yönü, konuya ilişkin araştırmalarda görmezden gelinemeyecek bir ağırlığa sahiptir. 20. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşen MTTB şiir okuma geceleri, şiir yarışmaları, Nur Risaleleri okuma ve yazma toplantıları ilk akla gelen misaller. İslâmcılığın taşra ayağı, kasaba merkezli varoluşunu büyük ölçüde kitap ve okuma toplantılarına yaslayarak gelişmiştir. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasi serüvenindeki sıçrama, hapse düşmesini sağlayan şiir mısralarıdır. 1970'lerde solcu ve ülkücü gençler çatışırken Akıncı gençler şiir geceleri düzenliyorlardı. Akıncılar Derneği aynı yıllarda başörtülü hanımlara dönük aylık konferanslar düzenliyordu. Yine Akıncıların çıkarmış olduğu *Akıncı* dergisinde Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt, Akif İnan ve Cahit Zarifoğlu gibi isimlerin yazı ve şiirleri yer alıyor, aynı zamanda Diriliş dergisini öneren küçük ilanlar göze çarpıyordu.

Kitaba saygı, "Oku!" emrinin gösterdiği istikamet, her zaman sınırsızca okuma anlamına da gelmiyordu. Konusu 1980'lerde akan *Seni Dinleyen Biri* romanımda, İslâmcıların kitapla, özellikle de romanla ilişkisini yansıtan paragraflar vardı.[1]

1 İslâmcıların okuma serüveninde romanın tuttuğu yeri çarpıcı bir biçimde ortaya koyan iki çalışmayı burada zikretmeliyim. Ümit Aktaş, *Okuma Serüveni*, Çıra Yayınları, İstanbul. 2008. Duran Boz, *Okuma Hikâyeleri,* Hangar Kitap, Ankara, 2013. Buna karşın, İslâmcıların roman üzerinde düşünme faaliyetleri uzun zaman oldukça yüzeysel olmuştur. Romanın varlığı yokluğu yahut İslâm/Kur'an ve roman ilişkisi konusunda batıda ileri sürülen bazı yaklaşımlardan yola çıkılarak yapılan değerlendirmeler hâlâ dile getirilmektedir. 1970'li yıllarda Cemil Meriç'in roman ve mahremiyet/ifşa/temsil düzleminden kalkarak yapmış olduğu eleştirilerin İslâmcı okuryazarlar arasındaki yaygınlığı hatırlanabilir. Geç dönem okuryazarlar ise bu yöndeki düşüncelerini ise farkında olsunlar/olmasınlar daha çok Edward Said'in *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem,* Çeviri: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009) kitabından esinlenerek gündeme taşımaktadırlar. Benzer bir tartışma Terry Eagleton (*Walter Benjamin ya da Devrimci Bir Eleştiriye Doğru*, Türkçesi: Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2013) tarafından da yapılmıştır.

O paragraflara kaynaklık teşkil eden öğrenci evlerinde roman sadece "hidayet" romanı olarak, tebliğ aracı sayıldığı kadarıyla kabul görürdü. Öğrenciler bir yandan okumaya teşvik edilirken diğer yandan ellerine verilen kitap listelerine bağımlı kalmaya çağrılırlardı. Ali Şeriati, Cemil Meriç, bazen Dostoyevski hatta İbn Teymiye gibi yazar, âlim ve düşünürler yasaklı listesinde yer alabilirlerdi. 1970'lerin yasaklı isimlerini araştırdığımızda karşımıza Hayrettin Karaman ismi bile çıkıyor.

Aynı dönemlerde roman türüne öykünmekle birlikte didaktik ve basit kurgulu kitapların henüz ilgi görmeye başladığı söylenebilir. *Huzur Sokağı*, *Minyeli Abdullah* gibi dönemsel "hidayet" romanlarında, romansa özgü gerilim kalıplarına sıklıkla rastlanır.[2] Tipik İslâmcı kişilik ise, yer yer romans özellikleri sunan bir profil çiziyor; dolayısıyla hidayet romanlarıyla bir bağı yok değil.

Bir tarz olarak romansı Northrop Frye şöyle açıklıyor: Bir istek gerçekleştirimi ya da ütopyacı bir fantezi olan romans, gündelik gerçeklik dünyasını başkalaştırmayı amaçlar; ister onu yitik bir Yeryüzü Cenneti durumuna geri döndürme, ister eski fanilik ve kusurların silindiği yeni ve nihai bir dünyayı başlatma ve muştulama çabası içinde olsun.

Bununla birlikte Frye, romansın bir istek gerçekleştirimi olduğunu söylemenin, onun gündelik dünya ya da hayattan tamamen kurtulma özlemini çektiğini belirtmek anlamına gelmediğini de kaydediyor. Daha çok "macera romansı, libidonun ya da arzulayan benliğin, onu gerçeklik endişelerinden kurtaracak, ama gene de o gerçekliği içerecek bir doyum arayışıdır."[3]

Frye'ın açıklamalarını yorumlayan Jameson, gündelik dünyada "bir büyü için" dönüştürülmek istenen ögelerin varlığına dikkat çekiyor. Romans bu ögeleri ille de fani, sıradan bir varoluşun yavan olumsallıkları olarak görmez. Eleştirmen bunun yerine lanet ve büyünün, uğursuz sihir ve ritüel yalnızlığın sonucu ortaya çıkan bir kavrayıştan söz ediyor. Bu olumsuz hal ve şartları biz pekâlâ Kemalizm'in oluşturmaya çalıştığı dini sembollerden arındırılmış kamusallığın baskı iklimine tercüme edebiliriz. Giydiğin giysi, okuduğun kitap, devam ettiğin okul hatta markette satın aldığın ürünün markası bir suç açıklamasına dönüşebilir. Sakal ve başörtüsü, parya olarak tasarlanan bir sınıfa gönderilmenin delilleridir nihayet. Böylesine şartlar altında varlığını korumak ve bunun da ötesine geçerek tebliğini sürdürmek kuşkusuz kahramanca bir çaba istiyor. Kamusal alan engelli, deneyimsiz ve bu nedenle sıklıkla nahif bir mizaca sahip İslâmcı kahraman, Derrida'nın "Harf darbesi" diye tanımladığı Latin alfabesine geçişin sebep oldu-

2 Yaşar Kaplan, 1980'li yıllarda yapmış olduğu bir değerlendirmede bu romanları toplumcu gerçekli romanlarla bir tutar. İsmail Fatih Ceylan "Yaşar Kaplan'la Öykü Üstüne Bir Konuşma", *Aylık Dergi,* 1983, sayı: 58-59-60, ss. 53,

3 Fredric Jameson, *Modernizm İdeolojisi*, Çeviri: Tuncay Birkan, Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 175.

ğu travmayı, bu alfabeyi gerektiği gibi sökerek aşmaya çalışıyor.[4] Buna karşılık "harf darbesi" geçmişe dönük bir tür körlük gibi, şimdiyi nasıl anlatacağına dair bir tereddütün kaynağı olmaya devam ediyor.

Yazılan hiçbir şey onu eksiksiz anlatmaya yetmiyor, kaybedilen o denli uçsuz bucaksız! Yine de kurtarılacak ne çok şey var, ne çok yanılgı ve yanlış anlama ile oyalanıyor cemaatler; oysa kelimeler kısıtlı olmak zorunda: 163. ve sonra 312. madde suçları var bir tarafta ve istenilen manaya çekilen cümleler herhangi bir kanunun kapsamında gösterilen bir suça yorulabilir. Minyeli Abdullah, bütün bu olumsuz etkenleri göze alarak yazılabilmiş roman örneğidir; aynı dönemlerde yazılmış -yukarıda işaret ettiğim- Huzur Sokağı bir diğer örnek.[5]

Buna karşılık İslâmcıların varlıklarını sınırlayan alfabelerle başlayan okuma tutkusu, gasbedilen bütün hakların ve kapatılan bütün kapıların yerini tutan ayrıcalıklı bir faaliyet olmayı sürdürmüştür. Öte taraftan ulusçu müfredatla beslenirken alıp başını giden herhangi olağan bir okurluğun, roman okurluğunun yolunun da İslâmcılığın sorularıyla kesişmesi bir hayli olağan. İslâm, Türkiye toplumunun başat ortak değer kaynağı olmaya devam ediyor.

***

Otuz yıldır öykü yazıyorum, üç roman yazdım, dördüncüsü üzerinde çalışıyorum şimdilerde. Ama her şeyden önce bir okuyucuyum, kendini bildi bileli roman ve öykü kitaplarıyla haşır neşir olmuş bir okuyucu. Ev, sokak ya da okul; sahne neresi olursa olsun ilk hatıralarım bir yerde mutlaka roman ciltleriyle bütünleşiyor. Soba yanan bir odada ailece gömüldüğümüz yataklarda babam ya da annem "tamam" deyinceye kadar roman okurduk. "Koli" her zaman büyük ölçüde kitap anlamına gelirdi. *Kürk Mantolu Madonna*, *Cemo*, *Sinekli Bakkal*, *Murtaza*, Yaşar Kemal kitapları, *Sefiller*, *Monte Kristo Kontu*... Lise yıllarında 'bir gün yazar olacak ve hakiki romanlar yazacağım' demiştim arkadaşlarıma. René Girard'ı okumuştum sanki! Ortaokul yıllarında yazdığım bir piyesi köy enstitüsü yıllarından kalma bir tür amfi-tiyatro havası sunan bir parkta arkadaşlarımla sahnelemeye çalışmıştık.

4 İsmail Kara, Cumhuriyet idaresinin 1 Kasım 1928 tarihinde ani bir kararla Latin Harflerine geçişinin aslında Lozan'da tebliği edildiği kanaatinde. Kendisiyle yapılan bir söyleşide bu inkılabın meydana getirdiği büyük yarılmayı şu şekilde özetliyor: "Bugünkü büyük problem Türkiye'de eğitim almış insanların Latin harflerini iyi düzeyde kullanması değil, bin yıllık entelektüel mirası Arap harfli alfabe ile kurulmuş bir milletin, bir dünyanın sadece Latin harfli alfabeye mahkûm olmasıdır. Bu gerçekten, ağırlığını, problemlerini ve kayıplarını yeterince hissetmediğimiz büyük bir mahkûmiyettir. Bu Türkiye'nin entelektüel hayatının, ilim hayatının, kültür-sanat hayatının, maarifinin, siyasetinin en önemli ve en büyük prangalarından biridir. Bunun anlaşılması lâzım." İsmail Kara: "Alfabe Değiştirmek Dünya Değiştirmek Gibidir..." Ali Ayçil- İsmail Dervişoğlu, *Gerçek Hayat*, (28 Ekim-3 Kasım) 20013, sayı: 679, s. 6-9.

5 Bu romanların oluşturduğu kültürellik daha da önemlisi zihin dünyasının eleştirisi için bakınız. Ahmet Sait Akçay, *Bellekteki Huriler-İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış-*, Okur Kitaplığı, İstanbul, 2012.

Her zaman roman yazarlığını ancak romanlardan ve hayattan öğrenebileceğimizi söylerim. Yazının dil gibi ontolojik bir anlamı olmalı, yüklendiğimiz emanet bizi bir yerde yazmaya götürmeliydi sanki. Gelgelelim mükemmel, eksiği gediği bulunmayan bir roman yazılamazdı. O kitap zaten vardı, Kur'ân. Calvino, 'en kusursuz kitap' diyor ya... O kitabın kusursuzluğunun açıklaması, Alak ve Kalem Sûreleriyle birlikte okuma ve yazmanın da sebebi.

Ve hayat üzerine düşünmek, yeniden ve yeniden düşünmek için de sanat ve edebiyat, elimizde olması için emek vermemiz gereken yollar. Yalan olmayan, yalana dönüşmeyen, hakikatin yerine sahte olanı, illüzyonu öne sürmeyen metin ya da kurgu yoluyla düşünmeyi ve hayal etmeyi sürdürür, hakikate bir adım daha yakınlaşma şansını elde ederiz. Yunus Sûresi 81-82'de buyrulduğu üzere: "Bu yaptığınız sihirden başka bir şey değil; Allah bunu mutlaka boşa çıkartacaktır. Gerçek şu ki, Allah bozgunculuk yapanların işini asla ileri götürmez. Tersine, kelimeleriyle Hakkı hakikileştirecektir. Günahkârlar bundan hoşlanmasa da..."

"Hakk'ı hakikileştirmek", Allah'ın yetkesi alanında gerçekleşiyorsa bu eylemin mahiyeti üzerinde düşünmek lâzım gelir. İnsan olarak sanırım varlığımızda içkin olan bir öz, işte o eseri kuran eyleme bir şekilde dâhil olabilmenin sancısını çağırıyor. Sevdiğimiz eser bir yarayı deşiyor, bir başka yarayı onarıyor, ama eksik bir şey hâlâ hissettiriyor varlığını. Aliya İzzetbegoviç, işte şöyle tanımlıyor modern romanlardaki eksikliği: "Âlem hakkında tek hakiki idrak olarak hayret ve hayranlığın izine rastlanmaması..." Sahte projektörlerle parçalı gerçekliğin ayrıntıları sonsuzca parçalanıp tahlil edilirken, âlemin bütünü meçhul kalıyor. Tanrı, aşk, ölüm, günah, özveri yeteneği, sorumluluk üstlenme tavrı, suç ve ceza... karanlıkta. Dostoyevski bize bir umut sunuyordu oysa: Her şey bir mucize tarafından sakinleştirilmeyi ve kurtarılmayı bekliyordur onun eserlerinde. Kahramanlar o nedenle tedirgin, tetikte, huzursuzdur.

"Bu çözüm bekleyişi, ruh kuvveti ve keskinliği ile aklın diyalektiğine değil, söz konusu kuvvetin inkârına ve aklın feda edilmesine dayalıdır".[6]

Bekleyiş, Samuel Beckett'ta zifiri karanlık, cehennem demekti. Mümin açısından ise henüz hiçbir şey bitmiş, tamamlanmış sayılmaz. İyimserlik müminin hasleti. Bu haslet romansal gerçeklikte nasıl tezahür edecektir...

Ola ki Aliya'nın modern edebiyatta eksikliğini hatırlattığı hayret, haşyet ve hayranlıkla izliyor âlemi romantik kahraman, aynı zamanda. Bir şeyler apaçık eksik, yanlış anlaşılıyor ve evren de daha dolu bir bakışla görülmeyi hak ediyor. Diğer insanlar nasıl oluyor da bunun farkına varmıyorlar? Bir şeyler acilen kurtarılmayı bekliyor, bir şeyler acilen yazılıp çizilmeli...

6 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, Çeviri: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, 2005, s. 212. Benzeri bağlamda Aliya'nın yaptığı şu kıyaslama da ilginç: "Romantikler dünyayı insanlar arasında bir savaş alanı olarak görürler; bu insanlardan bir kısmı iyi, bir kısmı kötüdür. Realistler de aynı savaşı görürler, ama öncelikle insanın kendi içindeki savaşı. Sanırım reailstler hakikate daha yakın" diye yazıyor Aliya aynı eserde. (s. 5)

Fazlasıyla vurgulanan "huzur" olgusuna karşılık,"medeniyet kaybı hüznü"nün yüklediği sorumluluk dalgalı bir ruh halinin sebebi. Acilen cevap bulması gereken sorularla yola düşüyor kahramanımız, zaman daralmakta çünkü. Yeniden başlamak, yeni okumalar yapmak, kelime ve kavramları başka bir açıdan tartışmak gerek.

Yapacak daha acil bir şeyler her zaman mevcut, dalgınlık ise şimdiki zamanın ayartıları karşısında gözlere yerleşen perdenin bir adı olabilir. Öyle ya, dünyanın bütün yükü omuzlarında bir romantiktir, İslâmcı. İçinde bulunduğu hareket ise sanki Seyyid Kutup'un *Fizilâli'l-Kur'ân*'da yer alan Tevbe Sûresi'nin 122-129. ayetlerinin tefsirinde "Hareket fıkhı" olarak adlandırdığı olguyu kervanın yolda dizilmesi olarak anlamayı yeğliyor.

Dalgın Bakışlar, Aceleci Adımlar ve Takva

Türkiye'de 1980'lerde yükselen İslâmcı hareketin ana dalgası, kültürel bir zenginleşme çabasıyla okuyordu siyaseti. Bir elde Rimbaud, Baudelaire, diğerinde Cahit Zarifoğlu, Sezai Karakoç, Mehmet Akif olabilirdi. Kuşeyri, Muhammed İkbal, Malik Bin Nebi, Seyyid Kutup, Ali Şeriati... Her okumada eksik kalan, eksikliğini duyuran tür, roman, öykü...

Roman, ideal İslâmi hayat tanımlanırken belirlenen çerçeveler açısından bakıldığında tekinsiz bir tür olarak telakki ediliyordu sanki; bir bakıma sinemaya da aynı sebeplerle mesafeli bakılıyordu ya... Roman okuyuculuğunun özellikle kadınlar açısından ayartıcı etkileri olabileceği kanaati sohbetlerde dile getiriliyordu, Madam Bovary üzerinden. Ne de olsa kurgu değil, hayatın ta kendisi olmalıydı öğretici olan.[7]

Öyleyse bu anlatma ihtiyacı, anlaşılamama duygusu neden bu denli baskındı sohbet ortamlarında? Mehmet Efe'nin *Mızraksız İlmihal*'inde bu açıdan ilginç tespitler vardır. Onunla otururken size bütün içini açabilir. Anlaşılmadığını düşünüyor, yanlış anlamaları düzeltmek istiyor, aslında kim olduğunu bildirmeye çalışıyor. Aceleyle yola düşmeler gibi saatlerce süren sohbetlere katılma arzusunun sebeplerinden biri de bir addan yoksunlaşmayı dayatan modern dünya değil midir? Metinler eksik, medya güdümlü, vakit kısıtlı ve o sabırsız: Anlatacak ne çok şey var ve sen gidiyordun, oysa daha konuşmaya yeni başlamıştık!

Hâlâ anlatılacak ne çok şey var! Her tecrübesini ve tespitlerini bir solukta anlatmak, paylaşmak isteyen, içini dökmeye hazır İslâmcı, yazamadığı romanların sancısını duymaya yazgılı kişidir.

Roman'tik huzursuzluğun edebiyatta açımlanmadığı her türde eksik bir şey var, diğer türlerde gölgesi hissedilen. Komplo teorileri ve beton ucubeler eksik olmu-

7 Aklıma Ümit Karan geliyor: "Roman okumaya ihtiyaç duymuyorum, benim hayatım roman gibi zaten" demişti yıllar önce, *Picus* dergisinde Murathan Mungan söyleşisinde.

yorsa hayatımızdan, roman da yazılmıyor olmanın eksikliğini duyuracak. Site yalıtımlarını, Kâbe'yi çevreleyen gökdelenleri, Suriye'de telef olan bir halkı, Rabia Meydanı ışıltısını başka türlü anlatmak gerekirdi. Ona bakılacak olursa, Rabiatü'l-Adeviyye üzerine çoktan sayısız roman yazılmış olması gerekmez miydi?

Ahmet Kekeç'in *Yağmurdan Sonra*'sı ise İslâmcı duyarlığın bakışlarını uzaklara yönlendiren romantizmine mesafeli bir buradalığa, bir somut hayat mesafesine pencere açması bakımından dikkate değerdir. Alışılagelmiş takva yorumu karşısında "ben"inin dönemsel beklentiler tarafından dağılmasına izin vermiyor yazar. Demek böyle de yazılabilirmiş! Tarık Buğra, Orhan Kemal, Sevinç Çokum hatırlanıyor, İslâmcı tahayyülün agorafobik anlatılarının karşısında "şimdi" ve "burada"nın olay örgüsü akıp giderken. Bu olumlu denemeler şiir ve öyküdeki başarıya karşılık niye geniş plana yayılmadı?

Sebebi bana açık görünüyor: Huzursuzluğun sebebi, ifade yetersizliği ya da daha acil olana yönelmeyi zorunlu kılan sorumluluk duygusu. Bir şeyler acilen kurtarılmalı, acele etmek gerek. Ancak roman yazmak aceleye gelmiyor. Masa başında yıllarını geçirmek, kuşkulu bir yalnızlık anlamına mı geliyor?

Dostoyevski kahramanının dediği gibi, yapılacak daha acil işler var. Gelin görün ki şimdi bir de ekrana yakalandık. Artık eser değil, onun gazete ve ekrandan nasıl ifade edildiğidir dikkate değer bulunan. Kitaptan daha önemli olan da sanki, kitap üzerine gazetede basılmış yazı ve bunu mümkün kılan da çoğu zaman, yazarın sunduğu kitabıyla hayatını (kişiliğini) aynı habere yerleştiren "olay"dır.

Kuşkusuz tamamen siyah ve gri bir manzara da değil tasvire çalıştığımız. Kitap artık biricik okuma aracı sayılmıyor, ancak başka türlü okumaların kitapla bağı sürüyor. İçinde bulunduğumuz yıllarda sanat ve edebiyat enerjisi siyaset zeminine akıyor. Roman ve öykü yazarları, şairler, siyasi yazılar yazıyor, televizyon programları yapıyorlar. Bu da bir tür varlık mücadelesi elbet. Ancak herhalde roman temsilinde edebiyat ve sanata yeterince inanılsaydı, geniş zamana ihtiyaç duyan romancı masasının başında çalışmaya devam ediyor olurdu.

Hep şöyle düşünürüm: O denli mükemmeliyetçi ve yeryüzünde cennet yaratma konusunda iddialı söylemlerle yola çıktık ki hayal kırıklığına uğramamız kaçınılmazdı. Sürekli yolda olmayan, roman uzamının eşiğini aşamaz elbet. Siyasal mücadelede olduğu gibi kültürel alanda da daima yol hali içinde olmak gerekiyor oysa; "hareket fıkhı" bunu talep ediyor. Seyyid Kutup'un "hareketin fıkhı" dediği "her merhaleye uygun hükümler", kervanın yolda dizilmesinin övüldüğü anlamına gelmiyor oysa. Gelgelelim, bir tür geçiştirmeyle sürüyor kültürel hayatımız. Bu nedenle dayatmalar kadar baskına uğramalar da tabileşiyor. Sezen Aksu dinlerken kadın sesinin haramlığı üzerine konuşmaktan, bu alandaki tartışmaları üstlenmekten kaçınıyor olmak gibi... İmar ve inşa alanında önemli hamleler sürerken kültürün "sol"a teslimini tabii karşılayan yaklaşım zaten yeterince açıklayıcı. Şiir okuma gecelerinin yerini Gülhane tarzı pop festivalleri nasıl almasın?

“Böyle çıktım alana ve yürüdüm yürüdüm/ Ne görebildi kimse ne anlayabildi beni!” İnsana hizmet için yapılan yatırım sürerken, doğrudan insana yatırımda gecikmeler ve yanılmalar yaşanıyor. Şiirin sadece seçim meydanlarında ve Necip Fazıl’la hatırlandığını dile getiriyor, tiyatro ve dizi oyuncusu Ahmet Yenilmez. Roman ise geniş zamana yaslanması ve giriftliğiyle basbayağı kuşkulu bir tür! Roman, ötekisini de kendi nesnel koşulları içinde hesaba katmayı gerektiren bir tür; öykü kilimse, roman halı. Ötekisinin dünyasına, onun kendindeki karşılığıyla sınırlı kalmayan bir ciddiyetle eğilmek için, öncelikle kendilikle ilgili düğümlerin çözülmesi gerekiyor.

Düşünülmeden paylaşılan gerçek an geliyor ham hayale bırakıyor yerini, savrulmalara yol açıyor. Harf Devrimi’yle bulanan mazi, Asr-ı Saadet’e ulaşan bir reddiyenin sebeplerinden biri. Yıkılması gereken nice engel sırada beklerken kim halı dokumak, roman yazmak için sabredebilir…

Roman okuyuculuğu sanki “kadınsı” bir heves ve merakla yüklü zaafı ve elbette mahremiyeti dışa vuruyor. Takva’nın karşısında bir yerde tanımlanıyor, kurgu işlemi. Metin Önal Mengüşoğlu, takvanın kültürümüzde kendini gizleme, bastırma, yerli yersiz geri çekme olarak anlaşılmasını eleştiriyor, *Vahiy ve Sanat*’ta. Takva, Muhammed Esed’in yorumunda, “Allah’a karşı sorumluluk bilinci”. Mengüşoğlu, yerleşik anlatının tam tersine takvanın bağışlanmış nimetin hakkını verememem korkusu; kaybolmaktan, telef ve ziyan olmaktan korunmak olarak anlaşılması gerektiğini öne sürüyor.[8]

Ölümlü dünyaya dönük farkındalık, gerçek varoluşun aynı zamanda “öte”de olmayı öğrenmeye çalışmak anlamına geldiğini hatırlama yönünde bir sorumluluk. Haksızlıklar ve estetik müdahalelerle makulleştirilmiş çirkinlikler o denli kaplamıştır ki yeryüzünü, zahiri güzelliklere karşı kayıtsızlaşmamak müminin elinde olmayacaktır. Kierkegaard’ın dediği gibi: “Yüce varoluş için kavga veren, varoluşun yüce sevinçlerinden yoksun kalmalıdır.” Dalgın bakışlar içe yönelirken bir taraftan Meksika Sınırı’na takılır; Myammar mazlumlarının tasasını çeker. Öte sadece öte dünyada değil, buradadır, uzak veya yakın mesafede olsun gerçekte, yanı başımızda olması gereken her yerde; bir şeyleri elerken seçerken, belirler ve tanımlarken kendi ellerimizle sonsuz hayatımızı biçimlendiriyoruz. İslâmcı kahraman bilmediği bir diyardaki mazluma şöyle sesleniyor: “Ben varım, buradayım ve ben burada var oldukça, sen yalnız değilsin. Müslüman olmasan da seni düşünüyorum, çünkü hepimiz Âdem ve Havva’nın çocuklarıyız.”

“Huzur”

Dünyayı kurtarma arzusunun hemen yanında, dil yaralarından ileri gelen bir tereddüt ve bocalama kendini duyuruyor. Agorafobi sonrası uzam bocalaması diye adlandırabiliriz bunu. Gerçek varoluş parantez altındaydı, bu nedenle de

8 Metin Önal Mengüşoğlu, *Vahiy ve Sanat,* Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 61.

imtihan hikâyeleri uzak beldelerde yaşanırdı. (Minyeli Abdullah) İdeal kadın huzuru korumak adına uzak bahçelerde gezinirdi. (Monna Rosa) Cami çocukları olan İslâmcılar, yakın plandaki dil uyumsuzlukları nedeniyle de daha anlayışlı bir dil ufku adına kültürel planda uzaklara yönelirken, yakının imkânlarına mesafe koymuş oldular.

"Huzur İslâm'da" denildiği halde, "huzursuz" İslâmcı karakterinin öne çıkmasının birkaç sebebi var: Hedef o kadar yücedir ki yakındakine etkili bir şekilde anlatılamıyor. Dil kifayetsizleşirken meramın anlatılamazlığı daha sert ve köşeli ifadelere ihtiyaç duyuyordu. Jakoben kemalizmin kavruk kalmaya zorlayan uzamı, yakını yabancı kılarken kültürü güdükleştiriyordu Müslüman varlığını ve imanı koruma çabasına indirgiyordu. Elbet bu tespitim imanı korumanın çok daha kapsamlı ve zengin, hayatla inceli kalınlı bağları olan bir faaliyet olduğu düşüncemden alıyor kaynağını.

Huzur Sokağı yitirilmiş olanın hatırasını ve kıymetlerini sadakatte ve seccadede, Tanpınar'ın *Huzur*'u ise taze bireşimlerin kurtarıcılığında arıyor. İslâmcı kahraman ise "huzuru gözeten nostalji ve bireşim tekliflerini reddederken, Yücelerin Rızası adına yeni huzursuzluklara açıyor gönlünü ve fikrini. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur* romanının kahramanları Nuran'la Mümtaz'ın 1940'larda dillendirdiği sıkıntı günümüzde bana şu karşıtlıklarda ifadesini buluyor gibi geliyor: Özgürleşme çabası ve özgürlük korkusu... Bir yanıyla kendisine biçilmiş dar kimlik gömleğinden sıkılan İslâmcı kahraman, aynı zamanda laik kamusal alanı/edebi kamuyu ne şekilde dönüştüreceğine emin olamamanın daralmasını maruz kalıyor. Değişen alfabe, kısıtlanmış dil, kuşkuyla bakılan edebiyat ortamı, dünyaya komplo teorilerinin perspektifinden bakma noktasına dönmeye zorluyor her daralma anında.

İdeal hayat ötelerde bir yerdedir ve bunun keşfi bazen somut bir kayıpla birlikte kendini dayatır. Mustafa Kutlu, *Huzursuz Bacak* isimli uzun hikayesinde, kahramanı Ömer Faruk'un sergilediği yerleşememe sıkıntısında kurcalıyor bu eğilimi. Hikâyenin akademisyen kahramanı Ömer Faruk, yıllarca Batı'da yaşadıktan sonra döndüğü İstanbul'u yeniden keşfe çalışırken, gözlerine çarpan önce geçmişten bu yana akmaya başarmış olan –huzur dolu- güzellikler olur. Bütün bu güzel ve huzur sahneler belki onun bakışlarında yıllarca –geri dönüşü mümkün kılmak üzere- titizlikle sakladığı azıklardır. Dışarıda bulunduğu yıllarda yerleşmeyi pek de aklına getirmeden yaşayıp giderken kurmuş olduğunu sandığımız denge, yanında taşıdığı azığı yitirdikçe bozulmaya başlar. Manzaralar değişir, daha doğrusu gerçek varlıklarıyla görünmeye başlarlar. Ülke gündeminin açıklamakta zorlandığı meseleleriyle yüzleştikçe, bacağı onu sıkıntıya düşüren tepkiler vermeye başlar.

İyi de her şeyi güllük gülistanlık halde bulmayı niye ummuştu ki? "Huzursuz Bacak" sendromu bu hikâyede sanki, kahramanı sıla arayışına doğru daima yolda olmaya sevk eden ilk sarsıcı soruların metaforudur. Eskiden verilmiş cevapların hanesine yerleşmek değil, yeni bir yerleşmenin imkânlarına dair cevaplar aramak gerekir ve eğer bir yerleşme gerçekleşecekse de bu, mekân ve adres ko-

nusunda sahici bir alternatif sunacak şekilde mümkün olacaktır. 1970'li yılların siyasal kutuplaşmalarında kendi fikriyatını geliştirmeye çalışırken iki yanlı olarak nasıl da damgalandığını şöyle anlatıyor Ömer Faruk: "Sadece ilkeleri savunuyordum. Adalet, ahlâk, merhamet, eşitlik, otoriter demokrasi (Bunu bir türlü formüle edemiyor, olumlu bir şey olduğunu hissediyor, ancak ifadeye güç yetiremiyordum. Bu yüzden kimi beni faşist, kimi sosyalist sanıyordu.)" [9]

Roman'tik huzursuzluk, huzurun İslâm'da olduğu şiarına karşılık, bir hüzün, dağınıklık, yersiz yurtsuzluk talebi hissi de yayıyor. Yeniden futbola dönelim. Popüler futbolcuya göre hayatı, romandan daha zengin ve anlamlı; bir bakıma hayatı, roman gibi okunabilir. Bu yaklaşımda roman hayatın birebir kopyası ve aslında hayata öykünen bir kalıp olarak görülüyor. Roman'tik İslâmcı açısından ise ideal hayat her zaman başka bir yerde, bu nedenle de hemen şimdi burada sürüp giden, öykünmeye izin vermeyen kusurlarla malul. Gelgelelim roman türü işte o kusurları, eksiği gediği türlü bağlantılarla görmeyi, öteki aktörleri tanımayı gerektiren bir kavrayış geliştirmeyi talep ediyor.

Öte taraftan romanın reddiyle futbolun reddi arasında bir bağ var. Biri geleneksel kalıpların dışında olduğu için kuşkulu, diğeri emperyalizmin silahı... Tanıdığım meal sahibi bir âlim, çocukken dindar bir adam olan babasının ona "yoldan çıkmasın" diye, futbolu ve romanı yasakladığını anlatmıştı. Bu nedenle üzgün olduğunu sezinledim. Roman okuma zamanını kaçırmıştı. Topluma, gençlere daha anlayışlı bir dille ulaşmak için roman yardımcı olamaz mıydı? Bu düşüncelerini açık yüreklilikle ifadesi önemli geldi bana.

Romana gecikmeyen kişi, olsa olsa bir roman kahramanı mıdır? Güray Süngü'ye ait *Kış Bahçesi*, romanının kahramanlarından biri, Harun, ancak 40 yaşında okumaya başlıyor ya... Gecikerek okumaya başlayan, hızla roman okuyup edebiyat açığını kapatmaya çalışan kahramanı ben 2013 yılının Mayıs ayında bir imza-söyleşi programıyla katıldığım Malatya Kitap Fuarı'nda tanıdım. Bakkaldı. Bilgisayar kullanmıyordu. Roman okuyordu. Sevdiği ve fikirlerini iletmek istediği şair ve yazarlara telefonla ulaşıyordu.

Roman her zaman içimizdeydi, formunu bulmamış da olsa bile. "Roman okuyan İslâmcı" bütün İslâmcılar arasında seçilir. O, Dostoyevski'nin içi içine sığmayan kahramanı gibi asli soru ve cevabın peşinde yol alıyor. "Bırakın beni, her şey yanabilir, daha acil olan problemi bulmam gerek!" "Bütün İslâmcılar"... Tek bir İslâmcılık yok ki... Anarşist, faşist, otoriter, demokrat, egemenlikçi, Doğu'cu, ataerkil, feminist İslâmcılıklar var.

İslâmcılık türlü türlü olduğundan, kimi öğrenci evlerinde ve okullarda yaşanmış ve aslında yer yer süren roman yasağının hemen yanında bu türün önemini fark eden bir kavrayışın gelişmesi şaşırtıcı değil. Romanı yasaklayanlar aynı hassasi-

9 Kitap hakında daha geniş bir tahlil için bakınız. Cihan Aktaş, "*Huzursuz Bacak*: Kim Bilecek Onun Hikâyesini", *İtibar*, 2012, sayı: 9.

yeti sinema alanında gösteremedikleri gibi, içinde bulunduğumuz yıllarda bir dizi çarpmasına uğramışlardır. Çünkü, başarılı olmuş bir İran sineması örneği var.

Kimi cemaatlerde roman bir tür huzur kazanımı adına reddedilse, hor görülse de, yerine konulan anlatılar, türlü mutlu sonlara ve sükûnet vaat eden akışa karşılık her şeyin yolunda olmadığı hissini güçlendiren bir etkiye sahip oluyor. Bu da gayet anlaşılır: Huzur ve sükûnet arayışına karşılık açık ki dünya mümin için bir sınav yeridir. Bu bakış paranteze alınarak anlatılan hikâye, "İslâm'da trajedi yoktur" şeklinde bir yaklaşımla destekleniyor. Burada trajedi denilirken kast edilen nedir, tam olarak anlaşılmaz aslında. Aklıma Bekir Yıldız'ın roman olarak yazdığı *Kerbela* geliyor. Hüseyin'in trajedisini kız kardeşi Zeynep'inkini izlemişti: Yurdunda susarak yaşamak ya da konuşmayı sürdürmek için sürgüne gitmek... Trajediyi bazen biz buluruz, bazen de ona yakalanırız. Dünya bir sınav yeri değil mi? Öngörülemezlik her yerde; fırtınasız hayatın ille de öylece sürüp gideceğinin bir garantisi yok, mallarımız ve evlatlarımızla imtihan ediliriz ve birimiz olmasa da diğerimiz seçimlerimizde hataya düşebilir: Düşmez kalkmaz bir Allah.

"Uzak"

Hiçbir yer fazla uzak değil, ama somut olarak "burada" da sayılmaz. "Atlara ve uzaklara hayrandım" diyor ya İsmet Özel... 2000'li yıllarda, roman'tik uzak algısını, uzaklara dönük kurtarıcılık misyonunu "şimdi, burada bulunma"nın sorularıyla sınava çeken bir edebiyat dergisinin adının Atlılar olması, rastlantı olmasa gerek.

Osmanlı aydını, "bu devlet nasıl kurtulur?" sorusuna cevap ararken Seyyid Kutup, "İnsanlık nasıl kurtulur?" diye soruyordu. Cemaleddin Afgani'nin sorusu ise "Bu ümmet nasıl kurtulur?" şeklindeydi. Büyük Doğu Marşı ile yetişmiş genç adama Türkiye gömleği dar geliyor. Meksika Sınırı bir kaçış imkânı sunabilir mi? Oralarda bir yerde herhalde, mutlaka direnmeyi sürdüren ve hakikati koruyan Müslümanlar var! Ve, Moro savaşçılarını hatırlayan birilerinin duyduğu kaygı zaman gelir Bosna'ya, Çeçenistan'a, derken Suriye'ye yönelir... Myammar için elinden geleni yapamamanın aczi, Suriye'de zulmü zamana ve bölgeye yayılan bir devrimle önleme arzusu, Rabia Meydanı katliamına dönük içten, yürekli protesto... "Kanlı sınırlar"ın sürprizleri bitmiyor; roman'tik İslâmcının uzamı giderek yakına çekiliyor. Ancak "uzak" tahayyülüyle oluşan imgelerin sebebi de bir bakıma bu dar gelen sınırlar değil midir? Peki, acaba yakını görmeye dalgın bakışlar, şimdi bunca kanlı tanıklığı hakkıyla nasıl yerine getirecek... Katil-kurban-seyirci üçlüsünden biri olmamak gerekiyor, ama nasıl...

İsmail Kılıçarslan'ın "Romantizmin Yeniden Keşfi" şiiri bu yabancılaşmayı, uzak tutkusunu çarpıcı bir şekilde yansıtır:

> "...hem zaten ben sonbaharda doğmuş biri olarak
> Hep uzaktan sevmeyi hep uzağı sevmek sanarak
> Varıp gidip bir şeyh efendinin elini tutmadım mı...

Bir kaşık çorba; yeterince ritmik yeterince tok
Ve esnaftan biri olan babam bana hep romantizmi öğretmedi mi
Öyleyse nedir keşfetmek istediğim
Öyleyse nedir bu göle, bu karın yağışına bakıp
Karın yağışı bende başlar: karın içinde bir şarklı şair gizli
Şark dedim; oyuna yeniden başladım."

Ne çok çağrışımı olan bir şiir! Kahraman, şimdi burada olan konusunda dalgın; hakikat uzaklarda bir yerlerde olsa/olmalı!

Abdülkadir Es-Sufi (Ian Dallas); *Gariplerin Kitabı*. Mehmet Efe; *Mızraksız İlmihal*... Ali Şeriati; uzak bahçelerde gezinen/Manş'ın dalgalarında can veren Rosas/Solanj'la Karakoç'un *Monna Rosa* arasındaki kan bağı...

Anadolu'da gezinen "Çalıkuşu olarak Feride" isminin ve imgelerinin İslâmi kesim kadınlarında gördüğü farklı bir ilgi olduğunu duyarım: İdeal kadın uzak bahçelerde değil, rüyalarda ve menkıbelerde de değil, Anadolu yollarında, ilim irfan peşinde...

Romantik yapıtla romansal yapıt arasındaki karşıtlığını şu şekilde özetliyor René Girard: "Romantik yapıt öznenin özerkliğini ve arzunun kendiliğindenliğini yücelten yapıttır. Romansal yapıt ise bu yüceltmeyi kurcalayan ve deşen adanışın mekanizmalarını gösteren böylece arzunun dolayımlarının niceliğini açığa çıkartan yapıttır."[10]

Dolayısıyla belli ki romansal hakikat her türlü açıdan görme ve göstermeyi üstlenen sıkı dokunmuş bir kurgu kurgu olmaya zorunludur.

Romantik yalan"dan "romansal hakikat"e ulaşmakta en zorlu engel, zihnin konforunu korumaya direnecek kalıp ve klişeler. Roman, deneyimden önce karmaşık denklemlerle de ilgili. Tıpkı şehir gibi, halı gibi. Roman aynı zamanda bir ödünleme: Komplo teorileri ve beton ucubeler eksik olmuyorsa hayatımızdan, roman da eksik olmayacak. Ne de olsa roman uzakta olması gerekeni/gerekmeyeni ve yakında bulunanı/bulunması gerekeni hayatın seslerini kullanan yazarın muhayyilesiyle işlendiği bir uzam da demek. Yukarıda değindiğim Malatya Kitap Fuarı programı sırasında karşılaştığım bir hanım kitap dostu böyle düşünmüyor, roman ve öykü yerine fikir kitabı yazmamı bekliyordu; *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği* gibi kitaplar. Oysa roman ve elbet öykü, işte o eleştirilerin nasıl oluştuğunu hayatın seslerine ve bilincin takibine yaslanan kurgularla anlatır ve zihinde bulduğu yerle bir kavrayışa, bir duygusal ve düşünsel eğitime ikna eden kanallar açar.

Bahtin'in tanımıyla da roman, diyalektik-diyalojik, eleştirel perspektiflerin çoğulluğuna dayanan, toplumun içerisinde olmayı ciddiye almayı gerektiren bir

10 René Girard, *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*, Çeviri: Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, 2007.

edebi tür. Sözünü ettiğim Hegelci tek sesli ve tek eksenli bir diyalektik değil. Çok sesli ama belli bir kurgusal/oluşsal içeriğe dayalı bir diyalektik.[11]

Abdülselam Durmaz'ın roman yazarlığı tecrübesi bu açıdan çok ilginçtir. İslâmi Hareket Davası yüzünden mahkûm olan ve 1994'ten bu yana hapis hayatı sürdüren bir yazar olan Durmaz, *Evrenin Kitabı İlma*'yı "İslâmi bir fantastik roman dizisi" olarak tasarlamış. Dizinin ilk kitabı da "Son Nişanlı-Yol İşaretleri" adını taşıyor. Davası uğruna hapse düşen yazarın bulunduğu mekânın sınırlarını fantastik bir roman, bir ütopya romanıyla aşma çabası, kayda değerdir. Benzeri bir aşma çabasını *Bir Nehir Gibi* isimli romanında Sevgi Engin, bu kez başörtülü bir öğrencinin karanlık 1990'larda hapisten gurbete uzanan hayatını merkeze alan bir kurguyla gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Roman İhtiyacı

İslâmcı kahraman şekillerin dayatılmasına karşı iki yönlü bir baskıyla mücadele ederek İslâm'ı modern dünyada bir hayat manzumesi olarak öne sürmenin tasasını çekiyor. Kemalizm'in dayattığı güya simgelerden arındırılmış kamusal alan tasarımının sebep olduğu infial, mütedeyyin kesimlerde dini sembolleri mutlaklaştırma eğilimine güç katıyor. Bir misal, Mimar Sinan camilerinin irili ufaklı beton taklitlerinde gösterilen ısrar, buna karşılık tam da dini duyarlığın rahmini teşkil edebilen mahalle dokusunun korunması konusunda başını alıp giden ihmaller... Bu taklitçi yaklaşım bazen "taklit değil, tekrar" diye savunuluyor. Oysa aynı malzemeyi kullanmadığınızda "tekrar" diye tanımlanan da sadece "taklit" olacaktır.

Edebiyat alanına da yansıyor, şekillerde baş gösteren taklit... İslâmi olan sanki kıssa türüdür de roman yazmak ve okumak takvaya zarar verecektir! Oysa roman sürekli keşfedilmesi ve yenilenmesi gereken, gecikildiğinde ise yerini sahtesine, taklidine bırakan bir tür.

Bir noktada format, biçim, sadece özün giysisi. Ruh ya da akıl olmadığında, maskeye dönüşür güzellik. Formatın yenilenmesini size hatırlatan ise hayattır, zamandır; ruhunuzun yazarlık bağlamında da kaleminizin sizi başka türlü bir bakışa çağıran ihtiyaçlarıdır. İslâmcıların hidayet romanlarını görece ilgiyle karşılarken normal olarak romana, yani anlatıcının kahramanlarına fikirlerini söyletip durmakla kalmadığı onları kendi mantıki durumları içinde sayısız ihtimal içinde tasarlamaya çalıştığı edebi kurguya mesafeli durmaları, roman çağını kaçırmanın tedirginlik ve kuşkularını da yansıtır. Yoksa roman dijital çağda taşınması olanaksız bir yük müdür?

Zaten harf darbesiyle yaralanmış bir toplumken, roman okumak ve yazmaktan mahrumiyet, tarihin farklı bir kaydından mahrumiyetle sınırlı kalmayan, toplumun ve kültürün şimdiden bakışla izahını kavrama kapasitesini daraltan bir zaaf halini işaret ediyor.

11 Craig Brandist, *Bahtin ve Çevresi*, Çeviri: Cem Soydemir, Doğu-Batı Yayınları, 2011.

Italo Calvino, 1985 yılında yazdığı Amerika Dersleri metinlerinde, gelecek bin yıl için edebiyat alanında önemsediği birkaç niteliği irdeliyordu: Hafiflik, hızlılık, kesinlik, görünürlük, çokluk, tutarlılık/yoğunluk... Bu nitelikler, araçlar ve biçimler değişse de edebiyatı ayakta tutan güçler...

Manalar, birikimler biçimleri zorlar, oluşturur; kurallar kavramlar bu yeni oluşumu takip eder. Romantik İslâmcı, yeni biçimlere ihtiyaç duyduğunu dile getirirken engellenen biridir de... Tuhaf bir çekişme sürer ve gizlice okunurdu roman, cemaat evlerinde; Seni Dinleyen Biri'nde yer yer anlatmıştım.

Romansal hakikatten kaçınanlar, o hakikatle ilgili öngörülemezliği tahrif edici bulanlar, süpermarket romanlarının kendi mahallelerinde gördüğü rağbeti açıklamakta zorlanıyorlar. Malatya Kitap Fuarı'nda, bir tür Harlequin romanları yazarının önünde uzayıp giden kuyrukta yer tutan başörtülü genç kızların oluşturduğu ağırlığı gözlemlerken de düşünmüştüm bunu. Hep mutlu son, hep Bilal tarafından hidayete erdirilen sosyete kızı imgeleri ve lafı üçgen arzu etrafında dolandırma!

Peki, daha sonra ne oldu? O aslında bildiğimiz gibi biri değil miymiş, o aslında hikaye sürdükçe bize kendimizle ilgili bilmek istemediğimiz problemleri mi anlatacak... Mutlu son merakı ya da kesin olmayan son ihtimalleri gözetmeyi, hakikatle yüzleşmeyi göze alamamakla da ilgili geliyor bana. "Heves", "merak" gibi Heidegger'i sinirlendiren tutumlara İsmail Kara'nın bir hayli olumsuz yaklaştığı "keyif" arzusunu da eklemeliyiz belki: Konformizmi olumlayan cümleler duymak için kalemin derin kazılarına kuşkuyla yaklaşılsa da şurası bir gerçek: (İslâmcı bilinçte) küfür gibi bir şeydi konformizm.[12]

Neden roman okumalıyız? "Çünkü "93 harbinde üç şeyin hududu yoktu: Hastalığın, açlığın ve vatan toprağının."

Bu cümleyi size resmi tarih aktaramayabilir, ama bir roman iliklerinize kadar duyurur, hissettirir, işte şu şekilde: "93 muhacirinin Edirne'de gömleği, Ayastefanos'ta eti, İstanbul'da derisi yoktu." der Mithat Cemal Kuntay, Üç İstanbul'un hemen ilk sayfalarında.

Çağdaş uygarlığa dâhil olma adına kelimelerimiz çarpıtılmış, harflerimiz yasaklanmış, hayat tarzımızı mümkün kılan araç ve imkânlar kısıtlanmış, adabı muaşeretimiz geçersiz kılan damgalarla silikleştirilmek istenmişti. Cumhuriyet öncesi yazılı kültürümüzle aramıza yüksek duvarlar örülmüştü. Ulusçu baskının varlığımızı ülkenin herhangi bir köşesinde taşra uzamına kilitlemesine karşı duayla, fıkıhla ve şiirle direndik. Aradan yarım asrı aşan bir zaman geçti. Köyler kasabalara, kasabalar şehirlere aktı. Peki, kaç kişiye ulaştırılabildi Diriliş'in, Edebiyat'ın dil ve duyarlılık devrimi...

Bu konuyu Sezai Karakoç'la konuşma imkânı bulmuştum. Bir ziyaretin ardından, "Hocam, gençlerimize ne tavsiye edersiniz peki?" diye sorduğumda, "klasikleri okusunlar" demişti, Diriliş şairi.

12 Cümlenin parantez dışında kalan bölümü, bir öykümün kahramanına ait.

Osmanlı iktisat tarihi yazarı Mehmet Genç, 1956 yılında tüberküloz teşhisiyle yattığı hastanede altı ay kalır. Bu süre içinde Osman Yüksel Serdengeçti onu sıkça ziyaret eder ve yanı sıra Dostoyevski'nin romanlarını getirir. Yaşadıklarını şöyle aktarıyor Genç, *Derin Tarih* dergisinin Ağustos 2013 tarihli sayısında yayımlanan bir röportajında: "O zamana kadar roman okumuyordum, beğenmiyordum çünkü. Matematik, felsefe, sosyoloji beni daha çok ilgilendiriyordu. Romancıları, sanat dünyasını biraz küçümsüyordum da... Dostoyevski'nin bir iki romanını okudum ve çok beğendim, diğerlerini de istedim. Osman ağabey hepsini getirdi. (...) Edebiyatın da felsefe kadar, ilim kadar önemli olduğunu –bazı hallerde daha önemli olduğunu- anladım. O altı ayda edebiyata dair muazzam bir okuma yaptım: Tolstoy, Gogol, Çehov, Goethe, Shakespeare..."

Bu tecrübede konumuz açısından önemli olan Genç'in roman sanatı kanalıyla edebiyatı keşfi kadar, okuduğu romanları kendisine getiren şahsiyetin "kimliğidir de... Serdengeçti kuşkusuz, kendi döneminin sağcılık özelliklerini kısmen taşımakla birlikte 1970'lerden itibaren yükselen İslâmcı dalganın söylemlerinde etkili olmuş bir isim.

***

Yıkıcı olaylara (kötülüklere) hazırlıksız yakalanmaktan söz ettim yazımın başında. Kültürel anlamda sürüp giden ve söyleşilerle muhkemleşen derinlikli faaliyet, hazırlıksız yakalanmaya izin vermeyen bir ufku da yapılandırır bir yandan; asla şimdiki zamanın manzaralarına yabancı kalmayan bir ufku. Açık seçik bir geniş zaman izahı, derin ve geniş kurguya dönük zihni faaliyet... Sezai Karakoç 6 Eylül 2013 başlarında kendisini ziyaret ettiğim Yüce Diriliş Partisi'nin Millet Caddesi'ndeki bürosunda yaptığımız sohbet sırasında, sorunlarımızı uzun vadeli plan yapmadan işe girişmeye bağladı. Plansız çalışma tarzımızla kötülüklere hazırlıksız yakalanıyoruz. "Fıkıh, Roman ve Komplo" başlıklı yazımda, tezlikle yola çıkabilme, yolda olabilme yeteneği ile masa başında uzun vadeli çalışma arasında birbirini dengeleyen bir bağ olduğunu anlatmaya çalışmıştım. Roman perspektifi ve sabrı, sorunlara olduğu gibi planlara da daha bir ve dayanıklı bakmayı mümkün kılabilir.[13] Beri taraftan, fıkhın hayatın gelişmesinden uzak bir hükümler yığını olarak görülemeyeceğini de tespit etmişti Seyyid Kutup: "Hareketten uzak, sadece sayfaların arasından dini hükümler veren kişi, hareket halindeki ihtiyaçları göz önünde bulunduramaz ve hesap edemez."

Siyasette olduğu gibi kültürde de ihtiyacımız olan hareket fıkhının farkındalığıyla birlikte, romancıya özgü sabır. İşte bu sabırdan yoksunlukta enerjimizi daha acil sayılan konulara yoğunlaştırırken yıkıcı bir şeylere hep hazırlıksız yakalanıyor ve önerilerle sorunların üzerine gidecek yerde, komplo teorilerinin baskınına uğruyor, bu teoriler üzerinden varlık mücadelemizi tanımlamayı ve tasvir etmeyi sürdürüyoruz.

13 Cihan Aktaş, "Fıkıh, Roman ve Komplo", www.dunyabulteni.net, 24. 08. 2013.

"BİRAZ ÜZGÜN VE ÖMER ÖFKESİNDE BİRAZ": İSLÂMCILIK, MODERNLİK, ŞİİR

HAKAN ARSLANBENZER

BATIDAN İTHAL etmediğimiz nadir şeylerden ikisi: İslâmcılık ve şiir. Bunu diğer siyasetler ve sanatlar için söyleyemiyoruz. Romanımız var, müziğimiz var. Her ikisinin maddesi, muhtevası bizden. Ama iş tekniğe gelince romanı da müziği de Batılı temellerini göstermeden tanımlayamayız. Milliyetçilik, sosyalizm gibi kapsayıcı siyasetler için de benzerini söylemek mümkün. Milliyetçiliğimizin de sosyalizmimizin de ana konusu yine kendimiziz. Ne var ki, bunlara ister kültür ve zihniyet isterse ürettikleri siyasalar üzerinden bakalım, Batılı kökenlere sahip olduklarını inkâr edemeyiz.

Kültür, tarihsel süreklilik demek. Oysa biz kopuş ve inkârı kültür olarak önümüzde bulduk. Islahatlar, tanzimatlar ve inkılâplar çağında taklit aslın yerini alırken bir kuşaktan fazla tekrar edilen her taklidin asıl, kuşak atlanarak yeniden ortaya çıkan asılların da taklit haline geleceği mukadderdi. Osmanlılar XVIII. yüzyıldan itibaren barok camiler inşa etmeye başlamışlardı. Biz bugün XVI. yüzyıl camilerini kopyalıyoruz.

Bu tarihsel karmaşa içinde İslâmcılık ile şiirin ilişkisine bakmaya nerden başlamalı? Bu başlık altında gerçek anlamda bir akademik literatür olduğu söylenemez. Ders kitaplarında "İslâmcı edebiyat"tan söz edilmesi özel bir önem ifade etmez. Zira, bu durumun temelinde bilimsel bir tartışma yoktur. Akla gelen sadece 1980'lerin başında kısa süre ve çoğunlukla *Mavera* dergisi çevresinde yürütülen"İslâmi edebiyat" tartışması[1] ve Türk-İslâm sentezcisi Ahmet Kabaklı'nın 1990'ların hemen başında yayımladığı edebiyat tarihi cildinde kayda değer hiçbir eleştirel ispata ihtiyaç duyulmadan izlenimsel olarak ortaya atılmış "Yeni İslâmcı edebiyat"[2] terimidir.

1 Bu tartışmanın soğukkanlı ve az çok toparlayıcı bir yorumu için bkz. Rasim Özdenören, "İslami Edebiyat Tartışmaları", *Ruhun Malzemeleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999. Adı konmadan bu tartışmalara verilmiş genel bir cevap için bkz. İsmet Özel, "Şairler Intellect'in Pençesinde", *Şiir Okuma Kılavuzu*, Çıdam Yayınları, İstanbul, 1991.

2 Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı,* Cilt IV: 20. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi, Şiir, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.

"İslâmi edebiyat" tartışmaları 12 Eylül rejiminin yasakçılığı karşısında İslâmcıların sansürü delme yolunda attıkları bir adım olarak görünüyor. Yazıların önemli bir kısmında esas olan edebiyat eleştirisi veya teorisi değil, püriten tarzda bir İslâmcılık tavrıdır. Biraz aceleci ve ütopyacı bir yaklaşım yazıların önemli bir kısmına hâkimdir. Tartışmanın az fakat öz yazan katılımcısı Rasim Özdenören yıllar sonra o günkü tartışmayı "İslâm'ı terennüm etmek istiyorduk. Bunun hem edebiyata yansıması, hem de edebiyatın bir iç meselesi olarak İslâmi edebiyat tartışmalarını getirdik o dönemde. Bu İslâm'ı anlatabilmemizin bir enstrümanıydı,"[3] diyerek anıyor.

Üniversitelerimiz şiire asla siyasi nazarla bakmamada ısrarlıdır. Şiir akademik camia için sadece stilistik, tematik ve biyografik bir konudur. Şairlerin siyasi monografileri yazılmamış değildir. Fakat buraya da şiir açısından bakıldığı söylenemez. Şairin düzyazılarından edinilen fikirler şiirlerinde de aranır ve bulunan benzerlikler alt alta dizilir.[4]

Birbirini tamamen inkâr eden bu iki bakış açısı ve inceleme biçimi, ne siyasetteki şairaneliği ne de şiirin siyasetini görme becerisine sahiptir. Biyografik ezberlere başvurmadan şairlerin yalnızca şiirlerine bakarak oluşturulabilecek siyasi portrelerine akademik çalışmalar dünyasında sahip değiliz.

Uzun lafın kısası, İslâmcılık-şiir ilişkisi bilimsel açıdan incelenmiş olmaktan henüz uzaktır. Ne tarihsel sürecin nasıl çalıştığına dair bir esere malikiz ne de konunun kavramsal çerçevesi belirgin şekilde çizilebilmiştir. Oysa herkes bu konuda bir şeyler söyler. "İslâmcı şiir" ve "İslâmcı şair" ("İslâmcı" yerine "İslâmi" ve "Müslüman" dendiği de olur, fark etmez) lafları ortalıkta gezinir.[5] Hem İslâmcı hem şair oldukları bilinen kişilerin eserleri arasında bir gelenek zinciri olduğu hayal edilir.

Doğal ve nesnel veri olmaktan uzak bu hayaller bir kere veri alındığında ne söylendiğinin fazlaca bir önemi kalmıyor. Ne söylenmediğine bakmak, neye dikkat edilmediğini görmek daha fazla fikir verebilir. Biz fikrimizi buradan itibaren, bugün söylenmeyen ama aslında orada her zaman bulunan şeylerden yola çıkarak kurmak istiyoruz.

Doğal yani tarihsel veriye bakınca, İslâmcılığın ister II. Meşrutiyet döneminde İstanbul'da ister XVI. yüzyıl Hindistan'ında ortaya çıktığını kabul edelim, kendini daima hitabet yoluyla ifade ettiğini görüyoruz. İslâmcılığın ürettiği söz yığını

3 Emeti Saruhan, "İslami E*debiyat* İslam'ı Anlatmanın Enstrümanıydı" (Rasim Özdenören'le söyleşi), *Yeni Şafak*, 26 Şubat 2012.

4 Esere yönelik salt biçimsel incelemeyle eseri çevreleyen dış gerçekliğe yönelik incelemenin yarattığı ikilik hakkında bkz. Pierre Bourdieu, *Sanatın Kuralları*, Çev. Necmettin Kâmil Sevil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.

5 Daha geniş mülahazalar için bkz. Hakan Arslanbenzer, "İslamcı Şiir Niçin Olmaz?", *Türkiye'de Kültürel İktidar Solda mı?,* Avangard Yayınları,İstanbul, 2011.

ya yabancılara bir cevap ya Müslümanlara bir çağrıdır. Böyle bir sıcakkanlılığın içinde şiirin olmaması düşünülemezdi. Sonuçta İslâmcılar yüzyıllardır şiirle esnemiş (biraz da esrimiş) bir söz geleneğinin çocuklarıydı.

Şiirin İslâmcılıktan önce İslâm'da olmuş, pişmiş bir yeri var. Peygamber Efendimiz'in (sav) şair olmadığı Kur'an-ı Kerim'deki delilleriyle apaçık.[6] Üstelik Kur'an şairleri kâhinlerin, büyücülerin sırasına koyarak ağır bir surette itham eder.[7] Yine de Kur'an'ın, Muhammed'in (sav) çizgisini taşıyan şairlerin övüldükleri de bir gerçek.[8] İslâm, açıkça anlaşılabilir biçimde şiire kırmızı çizgiler çekerek onu mubah alanında kabul etmiştir.[9]

Bundan çıkarabileceğimiz kesin sonuçlardan biri, Arapçanın İslâm ortaya çıktığında şiirle dolup taştığı.[10] Türkler ve Farslar geçmişlerini çok eski çağlara dayandırabilseler de Arapça şiir, dilbilim ve belagatin bu iki topluluğun dilini İslâm'ı kabul etmeleriyle birlikte yükselttiği, klasik denebilecek bir rotaya soktuğu bir gerçektir.

Bu, bir anda ve bir tek yerde olmadı elbette. İslâm, Arap dili ve şiirine ciddi bir disiplin getirdi. Allah (c.c) ve Peygamber'i (sav) daha iyi anlamak isteyen müminler doğal olarak söz sanatını da daha iyi anlar hale geldiler. Modern dilbilim ve şiir incelemesinin afra tafrasına bakınca insan Hicri II. yüzyılın Arap dilbilimcilerinin sadece kulak, hafıza ve zekâyla ortaya koydukları performansa hayranlık duymadan edemiyor.

İlk dönem Arap fetihleri arasında Türkçe ve Farsçayı da katmak gerekir. Şovenist milliyetçiliğin tarihi aşkın arı duru dil hayallerini bir tarafa bırakırsak, Türkçe sonradan İslâmlaşmış değil, ancak İslâm'la gerçek anlamda varlık kazanmıştır diyebiliriz. İster "Türkçe"nin alanını genişletip Azerice ve Çağataycayı da dâhil edelim ister kendimizi Anadolu Türkçesiyle sınırlayalım, Arap ilim ve aklıyla yoğrulmamış bir Türkçe fikri münhaldir. İslâm öncesi Türkçe izleri ancak bir kökten ibarettir, dil asıl gövdesini İslâm'la verebilmiştir.

Bundan dolayıdır ki Muallim Naci şiirin tarifi için İbn Haldun'u aynen aktarmaktan çekinmez[11] ve Mehmed Akif edebiyat musahabelerinde Arap şairlerinin hikmetli hikâyelerini canlandırmaktan özel bir zevk alır.[12] Ve bunlar tam da

6 Enbiya suresi, 1-5. Ayetler; Hakka suresi, 40-45. ayetler.

7 Şuara suresi, 224-226. ayetler.

8 Şuara suresi, 227. ayet.

9 [İcabi Akçaoğlu] "Ta Sin Mim: Şairin İlmihali", *Şehrengiz* sayı: 12, 1997.

10 Arap-İslam düşüncesinin gelişiminde özellikle Cahiliye dönemi şiirinin de rol oynadığı hakkında bk. Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

11 Muallim Naci, *Istılahat-ı Edebiyye: Edebiyat Terimleri*, "Zevk", Haz. Alemdar Yalçın-Abdülkadir Hayber, Akabe Yayınları, [tarihsiz], s. 77-79.

12 Abdülkerim Abdulkadiroğlu-Nuran Abdulkadiroğlu, *Mehmet Âkif Ersoy'un Makaleleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

Edebiyat-ı Cedide yönünü Fransa ve Fransızcadan yana çevirdiği sıra olan işlerdir. Tanzimat sonrasının almaşık poetikasında[13] Dekadanlar[14] ile İbn Haldun, el-Hansa ile Baudelaire ilginç biçimde çağdaş kılınmıştır.

İslâmcılar da en az rakipleri kadar Tanzimat'ın çocuğu oldukları veçhile, onları da bu almaşık poetikanın dışında sayamayız. Garpçılar mutlak Garpçı, İslâmcılar mutlak Şarkçı değildir bu hususta. Namık Kemal'in Divan düşmanlığını Mehmet Akif aynen devam ettirir; nihai kertede Garpçı kanatta sayılan Yahya Kemal Divan şiirine özenen şiirler yazar. İsmet Özel *Şiir Okuma Kılavuzu*'nda Kant'a yaslanırken[15] Sezai Karakoç gelenek hakkında fikirler ileri sürerken açıkça Eliot'ın izindedir.[16] Dolayısıyla şairlerin soyağacı çıkarılırken son zamanlarda moda olan siyasi devam ve takip fikri pek doğru değildir. Daha doğrusu tepeden tırnağa yanlıştır. Zaten kültürle siyaset özdeş değildir. Hele şiir söz konusu olduğu zaman benzerlik ve özdeşlik iddiaları kolaylıkla çürütülebilir.

Bugün, İslâmcılığın son döneme kadar kendini şairler veya şiir üzerinden ifade etmesinden yakınanlar var. Bu yakınma Tanzimat sonrası almaşık poetikasında muhafaza edilenin artık pek yaygın biçimde muhafaza edilmediğini gösteriyor. Meşrutiyet döneminde de mesele Akif'in şiirlerinden kendi ilim ve akılları çerçevesinde rahatsız olan sarıklılar yok değildi. Yine de, bunlar dahi şiiri tümüyle karşılarına almaya eğilimli görünmüyorlardı. İngiliz püritenlerinin şiiri tümüyle din dışı bir hafiflik olarak gören uzlaşmasız tavrını İslâm geleneğinde bulmak pek mümkün değil. Hucviri,[17] İbn Haldun,[18] Ebussuud Efendi[19] örnekleri uzun yüzyılları bulan değişimler ve kurumlaşma içinde bile şiirin asla yabana atılmadığını gösteriyor.

Söz konusu yakında gelenekten bir kopuşu simgeliyor. Belli bir püritenleşme eğilimi, İslâm düşüncesini katı düzyazısal yasalara hapsetmeye doğru gidiyor. Şiir, İslâmcılıktan, belki İslâm'dan çıkarılıyor. Bu, Platonik tavrın tam da İslâmcı tınısı olan siyasetçiler her vesileyle kürsülerden halka şiir okurlarken etkisini göstermesi ilginçtir. Ekonomi, siyaset ve hukuktan sonra sanat anlayışında da Batılılaşmanın ne dereceye kadar yaygınlaştığını ve etkili hale geldiğini bazı İslâmcı deneme yazarlarının şiir düşmanlığına bakarak görmemiz mümkün.

13 Tanzimat yazarlarının şiir hakkında çelişkilerle dolu fikirleri için bkz. Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünun'da Edebi Tenkit*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

14 Fazıl Gökçek, *Bir Tartışmanın Hikayesi: Dekadanlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.

15 Bilhassa evvela *Dergâh*'ta çıkan ve 12 parçadan oluşan yazılarda Kantgil estetik yaklaşım belirgindir.

16 Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1988, s. 95-107.

17 Hucviri, *Keşfü'l-Mahcup: Hakikat Bilgisi*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.

18 İbn Haldun, *Mukaddime*, 2 Cilt, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh y., 2. Bs., 1998

19 Ebussuud'un Hafız-ı Şirazi'nin şiiri, genel olarak şiir hakkında verdiği fetva onun ne kadar gelişmiş bir şiir algısına sahip olduğunu gösterir. Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Kanuni Devri Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları*, Kapı Yayınları, 2012

Her şeyden önce şiirin İslâm akademisinden (ola ki sitesinden) tard edilmek istenmesi yazı geleneğimiz içinde şiirin yerini ihmal etmek anlamı taşıyor. Bu fikir veya eğilime sahip deneme yazarları, şiiri ilmin dışında görürler. Oysa klasik açıdan şiir tıpkı müzik, sema, mantık ve matematik gibi, ilimler arasında sayılır. Felsefe ve kelamın ilim olup olmadığı tartışılmıştır ama edebiyat ve şiirin değil. Filozof Farabi de[20] felsefeyi şiddetle kınayan İbn Haldun da ilimler arasında şiiri sayar. İbn Haldun, meşhur *Mukaddime*'sinin son uzunca kısmında dil, edebiyat ve şiir üzerine Osmanlılarca vaktinde değerlendirilebilmiş, bugünse *Mukaddime* üzerindeki sosyolojik ilginin aşırı yoğun olması yüzünden bize meçhul kalan pek çok fikirler ileri sürer.

Özetle, şiir İslâm düşünce geleneğinde şer'i ilimler yanında akli ilimlerden biri telakki edilmiş ve âlimlerin bilgi, görgü, zevk ve becerileri arasında şiir okumak ve yazmak da yer almıştır. İslâmcılığın şairler eliyle ifade edilişinden şikâyetçi olanlar mesela İmam Şafii'nin şiirlerini[21] ya ihmal edip okumamışlar ya da ne kadar heyecan verici şiirler olduklarını anlayamayacak kadar zevkten uzak olmalılar.

Yakınma mevzuuna dönersek; iki şeyi üst üste söylemiş olduk. Bir: Şiirin soyağacında İslâmcılar bir dal, diğerleri başka başka dallar... diyemiyoruz. Ağacın dalları girift.

İki: İslâm düşüncesinin kendini modernize etmesi, Batı karşıtı ama Batılılaşmış bir form içinde ihya edilmesi anlamına gelen İslâmcılık kendi başka yolların yanı sıra şiirle de ifade etmiş, etmektedir.

Birincisi, şiir için hayati önem taşıyan bir durum. Mehmet Emin ve devamcıları kesin bir çizgi, Fikretçiler başka bir çizgi, Akifçiler hakeza... gibi bir şey olsaydı muhtemelen şiir nazımda kalır ve afaki birtakım fikirlerin manzum yoluyla ifadesinden ibaret olurdu. Türk şiirinin hikâyesinin bu olmadığını biliyoruz. Sıcak siyasi mücadelelerin, hatta kanlı çarpışma ve işgallerin ortasında bile şairlerin şiirin şiir tarafını asla bırakmak istemediler. Siyasi kaziye ve konsensüslerin çok ötesinde bir şiir konsensüsüne vardılar. Milliyetçi Mehmet Emin, garpçı Fikret, İslâmcı Akif aralarındaki siyasi mesafeler bir tarafa şiirde birbirlerini samimi bir şekilde kabul ettiler.

Bugün Meşrutiyet dönemi şiiri içindeki ayrımların o dönemin idrak ettiği biçimiyle realizm-romantizm yahut daha özgün ifadesiyle hakikiyyun-hayaliyyun, tarihsel olarak da Milli Edebiyat, Nayiler, Yedi Meşaleciler vb. olarak değil "İslâmcı şairler", "garpçı şairler", "milliyetçi şairler" tarzında anılması şiir eleştirisi ve edebiyat tarihçiliğinde bir gelişme değil, Türk-İslâm sentezinin yol açtığı bir yarılma, ciddi bir gerileme olduğu söylenmelidir. Şiiri yazanların dünya görüşlerine göre hiziplere ayırmanın biyografik kırıntılar dışında şiir eleştirisi, teorisi ve tarihi metodolojisinde hiçbir temeli yoktur.

20 Farabi, *İhsa'ül-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, MEB Şark İslam Klasikleri, Ankara, 1989.

21 *Divan: İmam Şafii'nin Şiirleri*, Çev. A. Ali Ural, Şûle Yayınları, İstanbul, 2013.

Kaldı ki geçmişte veya bugün İslâmcı veya sosyalist şairler olarak diğerlerinden ayrılıp bir homojen grup sayılan şairlerin siyasi veya biyografik farklılıkları, zıtlıkları da bu daraltıcı ve yüzeyselleştirici tutum yüzünden güme gitmektedir. Mesela, yazdıkları şiirlerin birbiriyle kolayca telif edilemeyeceği gerçeğini bir anlığına bir tarafa bıraksak bile, "İslâmcı şair" Mehmet Akif'in medeniyet karşısındaki ikilemli tavrı, "İslâmcı şair" Sezai Karakoç'un "İslâm medeniyeti" fikri, "İslâmcı şair" İsmet Özel'in medeniyet karşıtlığı birlikte göz önünde bulundurulduğunda siyasi ve felsefi bir açmaza düşeriz. Bunlar en nihayet İslâmcılık genel yaklaşımı içindeki tartışmalar olarak görülebilir. Fakat şiiri buna göre okumanın irapta mahalli yoktur.

Tarihsel sürece kısaca göz atılırsa, son yıllara kadar Türkiye'de İslâmcıların şiirle ilişkisinin kendi içinde belirgin bir poetik gelenek yapılandırmaya müsait olmadığı da hemen göze çarpacaktır. İslâmcı fikirlerin şiirdeki ilk izleri arandığında İslâmcı Mehmet Akif'ten ve Meşrutiyet İslâmcılığından daha geniş bir alana bakmak gerekir. Yukarıda göstermeye çalıştığımız üzere, İslâmcılığa temel olan pek çok Müslüman'ca fikir gelenekte haddizatında mevcuttu.

Siyasi şiirin ağırlık kazandığı Meşrutiyet dönemine özel bir bakış, İslâmcılığın hem düzyazıda hem şiirde İslâmcıların yazdıklarıyla sınırlı kabul edilemeyecek bir alana yayılabildiğini göstermeye yetecektir.

Cumhuriyet yıllarında siyasi rejim kültür politikalarını her geçen gün biraz daha tek elden idare etmeye yöneldiği için, şiir de bundan nasibini aldı ve uzun yıllar inkâr edilecek siyasi akımların birçok şeyde olduğu gibi şiirde de doğrudan doğruya ifadesini bulmasının önü kesilmiş oldu. Meşrutiyetten devreden şairlerin yazdıklarına bakıldığında İslâmi bir ton yakalamak mümkündür; fakat İslâmcılık özgün bir düşünce ve eda olarak kültür alanından çekilmiş görünür. Akif'in Mısır'dan yazdıklarında bile İslâmcı yaklaşım başrolde görünmez. Esasında bu dönemde tüm siyasi şiir geri çekilmiş görünür. Bunun yerini rejimin manzum destekçilerinin yazdıkları alacaktır. Buna ise siyasi şiir demek mümkün değildir. Estetikle politika ilginç biçimde akla kara gibi ayrılmış görünmektedir.

Çok partili hayata geçişse ilk başta siyasi şiirin dönüşünü sağlamamıştır. İslâmcılıksa Meşrutiyet'teki gibi açıkça olmasa da tabir caizse kuşdiliyle siyasi arenaya dönecektir. İslâmcılığın şiirde açık seçik bir ton olarak belirmesi ve İslâmcı siyasetin resmen yeniden ortaya çıkması için 1960'ların sonunu beklemek icap eder. 1967 yılında Sezai Karakoç, Rasim Özdenören ve Cahit Zarifoğlu'nun aynı sırada estetik tonunu bırakıp sosyalist bir renge bürünecek olan *Soyut* dergisinde yazmayı bırakmaları ve 1969'da Milli Nizam Partisi'nin kurulmasını kilometre taşı olarak almak gerekir. 1980'lere kadar ne siyasette ne kültürde İslâmcılık başrol mevkiine geçemeyecektir ama 1960'ların sonunda hem varlığını kesinkes yeniden ortaya koymuş hem de özerk bir davranış yöntemi benimsemiş gibidir.

1960'ların Sezai Karakoç, İsmet Özel ve Cahit Zarifoğlu başta olmak üzere İslâmcıların hemen tamamının şiirlerinde baskın bir etkisi olmuştur uzun süre. Bir taraftan İslâm ülkelerinin sömürgelikten çıkmasının verdiği dinçlik, Negritude veya daha Türkçesi Afrika'nın uyanışı fikri, Soğuk Savaşın Türkiye'yi üçüncü yola zorluyor olması gibi vetireler İslâmcıların şiirlerinde bir eylem arzusu, heyecan, dünya Müslümanlarıyla birleşme, tarafgirlik gibi tonlarda yansımasını bulurken; diğer yandan da Türkiye'de 1960'lar sol Kemalizm'in sesini yükseltebildiği bir dönem olduğu için İslâmcı şairler kendilerini ister istemez sosyalizm ve hümanizm kampının zıt kampında buldular.

Bu durumun şiir estetiği açısından bir anlamı yoktur. Cahit Zarifoğlu'nun şiiri Sezai Karakoç şiirine yakın olduğu kadar, belki daha çok Ece Ayhan ve Cemal Süreya'ya yakındır. İsmet Özel'in Turgut Uyar'dan aldığı etki belirgindir. Şiir üstelik 1960'larda politikadan çok estetik tarafta durmaktadır. 1960'ların sonunda herkes kendi bayrağını açtığında ise ciddi bir kriz ortaya çıkacaktır. Şiirle şiir olmayan ayrımını ortadan kaldıran bu kriz, şiirin üstündeki siyasi sansür gevşetilirken şairlerin hazırlıksız yakalanmasından kaynaklanıyordu. Diğerleri gibi İslâmcıların da şiirlerinin kadrosu kafa karıştırıcıdır bu bakımdan. Bunların kendi halinde aşk şairleri mi, insanları kolektif eyleme çağıran savaşçı şairler mi olduğu pek belli değildir.

1980'lerde sansür yeniden hortladığında siyaset şiirde telmih sanatına hapsedilir yeniden. Siyasi nazarla şiire bakanlar artık şiiri değil İslâmcılığa veya sosyalizme gönderme yapan kelime ve ibareleri okur olmuşlardır. Siyasi şiirin en önemli yakıtı açıklıktır, gerçekçiliktir, somuttur. Muğlaklık, müphemlik içinde siyasi mesaj gönderme kaygısı 1980'lerin şiirini ne tarafa çeksen o tarafa gider hale getirmiştir.

İslâmi edebiyat tartışmalarının aynı döneme denk gelmesi manidardır. Bu tartışmada şiirin keyfiyetine dair neredeyse hiçbir şey söylenemezken şairin kişiliği hakkında birçok şey ileri sürülmüştür. Bu da şiir dendiğinde biyografi bağımlılığını daha da katı hale getirmiştir. 1980'lerin şairlerinin kuşdiliyle yazdıkları taraf olmayı gerektirmez. 1980'lerin şairlerinin ideolojik ayrımlar olmaksızın hep bir arada durdukları yolundaki iddia bu yetersizlikten kaynaklanıyor. Biyografik açıdan pek doğru olmasa da. Zira, insanlar şairlerin biyografik durumları ve şiirlerindeki şifre kelimeler sayesinde yine kendi siyasi atmosferlerine uygun şairleri tercih etmeye devam etmişlerdir. "İslâmcı" şairler de bu kendi içine kapanık retoriği benimsedikleri oranda benimsendiler.

İslâmcılığın Türk şiirine katkıları, sağlıklı bir konu, ayrı bir başlık altında değerlendirilmeyi hak ediyor. Birkaç kelimeyle değinmek gerekirse, Türk şiirinin 1923'te birden bire başlamış olamayacağını bize fark ettiren İslâmcıların şiirdeki performansı olmuştur diyebiliriz. Şiir geçen otuz yıl boyunca İslâmcılığın tarihte derinlik ve ülkeler çapında yatay genişlik tutumundan önemli ölçüde yararlandı

diyebiliriz. Çıtkırıldım modernliğimiz böylece dikey ve yatay eksende şiir üzerinden sınanma şansı buldu. Ortaya çıkan tablo gözden geçirilmeye layıktır. Kısaca söylemek gerekirse, dünya görüşü ne olursa olsun şairlerin modernlikle bugün arası iyi değilse bu İslâmcılığın bunu ifade etme fırsatı yaratmasından kaynaklanıyor.

Diğer yönden de, İslâmcılar da fikir dünyasındaki başka gelişmelerden etkileniyorlar. Şiirimizde İslâmcılıktan yola çıkılarak ulaşılması zor denebilecek bir genel hümanizm göze çarpıyor. Avrupa Birliği ve postmodern dünyanın lüksleri Türk şiirine, İslâmcıların zihin dünyasına mazlumun hakkını müdafaa kontenjanından giriyor.

Sonuç olarak, İslâmcılıkla şiirin en azından yüz yıllık ilişkisi, küçük bir grubun çelişkiler yumağı denebilecek iç dünyasından ibaret sayılamaz. "İslâmcı şair" unvanını fiyaka gibi üstünde taşıyanlar, iyi veya kötü anlamda "İslâmcı şiir" etiketini hiçbir poetik ispat sunamadan kullanmayı iş edinenler mevzua kayda değer bir katkı vermeseler de, yeri geldiğinde açık seçik bir lisanla, bazen kuşdiliyle, çoğunlukla da telmih yoluyla İslâmcılık şiire sızmaya devam ediyor ve şiir üzerinden kendini ifade etmek hâlâ İslâmcılığın davranış tarzları arasındaki yerini koruyor.

Bunu da en çok Türkiye ve dünyada Müslümanlar acılar çektiği zaman görüyoruz. Bir yerde bir fenalık veya acıklı bir durum olduğunda şairler göreve çağrılıyor, neden olup bitene karşılık vermedikleri sorgulanıyor. Bu nedenle de tepkisellik İslâmcılığın olduğu gibi şiirin karakterinin bir parçası olmayı sürdürüyor.

ENTELEKTÜEL KRİZİN GÖRÜNÜMLERİ: NECİP FAZIL ŞİİRİNDE "LİRİK" VE "TRAJİK"

ALİ EMRE

SIRA DIŞI, fırtınalı bir hayatı olan Necip Fazıl Kısakürek, Türk şiirinin 'Cumhuriyet devri' olarak adlandırılan döneminde, çeşitli konularda pek çok eser vermiş; benliğinde çeşitli yaralar açan arayış, çırpınış ve dönüşümlerle, farklı yönsemelere ve yükseltilere sahip entelektüel krizleriyle, etkisi kendisini fazlasıyla aşan edebî ve siyasi tercihleriyle adından çok söz ettirmiş bir şairdir kuşkusuz.[1] Fakat onun sanatçı kişiliği ve yapıtları, siyasal veya psikolojik önyargılara bağlı olarak daha çok tek taraflı hatta edebiyat dışı klişe yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmıştır. Böylece, birbirine zıt iki ayrı ideolojik angajman ekseninde, şairin sanatçı karakteri ve eserlerinin edebî değeri sürekli gözden kaçmıştır. Biz bu kişiliği ve eseri anlamada, ontolojik metoda dayalı bir yaklaşımın esas alınması gerektiğine inanmaktayız.[2] Zira sanatçının çalkantılı, karmaşık ve uzun bir süreci kapsayan entelektüel hayatının tüm boyutlarını görebilmek ve eserini daha sağlıklı kavrayıp çözümleyebilmek, ancak bu tür bir konumlandırma ve yaklaşım biçimiyle mümkün hâle gelecektir.

Necip Fazıl, bilindiği gibi şair olmasının yanı sıra birçok türde eser vermiş bir isimdir. Yazdıkları kadar yaptıkları, yaşadıkları ve tartıştıkları da sürekli öne çıkmış, gündeme gelmiştir. Aslında Tanzimat'tan bu yana siyasal/toplumsal oluşum ve hareketlerin çoğunda, edebiyatçı/sanatçı kimliğiyle temayüz etmiş kişilerin öncülüğünü görmek mümkündür. Bu tutumun olumlu yahut olumsuz etkileri bir yana, Necip Fazıl belli bir dönemden sonra, özellikle İslâmcı kesim tarafından protest bir ses, muhalif ve kavgacı bir kalem olarak algılanmıştır.

1 Necip Fazıl'ın entelektüel krizleri ve hayatı hakkında bakınız: Elizabeth Özdalga, *İslâmcılığın Türkiye Seyri -Sosyolojik Bir Perspektif*, Çeviren: Gamze Türkoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 129-145.

2 Bu metne konu olan tema ve tezler, ilk olarak şu makalede geliştirilmiştir. Bkz. Ali Emre, "Duygulu ve Çileli 'Bir Adam Yaratmak': Necip Fazıl Şiirinde Lirik ve Trajik", *Hece*, 2005, sayı: 97, s. 246-256.

Onun ürettikleri, edebiyatın yanı sıra toplumsal, siyasal kaygıları da içeren renkli, farklı ve büyük bir toplam oluşturmuş; alımlanması ve değerlendirilmesinde de daha çok bu dikkatlere, bu eğilimlere bağlı kalınmıştır. Kendisiyle ilgili akademik çalışmalarda bile yan tutucu, objektiflikten uzak tespitlere rastlamak mümkündür. Bu bağlamda ona karşı çıkanlar sürekli, "Kendisine ve eserine yazık etti." teranesini yinelerken, onu sevip savunanlar da günümüzde bile "Şimdi yaşasaydı neler yapardı, neler söylerdi, nasıl bir tavır ve tutum içinde olurdu?" nostaljisiyle hareket etmektedirler.

Necip Fazıl gerek şiirsel söylemleri gerekse poetik eğilim ve tercihleriyle Türk şiirinde farklı bir yerde durmaktadır. Sanatı mutlak hakikati arama işi olarak gören sanatçının, görece "durulması"ndan önce yazdığı şiirlerde karşımıza çıkan şair beni, felsefî boyutlar ve yer yer ruhsal problemler de içeren bir kişilik sarmalıyla bütünleşmiş görünmektedir. Necip Fazıl'ın durulduktan yahut çalkantılardan sonra kaleme aldığı poetik metinleriyle çelişen "Serseri, Ölünün Odası, Çan Sesi, Kaldırımlar" gibi şiirlerini reddetmemiş olması, onun ontolojik arayışında karşımıza çıkan trajediyi yansıtır mahiyettedir.

"Hece şiirini doruğuna çıkaran ve tüketen adam" olarak nitelendirilen Necip Fazıl, farklı biçimlerde ve izleklerde de olsa kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir. O, reddettiği şiirler de dâhil, ilk ürünlerinden itibaren çarpıntılı, dalgalı, heyecanlı, hareketli bir hayatı dillendirmiş; belki de bu yüzden hecede ısrar etmiş, sürekli bir nizam/intizam arayışı içinde olmuştur. Halk ve Tekke şiirinden devşirdikleriyle Fransız şiirinin açılım ve zenginliklerini birleştirmiş, metafizik dairesi içinde sayılan unsurlara hep ağırlık vermiş ve Türk şiirini manzumecilikten kurtarmıştır. Bu yönüyle Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Muhip Dıranas, Ahmet Kutsi Tecer, Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi şairleri ve en azından içerik ve tutum yönünden sağcı, İslâmcı diye tabir edilen kuşakları hep etkilemiştir. Ancak "cins bir kafa" olarak nitelenen Necip Fazıl en toplumcu, siyasi vurgularında, en sevildiği dönemlerinde bile hep muzdarip ve yalnız bir adam olarak kalmıştır. Birçok kitabında izlerini gördüğümüz bu durum, şairin bütün şiirlerini topladığı eserine *Çile* adını vermesinde daha da belirginlik kazanmıştır.

"Lirik" ve "Trajik"

Bu metin, yeri geldiğinde başka hususlara da değinmekle birlikte, "Necip Fazıl'ın şiirlerindeki lirik ve trajik nitelik" üzerinde durmayı amaçlamaktadır.

Yazıda kullanılan lirik terimi, kısaca, "şiirin duygu içerikli, duygu ağırlıklı oluşu"nu ifade etmektedir.

Trajik terimi ise, "bir olaylar bütününde, yüksek değer taşıyıcıları arasında ortaya çıkan çatışma" anlamında kullanılmıştır. Nitekim Necip Fazıl'ın kendi iç dünyasını, batılı bir biçimle çok açık bir şekilde ortaya koyduğu -Pirandello'yu da hatırlatan- Bir Adam Yaratmak adlı piyesinde, bu değer taşıyıcıları arasındaki

çatışmanın, insanın ontik var oluş tabakaları çerçevesi içinde açıkça işlendiği görülmektedir.[3]

Necip Fazıl'ın sübjektif geist alanının ifadesi olarak doğmuş olduğu kolayca anlaşılabilen piyesin başkarakteri Hüsrev; taşıdığı değerlerle, kendisini yaratan ve kuşatan sosyal çevrenin değerleri içinde bunalmakta; eseri ve hayatı, piyeste bu çatışmanın bir ifadesi olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Necip Fazıl'ın 1970'li yıllarda kaleme aldığı otobiyografisinde yer alan bilgilere bakıldığında, 1924 yılında Fransa'ya felsefe okumak için gittiği fakat bohem hayatından dolayı elinde bir diploma ile yurda dönemediği bilinmektedir. Buna mukabil Paris yılları modern edebiyatla tanışmasını sağlamış ve ona hayatı boyunca kullanabileceği bir kültürel sermaye bağışlamıştır. Sözünü ettiğimiz yıllarda ontolojik yaklaşımı öne çıkaran Nicolai Hartmann'ın felsefesinin artık tanınmış olduğu düşünülürse, söz konusu piyesin modern ontoloji ile yakınlığını izah etmek mümkün görünmektedir.[4] Her ne kadar şimdiye kadar karşımıza çıkan Necip Fazıl yorumlarında Bergson adı/tesiri üzerinde ısrarla durulmaktaysa da, Hartmann üzerinden yapılacak bir değerlendirmenin şairin şiirlerinde karşımıza çıkan "endişeli bireyin ruh hâlleri"ni anlama çabalarına daha fazla katkı sunacağı ve hâlihazırdaki yorumların derinleşmesini sağlayacağı açıktır. Şairin hayatını bütünlüklü bir inanç ve anlatı çerçevesinde kurgulayamadığı yıllarda, içinde hissettiği derin boşluk/uyumsuzluk, ontolojik bir yaklaşımla daha yakından ve daha sağlıklı bir şekilde kavranabilecektir.

Bu açıdan bakılınca, Necip Fazıl'ın lirik ve trajik nitelikli şiirlerinin; taşıdıkları özellikler, işledikleri temalar ve ifade ediliş biçimleri bakımından, şairin sanatçı kişiliğini daha iyi bir şekilde yansıttıkları görülebilmektedir. Ancak böyle bir çözümlemenin yapılabilmesi için Necip Fazıl'ın şiirlerinin, kesin bir sınıflamanın güçlüğüne karşın, bir seçime tâbi tutulması zorunluluk arzetmektedir.

Ontolojik açıdan, zaman zaman "kişilik tabakası"nın öne geçtiği, zaman zaman dinî ve ideolojik nitelikteki objektif geist alanının şiiri geride bıraktığı, zaman zaman da geldiği gibi bırakılan sözcük ya da söz öbeklerinin, trajik karakterleri-

3 Necip Fazıl Kısakürek, *Bir Adam Yaratmak*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008.

4 Nicolai Hartmann (1882-1950), Alman düşünürü. Agnostik (bilinemezci),irrasyonalist ve idealist bir yaklaşıma sahiptir. Marburg ve Berlin Üniversitelerinde profesördü. Edmund Husserl'in olaybilimine (fenomonoloji) dayanan fakat kendine özgü saptamalarla zenginleşen bir varlıkbilim (ontoloji) geliştirmiştir. Hartmann'a göre insan dünyada tek başına değildir, varlık ilişkilerinin oluşturduğu bir sistem içindedir. Bu sistem insana özgü de değildir, insanın bulunmadığı yerde de vardır. İnsanın da bir parçası olduğu dünya, varlık ilişkileriyle kurulmuştur. İnsan kendini bu ilişkilerden soyutlarsa içinde bulunduğu dünyayı kavrayamaz. Varlık ilişkilerini tanımadan ne tarihin oluşumu ne de yaşamın toplumsal biçimleri anlaşılabilir. Bu ilişkiler bilinmedikçe insanın ruhi yapısı da kavranamaz. Bunun içindir ki, bir felsefi temel bilim aramak zamanımızda bir ihtiyaç olmuştur. İşte bu temel bilim, varlıkbilimdir. Bakınız: Nicolai Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar,* Çeviren: Lütfi Yarbaş, İlya Yayınevi, 2001, İzmir. Takiyyettin Mengüşoğlu, *Fenomenologi ve Nicolai Hartmann*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1976.

ne rağmen şiirin bütünlüğünü bozabildiği bu geniş eserde bir lirik şiirler seçimi, Necip Fazıl'ın eserinin orijinini ve estetik üstünlüğünü sağlıklı, tutarlı ve bütünlüklü bir biçimde ortaya koymaya dönük bir çalışma için gerekli görünmektedir.

Bu yüzden çoğu beyitler, dinî ve didaktik içerikli şiirler, sosyal temalı manzumeler ayrı bir incelemenin konusu olarak düşünülebilir. Ayrıca, yeri gelmişken belirtelim ki şairin biyografisini, şiirlerinin yayın kronolojisini, hayatının inişli çıkışlı, zengin hatta çelişkili seyrini göz önünde bulundurmak; onun şiirlerini ve diğer yapıtlarını anlama sürecinde gerekli ve önemli olmasına karşın çoğu zaman ihmal edilebilmektedir. Buna karşın 1990'lı yıllarda kayda değer tespitler de yapılmıştır. Gününün şiirini yazmayan hatta huzuru sürekli bir biçimde erteleyen Necip Fazıl'ın şiiri konusunda yapılan şu dikkat çekici tespitleri zikretmek yerinde olacaktır:

> "Endişe, Necip Fazıl'ın şiirlerinde anlatılan bireyin ruh halini açıklayan önemli bir kavramdır. Var oluşunu anlamlandırma çabasında olan şair, 'Kaldırımlar' ve 'Çile' adlı şiirlerinde sadece bohemyan bir yaşam biçimini dile getirmez. Orada, fanteziden öte bir var oluş sorunu anlamlandırılmaya çalışılır. Var oluş karşısında giderilemeyen tehlikeli durum, korku ve endişeyi yaratmaktadır."[5]

Bu konuda dikkate alınması gereken özelliklerden biri de şudur: Necip Fazıl'ın şiiri, birçok örnekte açıkça görülebileceği gibi, şairiyle yahut yaratıcı öznesiyle son derece içli dışlı bir şiirdir.

Bir tasnif yapıldığında görülecektir ki Necip Fazıl'ın şiirlerine dinî, sosyal ve duygusal problemler hâkimdir. Duygusal problemler daha çok yalnızlık, kimsesizlik, bekleyiş, ayrılık, yaşamak ve ölmek temaları etrafında kurulmuş görünmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki Necip Fazıl şiirinin bir diğer önemli özelliği de bu temaların lirik açıklanışları yanında bir varlıkla cemiyet çatışması olayı şeklinde ortaya çıkışlarıdır. Böylece şairin duygularıyla, algıladığı varlık arasında kalan şiir, aynı zamanda bir trajiğin ifadesi biçimine bürünmektedir. Bir Adam Yaratmak piyesindeki karakterin dehası, şiirlerde, bütün trajik çatışma boyutlarıyla devam etmektedir. Bu durum, şiiri hem özgün ve derinlikli kılmakta hem de içerik ve anlatımın çeperlerini genişleterek zenginleştirmektedir.

Yapı olarak Necip Fazıl'ın şiiri, genelde duygu açıklamalarının şiiridir. Düşünce açıklamalarına geçildiği zaman ise, şiir daha çok didaktik bir mahiyet kazanmaktadır. Öte yandan duygu açıklamaları Necip Fazıl'da yalnızca lirik değil, aynı zamanda trajiktir. Ve onun şiirinin orijinal tarafı da bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yoğunluk, çarpıcılık, buluş zenginliği ve geçişkenliğin, bu boyutta başka hiçbir Türk şairinde görülemediği rahatlıkla iddia edilebilir. Hele hele bu özgünlüğün modern Türk şiirinin çok erken bir döneminde ve ölçü, uyak gibi

5 Mehmet Can Doğan, "Şiir İçin Tehlikeli Şair", *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl,* Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara, 1994, s. 20.

sonuçta insanı ve dili sınırlandıran bir formda yakalandığı düşünülürse, dile getirilmeye çalışılan hususlar daha iyi kavranabilecektir.

Necip Fazıl şiirinin bir diğer önemli özelliği de bireysel varlığın daima kolektif bir ruhla bağlantı içinde ortaya çıkmış olmasıdır. Bu bağlantıdır ki Necip Fazıl'ın şiirini önce bir ruh, sonra bir mavera, daha sonra da dinî ağırlıklı bir şiir hâline dönüştürmüş bulunmaktadır. Bu bakımdan Necip Fazıl'ın birey merkezli şiirleri, aynı zamanda sancılı bir arayış ve metafizik içerikli şiirlerdir de diyebiliriz. Eser Gürson, *Devinim 60*'ın 2. sayısında metafizik ve şiir konusunu ele aldığı dikkate değer yazısında, Necip Fazıl'ı metafiziği sadece söz konusu eden değil aynı zamanda kendi içinde yaşayan bir şair olarak değerlendirir. Haliyle metafizik şiirde, doğrudan doğruya bir iç dünya karmaşasının itkisi olabilmektedir. Benliğin içinde devindiği karmaşa, metafiziğe yaslanan şairin iç dünyasındaki hareketli ruhsal arayış ve çarpışmaların kapısını aralama sürecinde son derece hayati bir önem taşımaktadır:

> "Öğretinin dar sınırlarını aşan, şairi temelde özgür kılan, hatta şaire kendisi için tehlikeli olabilecek kadar şiirsel taşkınlık sağlayan, işte bu iç dünya karmaşasıdır."[6]

Ses ve Biçimsel Özelliklerle Bütünleşen Üslup

Necip Fazıl; Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar gibi dili kullanmada titiz, dikkatli tanınan şairler arasındadır. Bunda, zor beğenen bir sanatkâr mizacına sahip olmasının etkisi vardır. Hayatının sonuna kadar, şiirlerini tekrar tekrar ele alışı, biçim ve içerikte çeşitli değişiklikler yapması, yazdığı şiirlere yeniden dönmesi bunu kanıtlamaktadır. Bu tutumda, şiiri bir "üstün idrak" olarak gören şairin, eserine bir bütünlük, mükemmeliyet getirme isteğinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

Ses, Necip Fazıl şiirinin en önemli unsurlarından biridir. Şair Türkçenin çeşitli ses örgülerinden, ses yapılarından yararlanarak güçlü bir armoni oluşturmaya çalışmıştır. Necip Fazıl her şeyden önce şiiri, dış yapı ile içyapının tam bir dengesi olarak görmektedir. Şiirlerinde içeriğin, ölçü ve uyak gibi dış yapının bütünlüğünde ezilmemesine gayret etmiştir. Hatta dikkatlice bakıldığında birçok şiirde, uyak yanında sessiz ve sesli uyumlarının algılanan varlıkların kendi yapılarına, kendi özelliklerine uygun söyleyişler içerisinde verildikleri görülür. Bu konuda örnek olarak (l) sesinin ses taklidi/yansıma sözcüklerde, dini-metafizik tekrarlarda, (z) sesinin trajiklik ve sonsuzluk ifade eden sözcüklerde (azap yalnız, azgın, iz, ez, sonsuz, zerre vb.), (ç) sesinin çile, hafakan ve şiddet içeren anlatımlarda kullanıldığını söylemek mümkündür.

Ancak bazı şiirlerde geldiği gibi bırakılan sözcükler şiirdeki ses akışını bozduğu gibi, şiirin estetik bütünlüğünü de olumsuz yönde etkilemektedir:

6 Eser Gürson, *Edebiyattan Yana,* YKY, İstanbul 2001, s. 65.

"Tepende simsiyah kargalarla gel"

Bazı şiirlerde de ölçü kaygısı bazen müzikaliteyi sarsabilmektedir:

"Geceler çekmeyin benimçin hüzün"

Anlatımda "ben"in duyuşları daima esastır. Bu duyuşlar zaman ve mekân çerçevesi içerisinde algılanmakta, bu algıların görüntülerle verildiği durumlarda şiir pitoresk bir karakter kazanmaktadır.

Genel olarak bakıldığında Necip Fazıl, hem şiir üzerinde hem de kendi şiiri üzerinde düşünen ve yazan nadir şairler arasında ele alınabilir.[7] Sanatı üzerinde düşündüğünün en önemli kanıtlarından biri olan"Poetika"sında; "Şekil ve kalıbın ana unsurları, dış ahenk, vezin, kafiye gibi kaba görünüşlü ölçülerde, herhangi bir lafı günübirlikten sonsuza devşiren ve unutulmaz kılan birer vasıta hikmeti vardır." diyen Necip Fazıl, Mehmet Kaplan tarafından "kafiye virtüözü" olarak nitelendirilmektedir.[8]

Necip Fazıl, lirik ve trajik nitelikli olarak vasıflandırılabilecek şiirlerinde çeşitli kafiyeleniş biçimlerine yer vermiştir: Çapraz kafiyeli iki kıtalık şiirler, koşma biçiminde kafiyelenmiş iki ve üç kıtalık şiirler, karmaşık müstezat biçimli şiirler, terzarima tarzı şiirler...

Şair, ölçü olarak da en çok 11'li ve 14'lü hece ölçüsüne yer vermiştir. 6+5'lik ölçüyü daha çok lirizme yaklaştığı şiirlerde, 7+7'lik ölçüyü, iç ve dış dünyanın betimlendiği derinlikli manzumelerde kullanmıştır. Bu bahiste özet olarak şunları söyleyebiliriz:

1. Necip Fazıl, güçlü buluşlarını canlı ve anlatılmak istenene uygun ses ve sözcüklerle birleştirmeye, deyim yerindeyse ele aldığı temaya uygun bir dil giysisi bulmaya özen ve dikkat göstermektedir.
2. Şair, şiirlerinde dış yapı (ölçü, uyak) ile içyapının, içeriğin uyumuna büyük özen göstermekte; heceyle yazmada ısrar etmesinde belki de bir nizam, bir bütünlük arayışının etkisi görülmektedir.
3. Necip Fazıl, Türkçede lirizme yatkın şekiller aramaktadır. Aynı zamanda, şiirlerindeki akıcılık ve derinlik, çoğu kez, trajikliği yansıtan bir ezgi, bir müzikalite eşliğinde neşv ü nema bulmaktadır.
4. Necip Fazıl, koşma şeklinden milli bir sone (sonnet) yaratma eğiliminde görünmektedir.

7 Necip Fazıl, poetika terimini, ideolojik görüşlerini açıkladığı "İdeologya Örgüsü" yazılarında kullanmıştır ilkin. *Büyük Doğu* dergisinin 1946 yılında neşredilen sayılarında yer alan "Poetika" başlıklı yazılar, onun sonraki yıllarda Sonsuzluk *Kervanı, Çile, Şiirlerim* adıyla çıkacak olan şiir kitaplarının sonunda bütün halinde yer alan Poetika yazısının da esasını oluşturmuştur. Orhan Okay, *Poetika Dersleri,* Hece Yayınları, Ankara, 2004, s. 18.

8 Mehmet Kaplan, *Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1975.

Tema Orkestrasyonuna Dair

Necip Fazıl'ın şiirlerinde zengin olduğu kadar derinden derine birbirini etkileyen ve bütünleştiren bir "tema orkestrasyonu"nu görmek mümkündür. İnsan hayatının önemli unsurlarıyla ilgili olarak, gençlik yıllarından itibaren önemli, etkileyici ve kalıcı şeyler söyleyebilen şairin, belki de bu yüzden, birçok şiiri ezberlenebilecek bir mahiyet kazanmıştır. Kendisine "Bir mısraı bir millete şeref veren şair", "sultanü'ş-şuara" gibi unvanlar verilmesinin ötesinde gerçekten o, sözgelimi Edgar Alan Poe ve Charles Baudelaire gibi, ürünlerinde yer alan temaları ustalıkla düşünüp bulmakta, derinlikli ve sarsıcı bir biçimde işlemekte son derece mahirdir.[9]

Ölüm, Necip Fazıl şiirinin belli başlı temalarından biridir. Gençlik yıllarından hayatının sonuna kadar bu tema, gerek şiirlerinde gerekse başka eserlerinde çeşitli yönleriyle, değişik algılamalar eşliğinde kendini hep göstermiştir. Ölüm bazen bir muamma, bazen trajik bir bitiş, bazen de güzel bir son, beklenen/özlenen temel bir öge olmuştur. Bu tema, şairin hayatındaki çeşitli dönemlere, yaşayış ve inanış şekillerine bağlı olarak değişik görünümler, değişik boyutlar kazanmıştır. Ölüm motifinin, şairin ilk şiiri olarak bilinen "Kitabe" şiirinde bile, bir mezar taşı kitabesine bağlı olarak kendini göstermiş olması, onun pek çok çalışmasında tekrar tekrar karşımıza çıkacak olan kötümser benlik telakkisinin dışavurumudur.

Necip Fazıl'ın unutamadığı, uzaklaşamadığı bu ölüm duygusunun ilk belirtilerini çocukluğunda, aile çevresinde görebiliriz. Zira bu yıllarda şair, önce kız kardeşi Selma'nın, sonra da büyükbabasının ölümüyle karşılaşmıştır. Gerek kız kardeşi gerekse büyükbabası, Necip Fazıl'ın çok sevdiği iki insandır ve onların ölümüyle derinden sarsılmıştır. Selma ile ilgili olarak *O ve Ben* adlı otobiyografik yapıtında şunları söylemektedir:

> "... Altı yaşında ölen Selma, bebekliğinden beri, daima duvarlara yapışmış ve ortalarda şuna buna engel olmaktan ürkmüş, beyazı damar damar görünen ela gözleriyle hep öleceği günü bekledi... Selma bende, çocukluğumun en derin ukdelerinden biri..."[10]

Onun entelektüel ve psikolojik yapısının oluşum seyrini anlama imkânı sunan aynı yapıtında Necip Fazıl büyükbabasının da, aynı yatakta, yanında öldüğünü söylemektedir. Bu anlatımlardan öğrendiğimiz şey, neredeyse bütün hayatı boyunca peşini bırakmayacak olan derin ruhi bunalım ve dünyadaki mevcudiyetine dair iç karartıcı kuşkularıdır.[11] İşte bu kuşkular onun metinlerini ontolojik ve trajik düzlemde ele almak bakımından son derece önemlidir.

9 Necip Fazıl'in şiirindeki trajik havanın Baudelaire kaynaklı olabileceği de ileri sürülmüştür. Ali İhsan Kolcu, *Albatros'un Gölgesi: Baudelaire'in Türk şiirine Tesiri Üzerine Bir İnceleme,* Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 275-335.

10 Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben,* Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1984, s. 16.

11 Şerif Mardin, "Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi", Editör: Şerif Mardin, *Ortadoğu'da Kültürel Geçişler,* Çeviren: Birgül Koçak, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 217.

Necip Fazıl kendi iç dünyasını ve insanın var oluş tabakalarını açık bir biçimde dile getirdiği *Bir Adam Yaratmak* adlı piyesinde de ölüm temasını çeşitli yönleriyle, trajik bir biçimde ele almaktadır. Bu eser, daha önce de belirttiğimiz gibi, Necip Fazıl'ın şiirinin çözümlenmesinde birçok yönden anahtar görevi üstlenebilecek bir eserdir. O kadar ki piyesin başkarakteri olan ve bir yazar olarak karşımıza çıkan Hüsrev'in eserinin adı "Ölüm Korkusu"dur. Trajik bir biçimde hayatı sona eren kadın kahramanın adı da Selma'dır. Bu yapıtta Necip Fazıl'ın yetiştiği çevreyi, aile yapısını dile getiren izler de bulunmaktadır. Bir başka deyişle *Bir Adam Yaratmak* piyesi, bir ölüm fikr-i sabiti ekseninde dönmektedir. Bu tiyatro eserinin, iç eser için bir üst eser durumunda olduğunu kabul edip eserin kahramanıyla Necip Fazıl'ı birlikte düşünecek olursak; yapıttaki kişilik, iç dünya ve bilinçaltıyla ilgili dışavurumların şiirlerdeki geistik alanı açıkladığını söylememiz gerekir. Eserin kahramanı Hüsrev etrafında açıkça ve yoğunluklu bir biçimde belirtilen "cemiyete intibaksızlık" vurgusu, Necip Fazıl'ın trajiğinin asıl nedeni olarak görünmektedir.

Mezkûr piyesteki "incir ağacı" motifiyle, şairin çocukluğunda bahçelerinde bulunan ağaç arasındaki paralellik dikkate alınırsa, Necip Fazıl'ın bilinçaltı seçmeleri için bu ilk imajlara inmek gerektiği kolayca anlaşılır. Ancak bu konunun, bu yazının sınırlarını aştığını belirtmek gerekir.

Ölüm teması, şiirlerde, mavera, yalnızlık, cinnet ve kurtuluş gibi birtakım problemlerle birlikte işlenmektedir. 1925 yılında kaleme alınan "Ölünün Odası" adlı şiirde ölüm, bir dekor içerisinde, canlı betimlemelerle dile getirilmektedir:

> "Yatıyor yatağında, dimdik, upuzun, ölü:
> Üstü, boynuna kadar bir çarşafla örtülü.
> Bezin üstünde, ayak parmaklarının izi,
> Mum alevinden sarı, baygın ve donuk benzi."

Bu şiirde ölümü ve ölünün odasını ayrıntılarına inecek kadar veren şair, şiirin sonunda, belki de bilinçaltı bir itişle ölümü önünde sonunda yine kendisiyle, kendi yazgısıyla örtüştürmektedir:

> "Bu benim kendi ölüm, bu benim kendi ölüm,
> Bana geldiği zaman böyle gelecek ölüm..."

Ölüm motifi, çağrıştırdığı birçok özelliğin yanı sıra, kimi zaman bir kurtuluş yolu, beklenen/özlenen bir son olarak bir dinginlik ifadesi içinde verilmektedir. Ölümle birlikte sorular, acılar, çekilen dertler bitecektir:

> "Kapıya ne icra memuru gelir,
> Ne Birinci Şube sivil polisi...
> İçerde kimine kuş tüyü sedir,
> Yüz üstü toprağa düşer kimisi..."

"Visal" adlı şiirinde;

"Yaşamak zor, ölmek zor, erişmekse zor mu zor,
Çilesiz suratlara tüküresim geliyor"

dizeleriyle, canlıyken ölümü yaşayan ve herkesin kendisi gibi çile çekmesini ister bir tavır takınan şair; şiirin sonunda lirik-trajik bir bütünlük içerisinde şu dizeleri söylemektedir:

"O visal, can sendeyken canını etmek feda,
Elveda, toprak, güneş, anne ve yar, elveda!"

1935 tarihini taşıyan "Ölüler" adlı şiirinde mezar taşlarını ölüm hakkında bir şifre, bir sembol olarak gösteren ve: "Bizdedir cevabı kuruntunuzun" diyen şair, "İşim Acele" adlı şiirinde "ölüme çare arama"nın boş olduğunu hatırlatmakta ve kaygılı bir eda içerisinde şu dizeleri söylemektedir:

"Gençlik... Gelip geçti... Bir günlük süstü,
Nefsim doymamaktan dünyaya küstü
Eser darmadağın, emek yüzüstü
Toplayın eşyamı, işim acele!"

Çok az örnekle yetinmek zorunda kaldığımız ölüm teması, Necip Fazıl'ın onlarca şiirinde yer almakta ve bu yönüyle onun kendinden sonra gelen şairleri de büyük ölçüde etkilediği açıkça anlaşılmaktadır.

Necip Fazıl'ın şiirlerinde önemli bir yer tutan yalnızlık teması ise çoğu zaman korku, sıkıntı ve hafakan, hasret gibi temalarla bir arada bulunur ve onları pekiştirici bir öge olarak kullanılır. Yalnızlık duygusu şairin adeta özünde/karakterinde sürekli olarak bulunduğu gibi, entelektüel bireyin topluma intibak edememesinin bir dışavurumu olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Necip Fazıl, şöhretini pekiştiren "Kaldırımlar" şiirinde "tek başınalık"ın oluşturduğu çok problemli trajik bir yumağı gözler önüne sererken, Bir Adam Yaratmak piyesinde sanatçının yalnızlığına işaret ederek şunları söylemektedir: "İnsan orada bütün bahtıyla yalnızdır. Eksikleri, fazlaları, korkuları, eninleri, bezginlikleri, hasetleri, her şeyleri."

1924 yılında kaleme alınan "Serseri" şiiri şairin gençlik yıllarındaki yalnızlığını, kimsesizliğini, arayışlarını, bazı dizelerinde "Kaldırımlar" şiirini de çağrıştırarak dile getirmektedir.

Yalnızlık, cemiyetteki birtakım farklı değerlere uyum sağlayamamanın yanı sıra yapay şehirleşmenin, modern dünyanın ortaya çıkardığı bir sonuç olarak da görünmekte ve şair tabiata ulaşma arzusu ile bu ortamdan kaçıp "dağlarda şarkı söyle"mek istemektedir:

"Uzasan göğe ersen
Cücesin şehirde sen
Bir dev olmak istersen
Dağlarda şarkı söyle"

Dış çevreden, sosyal yapıdan bir sıkıntı duyan ve bunun sonucu olarak "kapansam içimden gelen ahenge" diyen Necip Fazıl, *Bir Adam Yaratmak* piyesinde bu durumu şu sözlerle dile getirmektedir: "Ben şehirleri, sokakları, kahveleri dolduran seri malı insanlardan değilim. Keşke onlardan olsaydım... Ben içindeki hayvanı ürkütmüş, incitmiş bir hastayım."

Necip Fazıl kimi zaman yalnızlığı ölümle birlikte düşünmekte ve kendisinin ölüler içinde bile en yalnız ölü olduğunu söylemektedir:

"Dikilir karşına mumu söndürsen
Ölüler içinde en yalnız ölü"

Yalnızlık duygusunun Necip Fazıl'da bir arayış atmosferi oluşturduğunu, onu zamanla maveraya, metafizik âleme yönelttiğini ve bu duyguyu tümüyle çözebilecek ve anlamlandırabilecek üstün bir varlığa ulaşma fikrinin hâkim hâle geldiği söylenebilir.

Necip Fazıl, bir şair olarak edebiyat dünyasına girdiği yıllarda, yaygın olan anlayışın aksine iç varlığa, iç dünyaya yönelmiştir. Bu anlayış onun şiirinde dünya görüşü ve düşünsel bağlanmaya, yapılanmaya bağlı olarak değişik boyutlar kazanmıştır. Fransız sembolistleri ve Henri Bergson'dan mülhem bir sezgicilikle varlığa baktığında, ürünlerinde sıkıntı, hafakan, vehim gibi temalara da ağırlık vermiştir. Necip Fazıl birçok şiirinde kendi iç sıkıntılarını, buhranlarını ve iç trajedisini çeşitli varlıklarla bağdaştırmakta, ben'iyle maddi varlık arasında sürekli sancılı bir ilgi kurmaktadır. Bazen de yaşanılan toplumdan kaynaklanan ıstıraplar şairin ruh haliyle bir bütünlük oluşturmaktadır. Böylece içten dışa, dıştan içe çift taraflı olan ve birbirini etkileyen trajik bir yörüngenin ortaya çıktığı görülmektedir.

Necip Fazıl'ın o kendisini bırakmayan, bitip tükenmek bilmeyen iç sıkıntısında ve yalnızlığında, yetişme tarzının hatta çocukluğunun derin etkisi vardır. Başka bir deyişle hafakan, iç sıkıntısı, vehim gibi temalar; şairin bilinçaltında yerleşmiş olan ve onu zaman zaman rahatsız eden geçmişinden, çocukluğundan kaynaklanmaktadır. 1924 tarihini taşıyan "Ağlayan Çocuklar" adlı şiirinde bu ilk uzantıları görmekteyiz:

"Kafesli evlerde ağlayan çocuklar,
Odalarda akşam olurken henüz.
O zaman gözümüzün önünde parlar.
Buruşuk buruşuk ağlayan bir yüz."

Aynı şiirin son bölümünde sıkıntı, korku, bir çocuğa dönüşmekte; şair adeta içinde ağlayan bir çocuğun acısını hissetmektedir:

"Duyarım, içime sığınmış, ağlar
Bir ufacık çocuk, bir küçük öksüz."

"Kaldırımlar" şiiri Necip Fazıl'da iç ile dışı birleştiren ve bu iki dünyanın birbirini etkilemesine açık olan, tema yoğunluğunu yansıtan bir şiirdir. Bu şiir sıkılan,

yalnızlık içinde savrulan, içine kapanan, sorunlar içinde bunalan insanın şiiridir. Kaldırımlar, bu insanı anne gibi bağrına basan, ona sığınak olan, onunla adeta özdeşleşen bir varlıktır. Ayrıca şair kendini kuşatan sorunlardan, acılardan kurtulup özgürlüğü kaldırımlarda bulmaktadır:

> "İkinizin de ne eş, ne arkadaşınız var
> Sükut gibi münzevi, çığlık gibi hürsünüz
> Dünyada taşınacak bir kuru başınız var
> Onu da hangi diyar olsa götürürsünüz."

Aynı şiirde insanın yabancılaşmasına, anlaşılmazlığına işaret eden şair, kaldırımları sanki kendisi için bir düğüm, bir şifre telakki etmektedir:

> "Ne kaldırımlar kadar seni anlayan olur
> Ne senin anladığın kadar kaldırımları..."

Sıkıntı ve hafakan "Bu Yağmur" adlı şiirde de orijinal imajlarla ve lirik-trajik bir bütünlük içerisinde verilmektedir. Bu şiirde yağmur, sebebi bilinmeyen bir iç buhranı karşılayan bir sembol olarak kullanılmakta ve çağrıştırdığı anlamlara bağlı olarak bir dinginlik, rahatlık vermesi gerektiği halde tam tersine, sıkıntı ve bungunluğu artırmakta, doruk noktasına ulaştırmaktadır. Bir Adam Yaratmak piyesindeki trajediyi özlü bir biçimde yansıtan "Ne yapayım anne? Kestiniz incir ağacını!" cümlesiyle, "Gelemem, aynalar yolumu kesti!" dizesi arasında hakikaten büyük bir benzerlik vardır.

Bu piyeste Hüsrev'in ağzından "Ben de bir insanım. Hiçbir fevkaladeliğim yok. Bir kadere bağlıyım. Birtakım zaaflarla doluyum. Belki herkesten daha zayıf." diyen Necip Fazıl, "Aynalar Yolumu Kesti" adlı şiirinde bu düşüncelerini bir bakıma şiirleştirmektedir:

> "Suratımda her suç ayrı bir imza,
> Benmişim kendime en büyük ceza!"

Kendi iç sıkıntı ve acılarını dindiremeyen, bir sanatçı olarak cemiyete intibaksızlığın ıstırabını yaşayan şair, şiirin sonunda bir karamsarlığa düşmekte ve bireysel trajedisini şu dizelerle dile getirmektedir:

> "Çıkamam, aynalar, aynalar zindan
> Bakamam, aynada, aynada vicdan
> Beni beklemeyin o bir hevesti
> Gelemem, aynalar yolumu kesti!"

Necip Fazıl'ın şiirlerinde önemli bir yer tutan hasret teması da çoğu zaman anneye, eve, geçmiş günlere ve doğaya duyulan özlem biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Şair bu şiirlerinde kimi zaman çocuksu bir eda ile konuşur:

> "Son günüm yaklaştı görünesiye
> Kalmadı bir adım yol ileriye,
> Yüzünü görmeden ölürüm diye
> Üzülmekteyim ben, üzülmekteyim."

Bu tema "Gurbet" adlı şiirinde de, o devirde yaygın bir anlayışa bağlı olarak ses, şekil ve imaj bakımından halk şiiri tarzında dile getirilmektedir:

"Dağda dolaşırken yakma kandili
Fersiz gözlerimi dağlama gurbet!
Ne söylemez, akan suların dili,
Sessizlik içinde ağlama gurbet!"

1982 tarihini taşıyan "Evim" şiiri de çocukluğa, eski günlere, hatıralara duyulan özlemi dillendirmektedir. Şiirin iskeletini oluşturan "ev" tema-motifi çevresinde, modern dünyanın yok ettiği, anlamsızlaştırdığı komşuluk ilişkilerine, sade ve dingin yaşayışa, huzurlu ortama değinilmektedir:

"Ahşap ev, camlarından kızıl biberler sarkan!
Arsız gökdelenlerle çevrilmiş önün, arkan!"

Şiir, buruk bir söyleyiş içerisinde, eski evdeki hayata, eski ahenge duyulan bir özleme bağlı olarak şu dizelerle sona ermektedir:

"Evim, evim, vah evim, gönül bucağı evim!
Tadım, rengim, ışığım, anne kucağı evim!"

Necip Fazıl'daki bu hasret duygusu, hayatındaki düşünsel açılıma bağlı olarak yeni görünümler kazanmış, bu çocuksu ve samimi hasret bir başka yönden maveraya, sonsuzluğa, mutlak bir güce, Allah'a duyulan özlem biçiminde de ortaya çıkmıştır.

Necip Fazıl'ın şiirlerinde korku da çok etkin temalardan biridir. Bu korkunun nedenleri, kaynakları hakkında çeşitli görüşler ileri sürülebilir: Büyükbabasıyla yaşadığı büyük konak, tanık olduğu ölümler, küçük yaşta okuduğu ilginç kitaplar, yetişme tarzı, sınır tanımayan hayal gücü vb.

Korku temasını şairin ilk şiirlerinden itibaren izlemek mümkündür. 1925 yılında yazılan "Boş Odalar" adlı şiirde korku, bir tablo estetiği içerisinde, çeşitli görüntülerden yararlanılarak dile getirilmiştir:

"Şu karşı evin boş odalarında,
Duvarlara sinmiş bir hayalet var.
Elinde mum, gece ortalarında
Bucak bucak gezer, birini arar."

Şair aynı temayı "Gece Yarısı" adlı şiirinde, korkuyu bir oda içine sıkıştırarak ve kendine daha yakın hissederek ifade etmektedir:

"Her gece periler uyur odamda
Derinlerden gelir uzun nefesler
Yanan mum bir rüya seyreder camda
Bir ağır hastanın nabzıdır sesler.

Gözler parlayınca karanlıklarda
Kemikten parmaklar terimi siler.

Yanyana oturmuş, bekler dışarda,
Sarışın kediler, siyah kediler...”

Korku, sıkıntı, hafakan, vehim gibi temalarla açımlanan trajik anlayış zamanla mistik-metafizik bir eksene bağlanmış, en sonunda da Necip Fazıl'ın şiirini bir “din şiiri” hâline getirmiş olmalıdır.

Son olarak aşk ve kadın konulu şiirlerden de bahsetmek yerinde olacaktır. Necip Fazıl'ın bu içerikteki şiirleri iki safhada incelenebilir. Şair, gençlik yıllarında yazdığı bu konudaki bazı şiirlerini sonraları İslâmî dünya görüşüne bağlı olarak eserlerinden çıkarmış, onlara değer vermediğini, onları reddettiğini söylemiştir. Fakat bizim bir bütünlük arz etmesi açısından bu şiirlere de kısaca değinmemiz yararlı olacaktır.

Necip Fazıl'ın aşk ve kadın konusundaki bu ilk şiirlerinde gençlik çağının, bedensel haz ve cinselliğin etkileri bulunmaktadır. Form bakımından biraz da halk şiirini çağrıştıran bu şiirler, içerik ve estetik bakımından belli bir düzeye ulaşmış görünmemektedir. Bu şiirlerden örnekler verelim:

“Şimdi bir sur gibi yıkılan gönül
Sevgi diyarının viranesidir
Yalnızlık içinde sıkılan gönül
Hasret ateşinin pervanesidir”

“Yarin ta uzaktan sesi geldi
Yalnızlığımın bestesi geldi
Gönlün bir ölen kimsesi geldi
Yarin ta uzaktan sesi geldi”

“Boynuma doladığım güzel putu görseler
İnsanlar öğrenirdi neye tapacağını
Kör olsam da açılır gözüm ona sürseler
İsa'nın eli diye bir kadın bacağını”

Necip Fazıl'ın sözünü ettiğimiz bu şiirleri, hem estetik bir düzeye sahip olmamaları hem de şairin yeni dünya görüşüne uymadıkları gerekçesiyle sonraki eserlerine alınmamıştır.

Aşk ve kadın konulu diğer şiirlerde de genellikle bir bekleyiş, arayış ve özlem havası egemendir. Bu durum çoğu zaman şiir adlarında da kendini göstermektedir:

“Ne hasta bekler sabahı
Ne taze ölüyü mezar
Ne de şeytan, bir günahı
Seni beklediğim kadar”

“Elinden, dal gibi düşerken ümit
Ne bir hasret dinle, ne bir ah işit,
Bir yaprak ol, esen rüzgarlarla git,
Kırık bir tekne ol, dalgalarla gel!..”

Necip Fazıl'ın şiirleriyle ilgili konular ve örnekler çoğaltılabilir. Bunları daha kapsamlı inceleme ve araştırma çalışmalarının konusu olarak görmek lazım gelir. Ancak şu hususu bir kere daha vurgulamak gerekir ki, birbirinden farklı nedenlerle de olsa, büyük bir ismin kocaman bir eserin üstünü örtmesine Necip Fazıl çok tipik bir örnektir.

Yazımızı, sonuç olarak, şu belirlemelerle bitirebiliriz:

1. Necip Fazıl'ın şiirini salt överek, onun adını kutsallaştırarak değerlendirmedeki yanılmaların nedeni, bu şiirlerin birçok kişi tarafından kendi görüşlerine göre ele alınmasından, onlara objektif ve edebi kriterlerle yaklaşılmayarak kusursuz sayılmalarından kaynaklanmaktadır. Bu tutumda, Türk şiirinin gelişim serüveni ve şairin kronolojisi de göz ardı edilmektedir.

2. Necip Fazıl'ın şiirini küçümsemede yanılmalar ise, şairin dünya görüşüne karşı olanların, bu şiirlere gene önyargılı yaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Necip Fazıl çıkarıldığında Türk şiirinde çok önemli ve telafisi imkânsız bir boşluk meydana gelecektir.

3. Bunların dışında, estetik ağırlıklı, yetkin ve etkileyici bir Necip Fazıl şiiri daima mevcuttur. İyi bir sınıflandırma ve ontolojik metodu esas alan ayrıntılı bir değerlendirme ile ele alınması gereken lirik ve trajik nitelikli şiirler bunun en bariz kanıtıdır.

SEZAİ KARAKOÇ ŞİİRİNE İSLÂMCILIK NOKTA-İ NAZARINDAN BİR BAKIŞ DENEMESİ[1]

HABİL SAĞLAM

"Bu dünyada olup bitenlerin
Olup bitmemiş olması için
Ne yapıyorsun"
Sezai Karakoç, "Sessiz Müzik",
(1955, Ocak)[2]

İlk şiirlerini 1950'li yılların başında son şiirlerini 1980'li yıllarda yayımlayan Sezai Karakoç[3], şiir yazdığı ve yayımladığı yaklaşık kırk yıla yayılan zaman dilimi içerisinde Türk şiirinde müstesna bir yer sahibidir. Kendini "başkalarının dilini konuşmaya yanaşmayarak" var kılışında, sadece hassasiyetini ve siyasi perspektifini güçlü bir ifade ile sunan şiirleri değil, aynı zamanda edebiyat ve fikir yazıları da belirleyici bir öneme sahiptir. Türkiye'deki İslâmcı çevrelerde fikirleri bakımından çokça ele alınan Karakoç'un şiirlerinin 1980'li yıllardan itibaren ele alınıp konuşulmaya başlandığı ifade edilebilir. Buna karşın, İslâmcıların kahir ekseriyeti için hâlen efsanevi bir figür olmayı sürdüren Sezai Karakoç'un ne edebi kişiliği ne de fikir dünyası henüz bütüncül olarak tartışılmamış, ana hatlarıyla tasvir etmeye çalışacağımız belli başlı yönlerini öne çıkaran, tahkikten ziyade taltifi amaçlayan kalıplaşmış sözlerle yetinilmiştir.

1 Sezai Karakoç'un şiirini kuşatıcı bir biçimde ele alabilmek için, poetik yazılarını, polemik yazılarını, eleştiri ve çözümleme yazılarını, şiir çevrilerini bütünlüklü ve karşılaştırmalı olarak tahlil etmek gerekmektedir. Bu yazıda karşılaştırmalı ve eleştirel perspektiften Sezai Karakoç şiirinden söz edilmesi kadar söz edemediğimi itiraf etmeliyim. Şairin şiirlerinin bütününü ele alamadım, şairin şiirini inceleme konusu yapan çalışmalarda aksayan yönlerden de söz edemedim. Sadece İslâmcılık açısından Karakoç şiirini belli konular özelinde ele alınabilirliğini yoklamaya gayret ettim. Bu süreçte, görüş ve önerileriyle metnin oluşumuna ciddi bir katkı sağlayan herkese özellikle de yurtdışında olmam hasebiyle bulmakta güçlük çektiğim kaynaklara erişmemi sağlayan Bilim ve Sanat Vakfı Kütüphanesi'nden Hüseyin Etil'e burada şükranlarımı belirtmek isterim.

2 Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 64.

3 Sezai Karakoç'un hayatı ve eserleri için bkz. Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, Kaknüs Yayınları, İstanbul,1998.

Hakkında oluşturulan söylemlerde şair kimliğinin "mitik" bir işlevden fazlasına sahip olup olmadığı, şiirinin hangi düzeylerde bilindiği ve okunduğu tartışmaya açıktır. Mevcut iktidar çevrelerinin de zaman zaman referans kaynağı olarak zikrettikleri fikir adamlığı yönünün şairliğiyle ilişkili bir tür romantizme havale edilmek suretiyle ciddiyetinden arındırılması, düşünce birikimini bütüncül bir şekilde okumayı güçleştirmektedir. Birkaç popüler şiir yahut metinlerinden alıntılanan aforizmalar etrafında şekillendirilen söylemlerle yetinilmesi, onu parti kurmaya kadar götüren –her ne kadar Cumhurbaşkanlığı tarafından verilen ödülü ve bir üniversite tarafından verilen fahri doktora unvanını kabul etmesi sebebiyle bu tutarlılığın zedelendiği ileri sürülse de– tutarlı sinizmini, siyasi iklimin pragmatizme dayalı koşullarına uyarlamanın güçlüğünden ileri gelmektedir. Bu nedenle kamuoyunda dolaşıma giren söylemler, esasında mevcut işleyişi sekteye uğratmama kaygısıyla oluşturulmuştur.

Bir Kopuş Olarak Sezai Karakoç Şiiri

Bu yazıyı birbiriyle ilişkili iki bölüm hâlinde geliştireceğim. Sezai Karakoç'un şiirinin Türk şiirinde açtığı kapıyı İslâmcılık çerçevesinden ve onun şiirinin İslâmcı kuşaklarca alımlanış süreçlerinden hareket ederek altmış yıllık bir hikâyeyi ana hatlarıyla ortaya koymaya ve birtakım sonuçlara ulaşmaya çalışacağım.[4] Hiç şüphesiz Karakoç, düşüncesinin genel görünümü bakımından 1980 sonrası tasnifler dikkate alındığında İslâmcı zümreye dâhil edilir.[5] Fakat, 1960'lı ve 1970'li yıllar düşünüldüğünde, söz konusu zaman aralığında milliyetçilikle İslâmcılığın büyük ölçüde iç içe olmasından dolayı bu ayrımı keskin bir biçimde yapmak mümkün değildir. Her ne kadar günümüzde mutlak manada muhafazakâr bir Sezai Karakoç algısı hüküm sürse de yaşadığı kritik tarih aralığı itibariyle her anlamda yaşanan kopuşların ortasında yer almaktadır. Düşünce dünyasında yaşanan kırılmaya şahitlik ettiği gibi, bir şair olarak da kendisinden öncekilerle sonrakiler arasındaki farklılığın mimarlarındandır.[6] O dönemde Karakoç'un bu-

4 Yazıda Karakoç'un şiir kitaplarının her biri için müstakil değerlendirme yapılmayacaktır. Karakoç'un şiir kitaplarının derli toplu değerlendirmesi için *Hece* dergisinin Diriliş özel sayısında yer alan şu yazılar bir fikir verebilir. Laurent Mignon " Kaldırımlar'dan Monna Rosa'ya", Murat Sönmez "Şahdamar", Ahmet Ada "İkinci Yeni ve Sezai Karakoç'un İlk Şiir Kitabı: Körfez", Mustafa Muharrem "Geometri Sağnağı Altında 'Sesler' ve Sezai Karakoç" Süleyman Sahra, "Şiir İşinde 'Müthiş Bir' Teknik", Selahaddin İpek " Bir Şairin Varoluş Serüveni: Tâhâ'nın Kitabı", Sıddık Akbayır "Gül Muştusu'na Dair Bir Yorum Denemesi", Abdurrahim Karadeniz "Zamana Adanmış Sözler'in Minyatür ve Ebrûli Bakış Açısı", Şaban Abak "Çeşmeler ve Şairler", Şaban Sağlık "'Tanrı'nın Gözüyle Bakış Penceresi' yahut Sezai Karakoç'un "Ayinler'i", Ramazan Kaplan "Çağdaş Bir Leylâ ve Mecnun Hikâyesi: Sezai Karakoç'un Leylâ ile Mecnun'u", Mustafa Aydoğan "Şiirler VII; Ateş, Dans, Kadın ve Medeniyet", İbrahim Eryiğit "Onüçüncü Sağanak: Alınyazısı Saati", *Hece,* 2003, sayı:73, s. 135-267.

5 Elbette bu herkes için geçerli değildir. Nitekim Cemal Süreya, Karakoç'u 1980'lerin sonunda hâlâ sağcı olarak anmayı sürdürecektir. *99 Yüz İzdüşümler-Söz Senaryosu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 308.

6 Erdem Bayazıt, Karakoç'un oynadığı bu kritik rol hakkında şunları söyler: "Türk Şiiri söz konusu olduğunda hiç şüphesiz Sezai Karakoç yeni bir inşa hareketi için bir dönüm noktasıdır. Şiirimize

lunduğu vasatta İslâmcı çevreler vezinli, kafiyeli ve açık üsluplu şiirler yazmakta ısrar ettikleri için, dış şekil bakımından serbest olan şiirlerin okunması ve üzerinde kanaat belirtilmesi hemen hemen 1980'lere değin mümkün olmamıştır.[7] Sezai Karakoç'un şiirinin İslâmcı kuşaklarca okunma, alımlanma süreçlerinin tespit edilmesi açısından bu husus mutlaka dikkate alınmalıdır. Bu zaviyeden hareketle Cumhuriyet devrinin hâkim şiir temayülleri bakımından farklı, "metafizik bağımlı" kendine has bir yol tutan Karakoç'un 1980'lere kadar şiirlerinden daha çok düşünce yazılarıyla önemsendiğini söylemek abartılı bir yargı olarak görülmemelidir. Şu satırlar okununca, maksadımızın ne olduğuna dair bir kanaat hâsıl olabilir:

> "Maraş'ta lise son sınıf öğrencisiyim. Karakoç'un *Körfez* adlı şiir kitabı yayınlanmıştı. O dönemlerde, hani her türlü yayını izliyorum ya, Şeref Turhan'dan *Körfez*'i alıp okudum. Okudum ama hiç sevemedim. Bizim Erdem, Cahit, Alaeddin ise bayılıyorlardı o tür şeylere. Aradan birkaç yıl geçti. 1961'de üniversiteye başladım. Bu arada da Hilâl Yayınları'nı yönetiyorum. Günlerden bir gün Karakoç dergiye geldi. Tanıştık, konuştuk. Son yıllarda Karakoç'un bazı yazılarını da okumuştum. O yazılar beni hayrete düşürmüştü. Karşımda gayet seviyeli ve derinlikli bir fikir ve sanat adamı belirmişti. Düşünüyordum: Bu denli, tutarlı adam nasıl olur da Körfez'deki o şiirleri yazmış bulunur. Bir de nasihat çektim kendisine: 'Yazıların iyi. Yazmaya devam et. Dergimize de gönder. Ama şiirden vazgeç ya da otur vezinli, kafiyeli, dengeli, tutarlı şiirler yaz.' dedim. Karakoç'sa sükûnetle tebessüm ederek, dinlemişti beni. Hatta yer yer de bana hak vererek, 'benim vezinli şiirlerim de var.' demişti. Bu karşılaşmamız Karakoç'u bana sevdirmişti. O sevgiyle yazdıklarını daha da önemseyerek okumaya başlamıştım. Okudukça ayıbım ve mahcubiyetim çoğaldı gözümde. Şimdiyse, Karakoç'un birçok şiirinden başka *Körfez* adlı kitabı tümüyle ezberimdedir. Ve onun sanat ve fikir alanındaki dehası dilimin pelesengidir."[8]

çok geniş ufuklar açmıştır. İhata alanı öylesine geniş bir şair ve düşünür tarihi süreç içinde bile çok nadirdir."

7 İslâmcı çevrelerde şiire dair teorik öz bilgi arttıkça Karakoç'un uzaklaşmaya "çalıştığı" varsayılan şiirlerine dönük ilgi artmış, onun İslâmcılığını doğrudan ortaya koyan şiirlerinden uzaklaşılmıştır aslında.

8 Mehmet Akif İnan, *Söyleşiler,* Eğitim-Bir-Sen Yayınları, Ankara, 2009, s. 61,62 ve 146-147. İbrahim Demirci, on üç yaşında bir İmam Hatip Okulu öğrencisiyken 23 Nisan 1969 tarihinde aldığı *Sesler*'i o yaşta anlayarak, benimseyerek okumadığını anlatırken Sezai Karakoç'la tanışma sürecine dair son derece önemli hatırlatmalarda bulunur. *Sesler*'i neden ve nasıl aldığını hatırlamaya çalışırken, Risale-i Nur talebesi olan ağabeyi ile arkadaşlarının etkili olabileceği tahmininde bulunur. Ardından Karakoç şiiriyle haşır neşir olduğu yılları şu cümlelerle anlatır: "Sezai Karakoç'un şiiriyle asıl haşır neşir oluşum, üniversite yıllarında oldu. Rahmetli Mustafa Sarıçiçek'in sesinden 'Fırtına'yı, 'Tâhâ'nın Kitabı'nı', 'Gül Muştusu'nu, o ünlü 'Köşe'leri, 'Karayılan'ı dinlemek, çok öğretici ve zenginleştirici bir şölendi benim için. Onun sesine Selahattin İpek'in 'Monna Rosa'yı yahut 'Kav'ı okuyan yahut İzzet Türkmen'in 'Fecir Devleti'ni ünleyen sesleri de karışıyor sanki. Mehmet Kahraman da Sezai Karakoç şiirini yorumlamaya çalışan açıklamalar yapıyor olmalı." İbrahim Demirci, "Sesler'in Çevresinde", *Yedi İklim*, 2000, sayı:126, s. 53-54.

Sezai Karakoç şiiri anlatım, imge, içerik çarpıcılığı, söyleyiş biçimi, İkinci Yeni kalıplarını kullanması, dilde serbest olması, kavrayış düzeyi vb. noktalar dikkate alındığında 1960'lı yılların İslâmcı kuşaklarınca anlaşılmak bir yana, gündemlerine hemen hemen hiç dâhil olmamıştır. Bu nokta daha vazıh bir şekilde aydınlatılmadığı müddetçe Karakoç şiirinin alımlanma süreçlerindeki dönüşümler tam manasıyla idrak edilemeyecektir. Karakoç'un şiirlerini okuma sürecinde çoğu defa sadece şiire, şiirin tekilliğine yoğunlaşılmamış aynı zamanda hatta daha çok şaire, biyografisine ve fikirlerine bakılmıştır. Elbette bu tümüyle yanlış bir tutum sayılamaz, zira edebiyat ve düşünce yazılarını bir arada okumak Karakoç'un şiirini çözecek kilit noktaların fark edilmesini müsait kılan bir zemin sağlamaktadır. Temel tezleri bakımından "metafizik bir dirilişi" "İslâm'ın dirilişine işaret" kabul eden şairin her daim "Müslümanların korkunç afetlerle" çevrilişi oluşuyla "Batının ikiyüzlülüğünden artık yüzlü hainliklerine" dikkat çekmesi, "saf ve temiz yürekli Müslüman" özneleri "ruh ve hakikat medeniyetinin" ilkeleri ile "korkutmayı ve muştulamayı" amaçlaması bakımından "düşüncenin gölgesi" vardır şiirlerinde. İnsanlığın kurtuluşunu Müslümanların kurtuluşuna, Müslümanların kurtuluşunu ise diriliş fikrine bağlayan Karakoç, şiiri, hakikati hem içte hem de dışta kavrama azmindedir. Dolayısıyla diriliş kavramı merkeze alınarak yapılacak değerlendirmelerde Karakoç'un salt metafizik bir anlamı hedeflemediği aynı zamanda tarihi süreklilik fikri çerçevesinde İslâm'ın dirilişinin yani ezilen, esaret altında inleyen İslâm dünyasının uyandırılmasının ve diriltme yolunun açılmasını öngören siyasi tarafı göz ardı edilmemelidir.[9] Fakat siyasi ve fikri diriliş atılımını öngören zihinsel çerçeve vurgulanırken sıklıkla şiirin ikincil bir kaynak mesabesinde görüldüğü, daha doğrusu özellikle o çerçevenin içinde kalabilecek boyutunun hesaba katıldığı da bir gerçektir. Sözgelimi daha sonra *Körfez-Şahdamar*[10]*-Sesler* adı altında bir araya getirdiği ilk dönem şiirlerinin şiir bütünü içinde nasıl bir yere konulacağı da bir türlü kestirilememekte, ya (Mehmet Akif İnan'dan alıntılanan paragrafta görülebileceği üzere) gerekçesi pek açıklanmayan bir dehanın ürünleri olarak yani bir bakıma sadece Sezai Karakoç'tan sadır olduğu için kıymetli olan şiirler mesabesinde sayılmakta ya da şiir eleştirisine girişmemek için birer bahane olan ve haddizatında hiçbir şey ifade etmeyen "kapalılık" ve "sembolizm" kavramlarına sığınılarak, geçici bir zaman zarfında İkinci Yeni akımı tesiriyle yazılmış oldukları gerekçesine başvurularak atlanmaktadır.

Sezai Karakoç, genellikle 1950 sonrasında Türk şiirini apayrı bir yörüngeye oturtan Cemal Süreya, Turgut Uyar, Ece Ayhan, Ülkü Tamer gibi isimlerle bir arada

9 Sezai Karakoç, "Hâtıralar C, İstanbul Diriliş Dergisi'nin İkinci Çıkışı", *Diriliş,* 1990, Yıl: 31, Dönem: 7, sayı: 105-106, s. 8.

10 Sezai Karakoç'un ikinci şiir kitabı olan Şahdamar Türkiye'de "İslâmcı şiirin" modern sanat kulvarına girişi olarak görülmüştür. Murat Sönmez, "Şahdamar" *Hece,* 2003, sayı: 73.

ele alınır.[11] Hayat görüşü bakımından İkinci Yeni akımına mensup şairlerden farklı bir gruba dâhil olsa da, hem erken dönem şiirlerinin *Pazar Postası*'nda yer almış olması hem de bu şiirlerde dolaylı ve müphem bir şiir tekniğinden faydalanması nedeniyle edebiyat tarihçileri tarafından yapılan sınıflandırmalarda bu akıma dâhil edilir.[12] Bu yazıda Türk şiirinin uzun tarihinde, Karakoç'un İkinci Yeni akımı içerisinde anılıp anılamayacağına ilişkin tartışmalar üzerinde ayrıntılı bir değerlendirmede bulunulmayacaktır.[13] Zira bu hem kapsamlı bir çalışmayı hem de İslâmcılık ötesi tartışma konularını göz önünde bulundurmayı gerektirecektir.

Şunu da ayrıca belirtmek gerekir ki, bilhassa erken dönem ürünlerine yönelik bir inceleme, anlama ve yorumlama sürecine hatıralarının da dâhil edilmesi gerekmektedir. Mesela Büyük Doğu'da Mehmet Leventoğlu adıyla yayımlanan ve sonraları kitaplarına alacak güçte bulmadığı şiirinin bir bölümü şöyledir:

> "İlim:
> merdiven daya
> *çık aya,*
>
> *İmân:*
> al eline bastonu
> sonu sonsuza yürü
> sürü sürü
> pıtları kıra kıra
> var (Var)a"[14]

Bu şiir devrin söyleyiş kalıpları yanında Necip Fazıl üslubunun tesiri altında kalmış gibi gözükmektedir. Karakoç, 1951 yılı güzünde yazdığı, 1952 yazında *Mülkiye* dergisinde yayımlanan ve kitaplarına almadığı "Yağmur Duası" şiiri hakkında da son derece önemli çözümlemelerde bulunur hatıralarında. Diğer kitaplarında yer almayan bu şiirin son iki kısmı şöyledir:

> "Yağmur duasına çıksaydık dostlar,
> Bulutlar yarılır hava açardı.
> *Şimdi ne ihtimal, ne de imkân var*.
> Göğe hükmetmekten kolay ne vardı,
> Yağmur duasına çıksaydık a dostlar!

11 Edip Cansever, *Şiiri Şiirle Ölçmek Şiir Üzerine Yazılar, Söyleşiler, Soruşturmalar*, Hazırlayan: Devrim Dirlikyapan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 145.

12 Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 2 Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 309.

13 Bu çerçevede yapılan tartışmalar için bkz. Rasim Özdenören, *Ruhun Malzemeleri,* İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 167-172. Mehmet Can Doğan, "Sezai Karakoç İkinci Yeni'nin Neresinde?" *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu*, Fatih Belediye Başkanlığı, 2008, s. 95-111.

14 Sezai Karakoç, "Hâtıralar", *Diriliş*, yıl: 30, Dönem: 7, sayı: 39, s: 10.

...
Ben geldim geleli açmadı gökler;
Ya ben bulutları anlamıyorum,
Ya bulutlar benden bir şeyler bekler.
Hayat bir ölümdür, aşk bir uçurum.
Ben geldim geleli açmadı gökler."[15]

İlk şiirlerinin birçoğu gibi bu şiirini de kitaplarına almayan Karakoç'un bu şiirini beğenmeyişinin altında yatan sebep şiir kültürünü, beğenisini yeni okumalarla sürekli olarak geliştirmekte oluşudur. "Yağmur Duası" gibi yayımlanmadan yırtılıp atılanlar da vardır. Bu yıllarda okuduğu şairler Verlaine ve Mallarmé'dir.[16] Buna mukabil şiiri üzerine yapmış olduğu çözümleme, şiirinde "yanlış anlaşılmalara sebep olacağı" düşünülerek yapılan değişiklikler açısından önemlidir. Karakoç, bu şiirin orijinal yanının "bir hayli çapraşık bir mantık ve hayal oyunu"ndan kaynaklanan "kader ironisi" olarak, "yağmur duası"na, yağmurun yağması için değil, yağmaması için çıkılmak istenmesi olduğunu ifade eder:

"*Ben geldim geleli açmadı gökler* dediğimize göre, yağmur duasına çıkmamız, talihsizliğimiz sebebiyle, tersinin gerçekleşmesine, yani bulutların yarılıp göklerin açmasına, böylece sanki kaderin aldatılıp yine de mutluluğa imkân verecektir. Bütün bu dolambaçlılığı, bir umut arayışı ve bir mutluluk hayal edişi yolu gibi düşünmemize rağmen, kader değişmez, yine de biliyoruz bunu. Fakat öyle de olsa, bir an için insan sanki kaderini yenmiş ve göklere hükmetmiş olmanın tesellisini bulacaktır. Kaderle saklambaç oynayarak, ondan kaçarak ya da yakalanarak, hayat denen oyunu tamamlamış olmanın, geçici de olsa tesellisini bulamayacak mı insan?

Göğe hükmetmekten kolay ne vardı,
Yağmur duasına çıksaydık a dostlar!

Hep talihsizliğe atılan taşlar bunlar. Eğer biz yağmur duasına çıksak, yağmur yağmayacak, tam tersine hava açacak. Yağmur yağmasını niçin isteyelim, zaten her zaman hava kapalı. Biz, istesek istesek, havanın açılmasını isteyebiliriz. Bunu da ters tarafından sağlamaya çalışmalıyız, çünkü arzularımızın zıddı daha çok

15 Sezai Karakoç, "Hâtıralar XLVIII Ankara-S.B.F. Yılları", *Diriliş,* 1989, Yıl: 30, Dönem: 7, sayı: 48, s. 7. Bu noktada bir öncüllük ve ardıllık ilişkisi içerisinde Sezai Karakoç'u dil bakımından Necip Fazıl ve Nuri Pakdil'le irtibatlandırmak mümkündür. Yazılarında ve şiirlerinde görülen kelime tercihleri bakımından ikisinden de farklılaşır. Zira Necip Fazıl, önceki kuşak olmasından dolayı dili bir miktar eski, Pakdil ise öztürkçeci tavrı sebebiyle daha uç bir noktada yer alır. Karakoç ise dil tutumu bakımından daha mutedil bir tavır sahibidir. Dönemsel olarak bazen cümle ahengine verdiği önemle fazlasıyla titiz bir dil estetiği gözetirken, kimi zaman düzyazıya yakın bir söyleyişe yöneldiği ve kimse tarafından kullanılmayan, yeni üretilmiş kelimeleri de kullandığı görülür. Dil konusundaki bu genişliği elbette ki büsbütün bir kayıtsızlık anlamına gelmez, hem düzyazıda hem şiirde hassasiyetlerini doğrudan doğruya ortaya koyan bir üslup geliştirmiştir.

16 Karakoç bu yıllarda sadece Verlaine ve Mallarmé'yi okumaz. Fransız Kültür Merkezi kütüphanesi sayesinde Saint-John Perse, Paul Claudel, Guillaume Apollinaire, Max Jacob, Jean Cocteau, Henri Michaux gibi birçok şairin, yazarın eserini okuma imkânı bulur.

> gerçekleme şansına sahip. Yağmur duasına çıkarsak, belki hava açılır. Böylece bir nevi aldatmaca ile göğün açılmasını sağlamış oluruz. Bir nevi talihsizliğe karşı geliştirilmiş metafizik hile. Tabii ki, şiir mantığında geçerli olabilen bir hile."[17]

Modern Türk şiiri ele alınırken üzerinde durulan isimler arasında Yahya Kemal'in son derece merkezi bir yeri vardır. Uzun yıllar Yahya Kemal'i eleştiren Batıcı yaklaşım sahiplerine karşın, onu hissiyat bakımından sahiplenen Karakoç'un eleştirel Yahya Kemal sevgisi dönemi içerisindeki özgül konumundan ötürü atlanmaması gereken bir hususiyet arz eder. Hiç kuşkusuz bu konudaki yaklaşımları üzerinde durulurken yazıları kadar hatıralarından da yararlanılabilir.[18] Karakoç'un Yahya Kemal'in otuzuncu ölüm yıldönümünde yazmış olduğu yazı da bu çerçevede oldukça önemlidir. Evvela Yahya Kemal'in ne Mehmet Akif ne de Babanzade Ahmet Naim olmadığını hatırlatan Karakoç, onun dinsiz, imansız salt estetikçi göstermenin de yanlış olduğunu söyler. Yahya Kemal'i değerlendirdiği şu satırlar okunduğunda Karakoç'un edebiyat meselelerine nasıl yaklaştığı biraz da berraklaşacaktır:

> "Yahya Kemal'in şiirleri ve milliyetçilik görüşü ne kadar yaşayabilir, tartışma götürür. Geleceğin şartları ne kadarını koruyacaktır bunların? Bu zamanla ortaya çıkacaktır. Dil sorunu da vardır. Fakat onun Milletimize bağlılığı her zaman minnetle anılacak, kalıcı yanı olacaktır."[19]

Karakoç, 1980'li yıllarda kaleme aldığı anma, hatırlama konulu yazılarında söz konusu yılların kültürel ikliminden şikâyet eder. Toplumun hızla kendi değerlerinden soyutlanarak, Amerikan dizilerindeki anlamsız, tarihsiz, yapay toplum hâline geldiğine değindiği yazısında şairler çerçevesinde şu noktaya parmak basar:

> "Sağlığında ve daha sonra hakkında onca yazı yazılan, karikatürler çizilen, üstad diye baş tacı edilen, okul kitaplarını dolduran, halkın da yakından izlediği, hakkındaki dedikodulardan tutun da, esprilerine, huy ve huysuzluklarına kadar bütün cepheleriyle gündemde kalan Yahya Kemal, Ahmet Haşim ve diğer birçok şair, yazar da giderek, birden sanki alelâdeliğe düşmüşler gibi, ancak, kabak tadı veren televizyon yarışmalarında ve gazete bulmacalarında anılmaktan öte fonksiyonları kalmamış bir duruma itilmiş gözüküyorlar."[20]

17 Sezai Karakoç, "Hâtıralar XLVIII Ankara-S.B.F. Yılları", *Diriliş,* 1989, Yıl: 30, Dönem: 7, sayı: 48, s. 7-8.

18 Sezai Karakoç, "Hâtıralar XXXV" *Diriliş,* yıl: 30, dönem: 7, sayı: 35, s: 7.

19 "Yahya Kemal'i Anmak", *Diriliş*, 1998, Yıl: 29, Dönem: 7, sayı: 15, s. 9. *Diriliş* imzasıyla yayımlanan bu yazı daha sonra şu kitapta yer alacaktır. Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları III-Eğik Ehramlar,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 2000, s. 10-13.Namık Kemal hakkında da benzer değerlendirmeler yaparak sol ve Batıcı çevrelerin bu şairleri ele alışında karşımıza çıkan problemli noktaları gözler önüne serer. Diriliş,[Sezai Karakoç], "Hatırlanan ve Hatırlanmayan", *Diriliş,* 1998, yıl: 29, Dönem: 7, sayı: 23, s. 13.

20 Diriliş,"Mehmed Âkif ve Dolayısıyle", *Diriliş,* 1998, yıl: 29, Dönem: 7, sayı: 23, s. 1. Aynı yazı için bkz. Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları III-Eğik Ehramlar,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 2000, s. 14-16.

Okuma Deneyimi ve Modernist Şiirin İzleri

Eğer buna benzer okumalar yapılırsa, şairin şiiri, şiirsel kronolojisi, şiiri ve şairler üzerine düşünceleri ve şiiriyle yaşantısının ilişkisi konularında yeni tespitler yapılabilecektir. Bilhassa Fransız şiirini nasıl okuduğu konusu üzerinde ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Tanzimat'la birlikte el yordamıyla girişilen bir icraat olarak başlayan Fransız şiirini okuma deneyiminin zaman içerisinde Türk şairleri arasında belli isimlere özellikle vurgu yapan bir gelenek oluşturduğu söylenebilir. Bu geleneğin son halkalarından Yahya Kemal ve Ahmet Haşim gibi şairlere atfettiği önemden hareketle, ilk gençlik yıllarında Verlaine ve Mallermé'yi okumasının bir tesadüf olmadığı açıktır. Abdülhak Şinasi Hisar, Yahya Kemal'in "mahalle isimleri altında şiirler yazmayı" Verlaine'den öğrendiğini söyler.[21] Benzer bir akıl yürütmeyle Sezai Karakoç'un "Kapalı Çarşı", "Sultanahmet Çeşmesi" gibi tarihi mekânları nesne olarak merkezine yerleştirdiği şiirlerinde ve şehirleri, ırmakları, camileri, türbeleri şiirine dâhil edişinde Yahya Kemal'in olduğu kadar, Yahya Kemal'i de derinden etkilemiş modernist Fransız şairlerinin Paris'in mahalli peyzajına yükledikleri fonksiyon ve bu peyzajın elemanlarını kullanış biçimleri de ciddi bir etkiye sahip olsa gerektir.[22] Bu noktada İstanbul, estetik olanla siyasi olanın iç içe geçtiği ve birbirini dönüştürdüğü bir eşik olarak son derece kritik bir rol kazanır. Şehrin maddi varlığında insani bir töz ve dahası ulusal bir ruh bulunduğuna dair kabulün menşeinin bu şiir birikiminin bir neticesi olduğu hatırda tutularak, Sezai Karakoç'un daha İslâmcı bir perspektiften yaklaştığı, fakat aslen Yahya Kemal'e ait olan bu "Türk İstanbul" anlayışının köken bakımından nasıl bir dünya algısından südur ettiği ve kadrajına yerleştirdiği topolojiyi nesneleştirerek gören bir gözü ne türden bir kimliklenme sürecine yönlendirdiği soruları da daha ayrıntılı bir şekilde incelenmeye muhtaçtır.

Sezai Karakoç, 1957 yılında Yeditepe Şiir Ödülü'ne layık görülen Edip Cansever'in *Yerçekimli Karanfil* kitabının "materyalist şiir" olduğunu, eşyanın maddeciliğiyle ilgilendiğini, Tanrı'dan inkâr babında bile söz etmediğini, *Pazar Postası*'nda yazarak büyük tartışmaların başlamasına neden olur.[23]Karakoç, bu yazısında Fransız

21 Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal "Eve Dönen Adam"*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 545.

22 Şehre ait yapıların Karakoç şiirindeki yeri için örnekler elbette çoğaltılabilir. Onu bu türden bir edebi yaratıma sevk eden Fransız şairlerin eserlerini göz önünde bulunduran bir karşılaştırmalı okuma yapmak bu noktada faydalı olacaktır. Ayrıca Apollinaire'in Sen nehrinin akışıyla zamanın gelip geçiciliğini benzeştirdiği meşhur "Pont Mirabeau" (Mirabeau Köprüsü) adlı şiirinin Sezai Karakoç tarafından Türkçeye tercüme edildiğini de ekleyelim. Sezai Karakoç'un Şahdamar kitabında yer alan "Kapalı Çarşı" adlı şiiriyle aynı zamanda şairin tarih, medeniyet telakkisi ekseninde kendinden evvel Kapalı Çarşı üzerine yazan şairlerle hesaplaşmaktadır. Orhan Veli, Kapalı Çarşı'yı tasvir sadedinde bir şiir yazmış, Behçet Necatigil bir kitabına *Kapalı Çarşı* adını vermiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar ise *Huzur* romanında Kapalı Çarşı'yı geniş bir biçimde tasvir etmiştir. Mehmet Kaplan'a göre şairler, yazarlar eskiyi hatırlatan bu mekânı, şimdiye dair birtakım kanaatler ileri sürmek için sembolleştirmiştir. Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri 2 Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 311.

23 Sezai Karakoç, "Bir Materyalist Şiir", *Pazar Postası,* 1958, sayı:17-18.

eleştirmen Gaéton Picon'un "Materyalist bir şiir olmaz. Çünkü materyalizm atmosferinde şiire yer yok. Şiir soluk alamaz ve ölür" sözünü anmış, sonra da kendi hükmünü şöyle açıklamıştır: "Materyalist bir şiir olsa olsa *Yerçekimli Karanfil'*deki şiirler gibi olur."[24] Bu konuda pek çok yorum yapılmıştır fakat yazıda anılan eleştirmen üzerinden gidilerek, Karakoç şiiri ve edebiyat anlayışında doğrudan yahut dolaylı olarak lise yıllarından itibaren ciddi bir tanışıklık içine girdiği Fransız edebiyatının ve eleştirisinin ne denli tesiri olduğu konusu ele alınmamıştır.

1950'ler sonrasında istenilse de kayıtsız kalınamayan Sezai Karakoç şiiri, 1960'lı ve 1970'li yıllarda daha çok bir dönem yakınında bulunduğu şair arkadaşları (Cemal Süreya gibi) veya onun şiirine dikkat kesilen fakat eleştirel yaklaşan şairlerce (mesela Turgut Uyar) ele alınmıştır. Bunun yanında İslâmcı çevreler onun daha çok medeniyet ve diriliş fikri çerçevesinde varlık kazanan düşüncelerine kulak kabartmış fakat döneminin çağdaş *İslâmî* siyasi düşünce akımlarına gösterdiği alâkayı göz ardı etmişlerdir. Anadolu topraklarının tarihi referanslarını ve medeniyet birikimini sahiplenen ama aynı zamanda sağcılıktan ve milliyetçilikten büyük ölçüde ayrışmış bir *İslâmî* kimliğin oluşumunda bu yönelimin ciddi bir rolü vardır. Malik Bin Nebi, Mevdudi, Seyyid Kutup vb. yazarlardan yapılan tercüme hareketleri başta olmak üzere "İslâm'ı hâkim dünya sistemi ile çatışma halindeki bağımsız ve ilahi bir sistem, insan ilişkilerini ve toplum yapısını düzenleyen bir öğretiler bütünü olarak ön plana çıkaran Türkiye dışındaki İslâmî düşüncenin ürünleri ile karşı karşıya gelmesinin" tesiriyle, ilgi 1970'li yıllarda ivme kazanmıştır.[25]

Karakoç'un şiirlerinin yapısal dönüşümlerini, temalarını, imge dünyasını, kelime seçimlerini ihmal etmeden özellikle anlatımcı bir yapıya yahut tahkiyeye dayalı bir anlatıma sahip olan şiirlerinde düşüncelerini tekrar tekrar işlediği görülmektedir. Dolayısıyla Karakoç şiirini İslâmcılık[26] çerçevesinde anlamayı, anlamlandırmayı denediğimizde tanımlayıcı çerçevenin diriliş kavramı olması zorunluluk arz eder:

> "Sezai Karakoç şiirini özgünleştiren ve büyüten nedenlerin başında; medeniyet düşüncesinin XX. yüzyıl ortalarında kendisiyle şekillenmiş olması. XX. yüzyıl Türk şiiri süreci düşüş ve yükselişlerle, geçmişten gelen büyük birikimden yararlanması sonucu bir varlık olabiliyor. Fakat diğer birimlerin istenilen düzeyi

24 Edip Cansever, Karakoç'un bu değerlendirmelerini "saçma" bulur. Edip Cansever*, a.g.e,* s. 214. Öte yandan Karakoç'un şiir eleştirileriyle önemsendiğini fakat hiçbir zaman hatır için yazı yazmadığını da hatırlatalım. Karakoç, 1970'li yıllarda Behçet Necatigil'in şiir kitapları için yazı yazması beklentisiyle kitaplarını ona ulaştırdığını fakat onun kitapları üzerine bir yazı yazmadığını anlatır. "Hâtıralar, CVIII İstanbul", *Diriliş,* 1991, Yıl: 31, Dönem: 7, sayı:121-122.

25 Ahmet Ertürk, "Türkiye'de İslâmi Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar" *Dünya ve İslam,* 1990, sayı: 4.

26 1970'li yıllarda sağ kavramını olumlayarak kullanan Sezai Karakoç, 1990'lı yıllarda geçmiş yılları hatırlama sürecinde, sağcılık, milliyetçilik ve İslâmcılık ayrımlarını daha net bir biçimde yapacaktır. "Hâtıralar, XCVI, İstanbul-Maraş-Kilis", *Diriliş,* 1990, Yıl: 31, Dönem: 7, sayı: 98-99, s. 11.

yakalayamamasına rağmen Karakoç şiiri bir yükseliş trendi oluyor. Onu özgünleştiren şey, şiirinin diğer birimlere rağmen bir başınalığı ve yükselişi ve bir süreç oluşu. Sözcüklerin şiir raksında; trajik durumlar bir kurşun gibi yüreğe işliyor. Ve artık küllenmiş gibi olan durumların, tarihin, medeniyet ve düşüncenin yeni bir ifadeyle filizlenmesi, yeni bir bakış açısı kazandırmasıdır. Yinelenişler insanı sıradanlaştırıyor. Orijinal ve yeni söyleyişler yeni bir ufuk oluyor. Şiirleri bir bütünlükte okunduklarında Doğu'yla Batı'yı bir arada görmemiz olası."[27]

Zira diriliş hem bir kavram hem de değişik dönemlerde "muhteşem bir ağaç gibi kendi topraklarına kök, kendi göklerine dal, gövde, yaprak ve çiçek salma" gayesiyle yayımladığı süreli yayının adı olması hasebiyle önemlidir.[28] *Sözgelimi son dönem şiirlerinden "Alınyazısı Saati" şiirinde yer alan "İslâm Milletinin dirilişi", "Evrensel İslâm barışı" gibi ifadeler diriliş akımının edebiyatla düşünceyi birleştirmeye dönük çabasının bir neticesi olarak okunmaya müsaittir.* Ayrıca *Alınyazısı Saati*'nde, Kudüs, Bağdat, Şam ve İstanbul için ayrı bölümler ayrılmış, İslâm coğrafyasının sorunları şiire konu edilmiştir. "Alınyazısı Saati" şiirinin VII. kısmının son bölümleri, diriliş fikrinin şiirlere yansımasının tipik örnekleridir:

"Pakistan, İran, Türkiye
Dağıttılar birliklerini
En düşman ülkeler
Paktlar kurarken
Seni baş başa koydular kaderinle

Ey İslâm ülkeleri
Birlik sizin ana ilkenizken
Paramparça oldunuz
Niçin ve neden"[29]

Sezai Karakoç, 1960'lı yıllardan itibaren kaleme aldığı şiirlerinde, dünyada yaşanmakta olan radikal kırılmaları şiirine taşıyabilmiş ve şiir gerçekliği içinde bunları işleyebilmiş şairlerden biridir. Türkiye dışında olup bitenlerle de yakından ilgilenmiştir. "Ötesini Söylemeyeceğim"[30] şiiri Tunus'un bağımsızlığı,

27 Ali Haydar Haksal, "Sezai Karakoç Şiirinin İmkânları", *Yedi İklim,* 2000, sayı: 126, s. 7.

28 1960 yılında iki sayısı çıkan daha sonra 1966'da tekrar yayımlanmaya başlanan *Diriliş* dergisinin ilk sayısında yer alan çıkış konulu yazıda sürekli olarak kendilik vurgusunun yapılmış olması yeniden diriliş kavramı çerçevesinde oldukça önemlidir. "Gelişme, Devrim ve Diriliş", *Diriliş,* sayı: 1, 1966, s. 5. Buna mukabil *Diriliş*'te yayımlanan ilk şiirin R.M. Rilke'nin "İlerleme" şiiri oluşu dikkat çekmektedir. Karakoç'un dergideki ilk şiiri başlı başına bir umut ve yankı şiiri olarak anılmayı hak eden "Kış Anıtı"dır. *Diriliş,* 1966, sayı: 1, s. 33-35. İkinci sayıda ise "Yaz" şiiri çıkar. Dergide İmam Busri'nin kasidesiyle Eliot'ın yazısının bir arada yayımlanması derginin kültürel tercihinin yahut arayışının bir göstergesidir. Sonraki sayılarında da şiir ağırlıklı bir karakteri olan klasik edebiyatımızın geçmişten günümüze intikal eden mirasını tanıtıcı yazılar ve şiirler yayımlanmıştır.

29 Sezai Karakoç, "Alınyazısı Saati VII", *Diriliş,* 1988, yıl: 29, dönem: 7, sayı: 7, s. 8.

30 Mehmet Kaplan "Ötesini Söylemeyeceğim" şiirinin muhtevasına nüfuz edememiş, bu şiiri uzun ve kapalı bulmuş, şiirin arkasında cinsi ve ahlaki bir problem görmüştür. Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 2 Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 310.

"Kan İçinde Güneş" ise Macaristan'ın işgali üzerine kaleme alınmıştır. O yıllarda Seyyid Kutup'la birlikte idam edilen altı Müslüman Kardeşler üyesi için yazılan fakat yayımlanamayan "Bedir" şiirini de burada anabiliriz. Cezayir Bağımsızlık savaşını anlatan "Kutsal At", Filistin ve Cezayir'i bir arada işleyen "Sepet" de bu çerçevede değerlendirilebilir. Bağımsızlık teması 1980'li yıllarda yayımlanan "Alınyazısı Saati" şiiriyle süreklilik arz eder. 1989'da yayımlanan "Gelecek Vakitlerin Marşı" adlı metin de yaşanan dönemin siyasi gelişmelerinin Karakoç tarafından nasıl anlamlandırıldığını anlamayı mümkün kılacak özelliktedir. "Çıktık yola Kabe'nin tam önünden arkadaş" diye başlayan marş şu mısralarla sona erer:

> "Azerbaycan, Türkistan, Filistin ve Cezayir!
> Korkma atıl ve çarpış; ateşin içine gir!
> Allah ipine sarıl sımsıkı, O kefildir:
> Durma, yürü kırmızı, siyah rengin üstüne."[31]

Karakoç, bağımsızlık meselesini Türkiye solundaki gibi sadece ezen/ezilen yahut İran İslâm Devrimi'nden sonra İslâmcılar arasında yaygınlık kazanan müstekbir/mustazaf sorunsalı üzerinden ele almaz. Medeniyet krizi, diriliş ve kimlik sorunsalı üzerinden işler. "Masal" şiirinde Doğulu bir babanın Batı'ya gönderdiği oğullarının kimliklerine yabancılaşmaları anlatılır. Batı'nın tekniği, ekonomisi ve kültürel iktidarıyla kendisi dışında hiçbir varlık iddiasına yaşam hakkı tanımayışını kritik ederken, karşıt kimlik olarak Doğuyu savunur. Necip Fazıl'ın "Büyük Doğu"sundan miras olarak görebileceğimiz Doğu vurgusu altı çok fazla doldurulmayan, mahiyeti belirsiz bir karşıtlıktan ibarettir. Onun için Doğu, Batı'nın temsil ettiği olumsuzlukların dışında kalan bir alanı ifade eder ve bağımsızlık meselesi çerçevesinde ele alındığında sadece Batı'ya mukavemet etmekte başvurulan bir enstrümandır. Buna karşın Tanzimat sonrası Türk entelektüelleri açısından en temel gündem maddelerinden olan Doğu-Batı ikiliği meselesinde Sezai Karakoç'un özgün bir yorum sahibi olduğunu söylemek güçtür. Öte yandan metinlerinde ve şiirlerinde dönemsel olarak ciddi bir Doğu vurgusuyla karşılaşsak da, ikâme etmek için çaba gösterdiği diriliş kavramının, bu ikiliğin döngüsünden kurtulmaya yönelik bir hamle olduğu düşünülebilir. Karakoç'un son dönem şiirlerinden "Ağustos Böceği Bir Meşaledir" 7 Kasım 1988 tarihli *Diriliş* dergisinde yayınlanmış sonra şairin *Alınyazısı Saati* şiir kitabının sonunda, daha sonra da bütün şiirlerinin bir arada yer aldığı *Gün Doğmadan*'da yer almıştır. Şiirin ağustosböceği üzerinden günümüzdeki kültürel yozlaşmayı anlattığı ileri sürülebilir. La Fontaine fabllarından bilindiği üzere tembel bir varlık olarak gösterilen ağustosböceğini savunan Karakoç'un böylece Batı düşüncesine itiraz etmeyi sürdürdüğü düşünülmektedir.[32] Medeniyetler arası bir muhasebe olan bu şiirin temel söylemi Karakoç'un öteden beri üzerinde durduğu diriliş kavramı çerçevesinde aranabilir.

31 Diriliş [Sezai Karakoç] "Gelecek Vakitlerin Marşı", *Diriliş,* 1989, Yıl: 30, Dönem: 7, sayı: 49, s. 1

32 Şaban Abak, "Ağustos Böceği Bir Meşaledir", *Kaşgar,* 2003, sayı: 35, s. 58.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın meşhur "medeniyet krizi" tanımı, Soğuk Savaş yılları atmosferinde yeni boyutlar kazanmış, Sezai Karakoç'un ve takipçisi olduğu kuşağın en temel hassasiyeti olarak görebileceğimiz her türlü yozlaşmaya karşı direnme ve kendi olarak kalmaya sebat etme çabasında, içinde bulunulan ortamı tanımlarken sıkça başvurulan bir anahtara dönüşmüştür. Karakoç kriz olgusu üzerinde durur, içinde yaşanılan dünyanın eleştirisini yaparken işi felaket tellallığına vardırmaz, krizin büyüklüğü karşısında umutsuzluğa düşülmemesi gerektiğini her daim vurgular. İnsanlığın hakiki düşünceden, gerçek duyarlıktan, öz bilgiden mahrum bırakılışına temas etmiş olması İslâmcılığın temel fikirleriyle yakınlığını ortaya koyar. Özgürlüğe ve özgünlüğe yeniden ulaşmayı, kendi medeniyet birikimini yenileme ve diriltme gerekliliği ile birlikte düşünmektedir:

> "Yenilememiz gereken
> Ve diriltmemiz
> Kopyadan taklitten dönmek
> Ölümden dönmekten daha zor ama
> Varolmanın tek şartı
> Kaderin kaderle çarpışması
> Yeniden varolmanın sırrı
> Dirilmek ve diriltmek görevi"[33]

Karakoç, diriliş düşüncesini sadece geçmiş uygarlığın yenilenmesi olarak görmez, aynı zamanda insan ruhunun yeni baştan kendini bir soru olarak vazetmesi ve ona cevap arayıp bulması şeklinde ifade edebileceğimiz varoluşsal bir kuruculuk söz konusudur:

"Diriliş ancak ruhun yanıp kavrulma şartlarından doğacaktır. Yanıp kavrulma şartlarından doğacaktır. Yanıp kavruluş, sonra diriliş. Yoksa konu sadece tarihî veya sosyal bir değişimden ibaret değildir. Temelde metafizik problem yatmaktadır."[34]

Edebiyat Anlayışının Farklı Yörüngeleri

1964 yılında yerel bir gazete tarafından gerçekleştirilen ve daha sonra *Diriliş* sayfalarında da yayınlanan bir röportaj, Sezai Karakoç'un sanat tutumunu, döneminin şiirine bakışını, güncel akımlar, toplum-şiir ilişkisi, kendi şiirinde görülen değişimler, şairlerin yazdığı çocukluk melankolisi ve duyarlığını anlatan şiirlere dair görüşlerini, daha da önemlisi başlangıçta çok yakın bir noktadan yola çıktığı şairlerden farklılaşmasının sebeplerini açıklar mahiyettedir.

> "Sanat tutumum, genel dünya görüşümün bir bölümünden başka bir şey değildir. Benim şiirim aşk, hürriyet, yaşayış ve ölüm gibi var olmanın dinamitlediği

33 Sezai Karakoç, "Alınyazısı Saati XIII", *Diriliş,* 1988, yıl: 29, Dönem: 7, sayı:13, , s. 8.

34 "Edebiyat ve Sanatta Diriliş" *Diriliş,* 1966, sayı: 7, s. 3-5. Ayrıca bkz. "İnsanlığın Dirilişi 'Devrim-3'", *Diriliş*, 1975, 4. Dönem, sayı: 16, s. 102.

noktalardaki trajik espriyi, irrasyonele ve absürde bulanmış (MUTLAK)ı zapt etmektir. Gittikçe şiirde bunu yapmak istiyor şiirim. Bunun için başlangıçta çok yakın bir noktadan çıktığım arkadaşlardan uzaklaşıyor. Ses ve biçim, motifler ve imajlarda, başlangıçta çok yakın olduğumuz şair arkadaşlardan gittikçe, o biçimi dolduran ve o sesi fırlatan varoluşu idrak farkı yüzünden, ayrılıyorum. Kişilik farkından."[35]

Aynı röportajda İkinci Yeni akımı olarak adlandırılan şiiri "savaşa şartlanmış insanın yeniden dünyaya alışma denemeleri" yahut "ekmek meselesinin dışında da meseleler bulunduğunu yavaş yavaş görmeye başlayan insanın şiiri" olarak gördüğünü açıkça dillendirir. Bu şiir yeni "bir ses ve biçim arayışıyla, şiirdeki ses ve biçimi yıkan Orhan Veli akımına zıt olarak bir sese ve biçime ihtiyaç duymuş"-tur.[36] Karakoç Türk şiirinin geleceğini dünyanın genel psikolojine bağlar aynı röportajda ve gelecekte mutlak değerlerle ebedi biçimlere yaklaşılacağı öngörüsünde bulunur.[37] Alıntı röportajın ardından Karakoç'un şiirlerinden seçmeler yayınlanır *Diriliş*'in sayfalarında. "Eski Kirazın Gereği" ile başlayan seçme şiirler "Gök Gürültüsü Anıtı" ile sona erer. Bu şiirlerde çocukluk teması baskındır. "Büyüyüp de Çocuk Kalmak", "Yapı Aralıkları", "İpin Ucunu Kaçıran İnsanlar", "Kanarya", "Rubai", "Reklamlarda Yaşamak", "Çatı", "Samanyolunda Veba", "Bahçe Görmüş Çocukların Şiiri" ve "Köpük"[38] ilk elde anılabilir.

Rasim Özdenören'in ilk kitabı *Hastalar ve Işıklar* vesilesiyle, bu yeni hikâyecinin vadettiği umut hakkında konuşurken, kitabın "Kendine gerçekçi adını veren, bol örnekli, çok propagandalı, röportaj benzeri bir öz taşıyan, sanat katına bir türlü varamamış İkinci Yeni hikâyeciliğinin, bir türlü yerleşememiş, yabancılıktan kurtulamamış varoluşçu hikâyeciliğinin gelip de tıkandığı, söndüğü, son sınırlarına varıp ufukta netliklerini kaybettikleri bir dönem"de[39] yayınlandığını söylemektedir. Bu satırlar Karakoç'un, dönemin edebiyat ortamında hâkim konumda bulunan 50 Kuşağı hikâyecilerinin temsil ettiği anlayışa karşı, yani kendi gerçekliğine yabancı, yersiz-yurtsuz bir edebiyata alternatif olarak daha yerli bir duruşu belirginleştirme çabasında olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde dönemin sol romancılarının metinlerinde hayatı ve maddi gerçekliği göründüğü

35 *Diriliş,* sayı: 10/11/12, 1967, s. 46.

36 Karakoç, bir başka yerde Garip şiirini şöyle eleştirir: "40'ların şiiri, şiir değil, deniz seviyesinde, sıfır düzeyinde şiirin bir süre yerde sürünmesi olmuştur. Ellilerden sonra ise, şiirimiz dünyadaki örneğine uygun olarak, asıl serbest nazım denemesine girmiştir." Sezai Karakoç, *Dişimizin Zarı,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 12

37 *Diriliş,* sayı:10/11/12, 1967, s. 47.

38 1963-1964 kışında yazılan bu şiir değişik dergilerde parça parça yayımlanır. Şiirin tam hâli ilk defa Memet Fuat'ın hazırladığı yıllıkta, Fuat'ın talebiyle yayımlanır. Ne var ki, Fuat sonraki yıllarda 1960 sonrası edebiyat gelişmelerini ele aldığı inceleme yazılarında bir kez olsun Sezai Karakoç'tan söz etmeyecektir. Hatta söyleşilerinde, Karakoç'un, sanatını gericiliğin emrine verişinden bahis açacaktır.

39 Sezai Karakoç, *Sütun I*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1969, s. 168.

şekliyle sunma iddialarının aksine görünenin ötesindeki bir alanın, bir "mâvera"nın varlığına iman eden Karakoç'un yönetimindeki *Diriliş* dergisi, edebi yaratıma lirik bir öznellik katarak, bir varlık sancısını yansıtma/sunma çabasında olmuş ve bu çabanın neticesi olarak dönemin hâkim akımlarının dışında kalan alternatif bir edebiyat çizgisinin ortaya çıkmasında belirleyici bir işlev üstlenmiştir. "Somut", "Şahdamar" ve "Kış Anıtı" şiirlerinde kışın kaplayıcılığı içinde şaşıran ve kısılan insana her türden kuşatılmışlıktan dilde mücessem hâle gelen davetle bir çıkış yolu arayışını göstermeye çalışır.

Karakoç, Garip şiirinin aksine dilde yenilik peşinde olan İkinci Yeni şiirinin bariz özelliklerini şöyle açıklar:

> "'Lâleli'den dünyaya doğru giden bir tramvaydayız'. İşte yeni şiiri özetleyen bir mısra. Bu artık klasik şairin yolculuğuna benzemiyor. Klasik şair, 'azgın bir davet'le 'nerdeyse toprağın sonu'na gider. 'Uçmak, kayıp gitmek, kaçıp dönmemek' şartiyle. Orhan Veli Akımındaysa insan, Lâleliden çıkar bir yolculuğa ve tramvaya atlar; ama mutlaka Sirkeci'ye gider. Yeni Gerçekçi akımda ise (çünkü bence, yeni akım, bir çeşit neo-realist akımdır), Lâleli'den çıkar yolculuğa, tramvayla ama dünyaya gider. (Ben)in en küçük davranışı bile büyük bir haber gibidir. Yaşama vardır ve önemlidir, ama bir haber olarak. Neyin haberi? Bunu şair de bilmez. Orhan Veli Akımı günlük çırpınışların şiiriydi, bu şiir ise yaşamayı, gerçek yaşamayı cevheriyle görmeğe, yakalamaya çalışıyor."[40]

Şiirde ses ve biçimi yıkmış Orhan Veli akımına zıt olarak sese ve biçime önem vererek, İkinci Yeni şiirini bir arayış şiiri olarak görme hâlini başka yazılarında da sürdürecek ve şöyle diyecektir: "İkinci Yeni, Necip Fazıl ekolüyle Orhan Veli akımı arasındaki bir tereddütten yola çıkan, dünya şiiri ile çalkalana çalkalana duygu ile düşünce arasında eriyen bir şiir akımı oldu."[41] Karakoç'un dünyadaki edebi hareketlilikleri o günün imkânları ölçüsünde mümkün mertebe takip etmesi ve Türkçe edebiyat ortamı için yabancı sayılabilecek muhtelif isimleri gündeme taşıması, şairin bu keşif macerasının bir sonucudur. Zira *Diriliş* bir düşünce, bir inanış akımı olduğu kadar, bir arayış yani inançta, düşüncede ve estetikte bütünlük peşinde olan bir akımdır. Dolayısıyla *Diriliş*'in arayışında metafizikten tarihe, düşünceden estetiğe uzanan bir kültür siyaseti ön plandadır. Hakikat arayışının parçası sayılan bu takip sürecinde *Diriliş* bir yandan insanın ana çizgilerini yakalamaya çalışmış öte yandan tabii bir mecra içinde, diriliş insanının estetik dünyasının inşasına katkıda bulunma, yardım etme ödevini de üstlenmiştir. Bir akım ve görüş olarak gelişim ve açılım hâlini sürdüren *Diriliş* dergisi, insan yüceliğini hedef alan ve onun yücelişine karşılık düşen bir edebiyatın boy vermesi için, elinden geldiği/imkânları ölçüsünde şiir çevirilerine yer vermiştir. *Diriliş* dergisinin özel bir gayretle dünya şiirinin genel çizgilerini takip

40 Sezai Karakoç, *Dişimizin Zarı,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 27.

41 Sezai Karakoç, *Dişimizin Zarı,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 38-39.

etme çabaları sonraki şairler ve edebiyat dergileri üzerinde, bilhassa *Edebiyat* ve *Mavera*'da görülen dünya edebiyatlarına yönelik ilgide etkili olmuştur.

Umutlu olmayı ilgi ve merakla bütünleştiren Karakoç'un şiir ve sanat telakkisinin bu boyutu İslâmcılığın batıyla kurduğu ilişki açısından da irdelenmeyi hak ediyor. Edebiyat yazıları, İslâm şiir birikiminden küçük bir demet olarak tavsif ettiği *İslâmın Şiir Anıtlarından*[42] adlı çalışmayı bütünleyen *Batı Şiirlerinden* çeviriler bu çerçevede ele alınması gereken bir eserdir. Tam mânâsıyla bir antoloji olmayan bu eser Gerard de Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Paul Claudel, Guillaume Apollinaire, Max Jacob, Saint-John Perse, Jacques Prevert, Guillevick, Paul Gilson'dan şiirler sunar. Değişik dönemlerde *Diriliş* sayfalarında yayımlanan bu şiirler, diriliş hamlesine biçtiği uygarlığın Batı yakasında olup bitenleri takip etme ödeviyle ilişkilendirilebilir:

> "Batı Şiirlerinden adlı bu kitapla, uygarlığımızın karşısına dikilen ve onun son krizinde dış etkinin aslan payına sahip olan bir uygarlığın son çağ şiirlerinden birkaç örnek vererek, aynı amaca hizmet etmiş olduğumuz inancındayız.
> Böylece, İnsanlık Uygarlığının Batı yakasından da bir demet gül düşüyor balkonumuzdan içeri."[43]

Yeni bir algı ve tasavvur dalgasının ışığında *Diriliş* dergisini farklı dönemlerde neşreden Karakoç, düşüncede dirilişle edebiyat ve sanatta dirilişi bir arada bir terkip gibi düşünmüştür. Dolayısıyla düşüncede diriliş olmaksızın inanışta, inanışta diriliş olmaksızın da "duyuşta, duyarlılıkta yani sanat ve edebiyatta dirilişin" başlayamayacağını söyler. Bunları söylemesi sadece afakî bir değerlendirme değildir, tarihi süreklilik içerisinde bunu anlamaya gayret eder. İslâm'ın yirminci yüzyıldaki uyanış hareketlerinde edebiyatın yerini tespit etmeye dönük satırları bu mânâda anlaşılabilir.[44] Mehmet Akif'in aksiyonu daha çok şiirleriyle yapmış olmasına temas eder. Türkiye'de İslâm'ın en güçlü kalemi olan Necip Fazıl'ın ilk önce "metafizik bir kaygıyla öteleri kucaklayan" üstün bir şiir anlayışıyla öne çıktığını belirtir.[45] İslâm dünyasında da çok defa İslâm önderlerinin aynı za-

42 Sezai Karakoç'un*, Yeni İstiklâl*'de "Endülüs'e Ağıt", "Kaside-i Bürde", "Kaside-i Bür'e"(Bürüyen Kaside) çevirileri çıkmıştır. Bunlar daha sonra İslâmın Şiir Anıtlarından adıyla kitaplaştırılmıştır. Karakoç, bu şiirleri asıllarından ve Osmanlı çevirilerinden yararlanarak günümüz Türkçesine aktarmıştır. Sezai Karakoç,"Hâtıralar, XCVI, İstanbul-Maraş-Kilis", *Diriliş,* 1990, Yıl: 31, Dönem:7, sayı: 98-99, s. 11.

43 Sezai Karakoç, *Batı Şiirlerinden,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 8-9.

44 Türkiye'de 1960'lı yıllarda bir edebi anlayış olarak belirginleşen, bugün İslâmcı edebiyat çerçevesinde tartışılan, temelde tasavvuf ve klasik İslâm kültürü ögelerinin ilham ettiği bir duyarlıkla ve modern edebi tekniklerle ortaya konan edebiyat birikiminin ana hatlarının tasviri bir sunumu için bkz. Murat Yalçın "Edebiyatta İslâmi Çizgiler," Oturum, Katılımcılar, Mustafa Miyasoğlu, Ali Günvar, Ali Haydar Haksal, *Kitap-lık,* 2002, sayı: 53, s. 20-30.

45 Türk şiirinde metafiziğin entelektüel bir algılamanın konusu olarak yer alması Necip Fazıl şiiriyle başlamıştır. Rasim Özdenören, "Hecenin Kentleşmesi Necip Fazıl'ın Şiiri ve Şehri", *Kaşgar,* 2001, sayı: 23, s. 58.

manda tanınmış edebiyatçılar olması durumunun fark edilmesi gerektiğini söyler ve iki ismi anar: Muhammed İkbal'in büyük bir düşünür olduğu kadar, büyük şair olduğunu, Seyyid Kutup'un ise sadece bir din bilgini ve sosyolog yahut aksiyoner değil bir edebiyatçı ve edebiyat bilgini olduğunu belirtir. Gelgelelim bu örneklere rağmen *İslâmî* canlanış hareketlerinde edebiyat faaliyetlerinin henüz yeterli ses, içerik, çeşitlilik ve etki gücüne ulaşamadığını bir başka gerçek olarak kaydetmeden geçemez. Çağdaş İslâmcı edebiyatın inanç, düşünce ve aksiyon canlanışı kadar bir yenilenme, canlanma ve tazelenme gösteremediği konusuna değinirken hem başka ideolojilerin edebiyat birikimini hem de batının bugünkü edebiyat durumunu dikkate almaktadır.[46] Bütün dünyayı ürpertecek yeni bir estetiğin başlangıç noktası olacak niteliğe henüz ulaşamayan İslâmî canlanışın edebiyat birikimi konusunda Karakoç'un söyledikleri ana hatlarıyla bu şekilde özetlenebilir.

Bir Modern Edebiyat Miti Olarak "Monna Rosa" Şiiri

Sezai Karakoç'un yayımlanan ilk şiirlerinden "Monna Rosa"nın mahiyeti hem edebî açıdan hem de sonraki İslâmcı kuşaklara tesiri açısından dikkat edilmeye değer bir tartışma konusudur. Okur tasavvurunda "Monna Rosa", akrostişi, "nişan yüzüğü, beyaz yatak, masum bakışlar, muhacir kızı, kokulu ten" gibi belirgin göndermeleri yönüyle temelde bir aşk şiiri vasfını taşırken; "gül, Allah'ın elleri, peygamber çiçeği" gibi ifadeler bakımından Sezai Karakoç'un diriliş düşüncesinin izlerini sunar. "Monna Rosa" şiirinin gerçeğini görme iddiasında olan pek çok kişi ve eleştirmenin, gürültülü medyatik söylentilerin katkısıyla Karakoç hakkında farklı bir şair imajı oluşturdukları çok cesur hükümler verdikleri bilinmektedir. Karakoç'un reddetmeksizin yarım yüzyıla yakın bir zaman unutuluşa terk ettiği bu şiiri 28 Şubat şartlarında kitap olarak yayımlaması ve *Gün Doğmadan* adıyla bir araya getirilen şiirlerinin ilk kitabı şeklinde düzenlemesi bu yöndeki bazı kanaatleri güçlendirmiştir.[47] 1950'li yıllarda yazılan şiir 1970'li yıllardan itibaren el yazısıyla, daktilo edilerek ya da yeniden dizilerek çoğaltılmış elden ele dolaşmış nihayet 1998 yılı Ağustos ayında kitap olarak yayınlanmıştır. Divan şiiri geleneğinden tevarüs eden kadın imgesiyle kurulan bir şiir yapısının habercisi olan şiirin, İslâmcı okuryazar kuşakların kadın algısı üzerinde kayda

46 Sezai Karakoç, "İslâmın Dirililişi", *Diriliş,* 1975, sayı: 6, s. 50.*Diriliş* dergisi, içine doğduğu kültürel iklimin de tesiriyle İslâmcı duyarlıkları sürekli diri tutmayı ve geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu bakımdan özellikle ilk 1966-67'de yayımlanan sayılarında Seyyid Kutup, Malik Bin Nebi, Muhammed Abduh, Muhammed Hamidulllah, Meryem Cemile ve Mevdudi gibi isimlerden tercümeler yayınlamıştır. Yeni bir düşünce yolu ve tarzından kaynaklanan bu tercihler hakkında bkz. Sezai Karakoç, "Hâtıralar C, İstanbul Diriliş Dergisi'nin İkinci Çıkışı", *Diriliş,* 1990, Yıl: 31, Dönem: 7, sayı: 105-106, s. 8.

47 Bâki Asiltürk, "Sezai Karakoç Şiirine Anlatım Özellikleri Çerçevesinde Bir Bakış", *Hilesiz Terazi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 228.

değer bir tesiri olmuştur.[48] Umutsuz bir aşkın acısını duyulur, görülür ve yaşanır kılan şiirin İslâmcı çevrelerin sindirildiği darbe şartlarında kitaplaştırılması hem İslâmcılığın romantikliği hem de çöküş/çözülme sorunsalı çerçevesinde ele alınmıştır. "Monna Rosa" şiirini çözümlerken bu noktalara temas eden Ali Emre'nin şu tespitleri, düşünce ile hemhâl olan İslâmcı çevrelerin Karakoç şiirini değerlendirme biçimleri hakkında fikir verecek yetidedir:

> "Kitaplarına girmeyen bazı ilk şiirleriyle birlikte Monna Rosa'yı, yazılışından 46 yıl sonra kitaplaştırdı Sezai Karakoç. Bu ilk şiirler ne Garip'ten ne hececilerden ne de gelenekçi çizgiden izler taşımaktadır. Batı şiiriyle dirsek teması olan şiirlerdir bunlar. Bazı bölümler, Baudelaire şiirinin yapısıyla benzerlikler içermektedir. Metafizik kaygılar henüz dinsel bir şiire evrilmemiştir. *"Ellerinden belli olur kadın", "Bir bakışın ölmek için yetecek", "Yağmurlardan sonra büyürmüş başak"* gibi gövdeleşen hayata, sevgiliye ilişkin aşk duyarlığı ön plandadır. Tutkulu bir yüreğin çığlıkları duyulur dizelerde(...)
>
> Kimi eleştirmenlerin Sezai Karakoç'un ağırlığına yakıştıramadığı ve ilk dönem günahları olarak gördüğü bu tür dizeler, umutsuz bir aşkın sonucunda intihara dönüşen insanın trajiğine işaret etmektedir ki uzantılarını 1980 sonrası şiirde de bulmak mümkündür.(...)
>
> Hem düşünce ve duyarlık alanındaki hem de şiir atlasındaki yırtıkları bir diriliş aşısıyla dikmek, onarmak ve bu eksende bir uygarlık tasarımı ortaya koymak istemiştir Sezai Karakoç.
>
> Fakat zaman ona da galebe çalmış, yıllardır sahiplenmekten bile çekiniyor göründüğü Monna Rosa, onun en son şiir kitabı olarak yayımlanmıştır. Gelinen noktada o yırtıktan, Karakoç'un yarım asırdır kaçtığı bir Monna Rosa silueti sökün etmiş; dirilişi çiçeklendiremeyişin hüznünü gidermek ve yeni zamanlarda şairi teselli etmek Monna Rosa'ya kalmıştır.
>
> Bu durum kuşkusuz, Taha için postmodern bir darbe ve diriliş erleri için önemli bir yitiriliştir."[49]

Şüphesiz bu değerlendirmeler bazı yönleriyle ciddi bir sorgulama sürecini gerekli kılmaktadır. Zira Karakoç'un klasik edebiyata yahut eski şiir geleneğine bağlanma düşüncesini sonraki şiir kitaplarına hasredenler bu şiiri yapısı ve imgeselliği bakımından geleneğe bağlanamayacağını ileri sürmektedirler. "Monna Rosa" şiirinin Karakoç'un algıladığı, yeniden şekillendirdiği edebî geleneğin içinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini anlamak için "şair sözüne" kulak verme zorunluluğu vardır. Nasıl ki, *Hızırla Kırk Saat*'in yazılış süreci hakkında şairin hatıralarında ve edebiyat yazılarında aktardıklarına itibar ediliyorsa bu

48 Cihan Aktaş, "Monna Rosa'nın 80 Kuşağı Üzerindeki Etkisi", *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu*, Fatih Belediye Başkanlığı, 2008, s. 157-174. Ayrıca bkz. Cihan Aktaş, "Monna Rosa ya da İmkânsız Aşk", *Umran,* 2103, sayı: 232, s. 86-95.

49 Ali Emre, "Taha ile Monna Rosa Arasında Sezai Karakoç Şiiri", http://www.haksozhaber.net/taha-ile-monna-rosa-arasinda-sezai-karakoc-siiri-6816yy.htm

şiir söz konusu olduğunda da aynı yaklaşım işe koşulmalı, Karakoç'un edebî kişiliği yerli yerine oturtulmaya çalışılmalıdır.

Bunun için öncelikle "Monna Rosa" şiirinin yazıldığı/yayımlandığı şiir ortamını Sezai Karakoç'un hatıralarına dayanarak kısaca tasvir etmek gerekir. "Monna Rosa" şiirinin farklı bölümleri birtakım farklılıklar taşıyarak *Hisar*[50], *Büyük Doğu* ve *Mülkiye* dergisinde yayımlanmış olsa da şiirin büyük kısmı *Mülkiye* dergisinde yayımlanmıştır.[51] Şiirin yayımlandığı yıllar serbest şiirin zafer yıllarıdır adeta. Okul kitaplarında Yahya Kemal'in saltanatı devam ediyor olsa da 1939'dan itibaren belirginlik kazanan Garip akımı kısa süre içerisinde edebiyat ortamının hâkim şiir telakkisi hâline gelmeyi başarmıştır. Genç neslin Orhan Veli ve arkadaşlarının açtığı çığırdan giderek "eski olan her şeye karşı çıkmak" ifadesiyle formüle edildiği üzere geleneğe yaslanan şiir birikimiyle ilişkilerini bütünüyle kesmiş olmaları dikkat çekici gelişmelerdir. Eleştirmen Nurullah Ataç'ın Divan edebiyatından birtakım beyitleri tekrarlamaktan hoşlanmasına karşın, yazılarında yeniyi bütünüyle savunuyor oluşu, onun ilgisinin çok esaslı olmadığını göstermektedir. Cahit Sıtkı Tarancı, Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi hece şairleri ise yeni akıma ayak uydurmaya çalışmaktadır. Gül, bülbül gibi klasik mazmunlar alay konusu edilmektedir. Karakoç, kültürü değişmiş şairlerin oldurmak istediği ve oldurmaya çalıştığı şiire itiraz eder. Karakoç radikal bir yıkıcılığın egemen olduğu bu ortamda (*Gün Doğmadan* kitabına aldığı ilk şiiri "Rüzgâr" da görüleceği üzere) bir tür mukavemet niyetiyle hecede ısrar ederek "gül" kavramını yeniden diriltmenin gerekli olduğu düşüncesindedir. 6+5 hece ölçüsüyle yazılan bu şiirin ikinci kıtasını ilk kıtası kadar güçlü olmadığı şeklindeki eleştirilere katılan Karakoç, *Diriliş* dergisinde yayımlanan ve henüz kitaplaşmayan hatıralarında "Monna Rosa"dan kendine özgü bir şiir olarak genişçe söz ederken açık ve net biçimde ortaya koyar:

> "Edebiyatımızın 'gül', 'bülbül' gibi mazmunları alay konusuydu. Bütün değerler yere serilmiş gibi gözüküyordu. Kadın: 'tak takıştır, sür sürüştür, muhallebiciye gel, piyasa vakti' çerçevesinde algılanıyordu. Ben hecede ısrar ediyordum. 'Gül'

50 Birçok şiir yazmasına karşın *Hisar*'da şiir yayımlamak istemez Karakoç. Derginin hem çok şiir yayımlamaması hem de takip ettiği kültürel siyaseti bunda etkili olmuştur: "Birçok şiir yazıyordum. Ama bunları yayınlamayı düşünmüyordum. Ankara'da edebiyat dergisi olarak Hisar çıkıyordu. Ancak, sağcılık görüntüsüne rağmen onunla fikirce bağdaşmam mümkün değildi. Sanatta da bir durağanlık içindeydi. Bir şiirden sonra ona şiir göndermedim. Başkaca da bir dergi yoktu. Büyük Doğu'ya gelince, o dâvamızın dergisiydi. Onda sanat ve şiire az yerildiği gibi kendimi ona lâyık görmediğimi söyleyebilirim o zamanlar." Sezai Karakoç, "Hâtıralar XLV" *Diriliş*, 1989, yıl: 30, Dönem: 7, sayı: 45, s. 8.

51 Şiirin dergilerdeki hâlleri arasında da değişiklikler bulunmaktadır. *Hisar* dergisindeki (1952,sayı: 269 ilk yayımlanışında *"Malatya gülleri ve beyaz yatak."* şeklinde olan ikinci dize, Mülkiye dergisinde "Mona Roza" adıyla (1952, sayı: 10) "son şekliyle" notuyla yapılan yayımında *"Geyve'nin gülleri ve beyaz yatak."* şekline dönüşmüştür. Bâki Asiltürk, *a.g.e.,* s. 242. Aynı dize şairin *Gün Doğmadan* adını taşıyan toplu şiirlerinde, *"Gülce'nin gülleri ve beyaz yatak."*(Diriliş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 13) biçimini almış olması var olan tartışmaları besleyen bir dönüşüm olmuştur.

kavramını yeniden diriltmenin gerekli olduğunu düşünüyordum hep. 'Monna Rosa'(Mona Roza) böyle doğdu. Modern bir Leylâ ile Mecnun denemesiydi bu. Bu gencin dilinden anlatılış şeklinde başladı şiir. 'Rose' bilindiği gibi gül demektir. Böylece, aşağılanan 'gül' kavramını yeniden gündeme getirmek istedim."[52]

Evet, altı kalın çizgilerle çizilmesi gereken bir noktadır bu. Bununla birlikte egemen yaklaşım tortularından büsbütün kurtarılamamıştır "Monna Rosa" şiiri. Her şeyden evvel eleştirmenlerin çoğu, "Monna Rosa" şiiri üzerine şairin yapmış olduğu açıklama ve izahları ya bilmedikleri ya da ısrarla görmezden geldikleri apaçık bir şekilde ortaya çıkıyor bu satırlarda. "Gül", "bülbül" mazmunu sadece bu şiirde değil Karakoç'un 1969'da neşredilen *Gül Muştusu* şiir kitabı başta olmak üzere sonraki şiirlerinde de karşımıza çıkacaktır. 1970'li yıllarda yayımlanan "Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine" şiirinde bunu görebiliriz. Onun şiir dünyasını kavramak bakımından bir örnek olarak aşağıdaki dizeleri okuyalım:

"Gelin gülle başlayalım atalara uyarak
Baharı kollayarak girelim kelimeler ülkesine
Dünya bir istiridye
Dönüşelim bir inci tanesine
Dünya bir ağaç
Bir özlem duvarı
Bülbül sesine
Şair
Gündüzü bir bülbül gibi
Akşamı bülbül gibi
Sarıp sarmalayan öfkesine"[53]

Ebubekir Eroğlu'nun "Monna Rosa" şiirinin geleneksel söyleyişten koparılamayan bir yapısının olduğunu ifade edişi de Karakoç'un poetik değerlendirmelerini eleştiri düzleminde sürdüren bir yaklaşım olarak görülmelidir.[54] Ayrıca Karakoç'u yetiştiren sosyo-kültürel ortamı hatıralarından takip etmek belki pek çok mevzuu daha iyi anlamayı sağlayacaktır. Küçük yaşlardan itibaren okuduğu klasik eserler lise yıllarında takip ettiği dergiler ve modern edebiyat onun edebi kişiliğinin teşekkül etmesini sağlamıştır. Karakoç, çocukluk yıllarında *Pendname, Mantık'ut Tayr* gibi eserleri okur, Nefî'nin gazellerine özenerek aruz vezni

52 Sezai Karakoç, "Hâtıralar XLIX Ankara-S.B.F. Yılları", *Diriliş*, 1989, yıl: 30, dönem: 7, sayı: 49, s. 7.

53 Sezai Karakoç, "Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine", *Diriliş,* 1975, Dördüncü dönem, sayı: 11, s. 68. Karakoç'un bu şiirinin akabinde aynı sayıda yayımlanan şiirlerde de gül mazmunun kullanılmış olması Karakoç'un şiir anlayışının sonraki kuşaklara tesir ettiğinin bir işareti olarak ele alınabilir. A. Cahit Zarifoğlu'nun "Meç İki" şiiri *"Ve solmadan güller/Lahitler verdim"* dizeleriyle başlar. Alaaeddin Özdenören'in "Sayıklayış", Ahmet Yücel'in "Bir Kat Dağ Bir Kat Deniz" şiirinde de bu görülür. Kemal Özyurt'un çizmiş olduğu karikatür "gül" mazmununun diriliş akımında merkezi bir kavram olduğunu düşünmemenin imkânsız olduğunu söylemeyi sağlar.

54 Ebubekir Eroğlu, *Sezai Karakoç'un Şiiri,* Bürde Yayınları, İstanbul, 1981, s. 14.

ile şiirler yazmayı denediğinden, Ali Nihat Tarlan'ın hazırladığı *Fuzûlî Divanı* ile Namık Kemal başta olmak üzere Tanzimat ve Meşrutiyet devri edebiyatçılarınının şiir ve yazılarını okumanın yanında *Varlık, Oluş, Ülkü, İnsan, Büyük Doğu* ve *İstanbul* gibi dergileri takip ettiğinden söz eder hatıralarında. Karakoç bu yıllarda aynı zamanda Osmanlı döneminde yazılmış Arapça ve Farsça ders kitapları sayesinde dilini geliştirmiş sonraki yıllarda yapacağı okumalar ve tercümeler için ciddi bir birikim oluşturmuştur. Dolayısıyla "Monna Rosa" şiirinin Karakoç şiiri ve düşüncesi bakımından temsil edici bir başlangıç şiiri olarak ele alınması zorlama bir çaba değildir. Şair bu şiiri ile modern bir "Leylâ ile Mecnun" denemesi yapmakta fakat geleneğe her hâliyle sahip çıkmamakta onu yenilemenin gerekli olduğunda ısrar etmektedir. Şiirin dış yapı bakımından Fransız romantik, sembolist ve parnasyen şairlerin şiirlerini çağrıştırmış olması da bu çerçevede ele alınabilir. Dünya şiiriyle ortaklıklar bulma eğiliminin sonucu olan bu tür yaklaşımların karşılaştırmalı bir çerçevede yapılması, Karakoç şiirini kavrama sürecine katkı yapacaktır.[55]

Geleneksel söyleyişten koparılması mümkün olmayan "Monna Rosa" Karakoç'un ileride yazacağı şiirler için bir tohum, bir çekirdek bir nüve görevini yaparak, aşk ile birlikte çevrenin anlamını ve ödevini kavramaya çalışmış, baştan sona ruhsal gerçekliğin çevresinde dönmektedir.[56] Sezai Karakoç'un "Leylâ ile Mecnun" eserinde aynı konuyu işlemesi yani klasik edebiyatın modernize edilmesi ve edebiyatın gelenekten nasıl yararlanabileceğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.[57] Edebiyatta gelenekten yararlanma meselesinde görüş serdeden bir isim olan T.S. Eliot'tan değişik dönemlerde *Diriliş*'te tercümeler yapılmış olması da bu bağlam içinde oldukça anlamlı bir girişimdir.[58] Hatırlanacağı üzere Eliot, "Gelenek ve Şair" başlıklı yazısında, şairi tek başına ele alıp değerlendirmenin mümkün olmadığını onu bir gelenek içerine yerleştirmenin zaruri olduğuna inanır.[59] Karakoç ise, devrindeki şairlerin aksine Divan edebiyatını sadece mecazlar örgüsü olarak görmez, onu klasik edebiyatımız olarak görür ve

55 Sözgelimi Cahit Zarifoğlu'nun Rilke'den çevirdiği ve *Diriliş*'in üçüncü sayısında yayımlanan "Çocukluk" şiiri ile Karakoç'un "Çocukluğumuz" adlı şiiri bu türden karşılaştırılmaya müsaittir.

56 Şakir Diclehan, *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*, Piran Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 25. Diclehan bu kitabın 1978'de özel olarak düzenlenen bölümlerinden söz eder. Bu açıklama kitabın yayımlanmasından yıllar öncesine gönderme yapmasından dolayı anlamlıdır.

57 İlhan Genç, *Leyla ile Mecnun'un İki Şairi, Fuzûlî ve Sezai Karakoç,* Şûle Yayınları, İstanbul, 2006, s. 11.

58 *Diriliş* dergisinin 2. Sayısında Eliot'ın "Kültürün Üç Anlamı" başlıklı yazısının tercümesi yer alır. Eliot tercümelerinin birinin başındaki şu not derginin kültür siyaseti açısından dikkate değerdir: "Üç sayıdır verdiğimiz yazının bu son bölümünde, yazarın, Batı ve Rus emperyalizmlerinin birçok acı gerçeğini ortaya koyduğunu görmeli, fakat bir İngiliz olarak İngiliz emperyalizmini kollayan bir tutum içinde olduğumuzu da gözden kaçırmamalıyız." *Diriliş,* 1966, sayı: 7.

59 T. S. Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler,* çeviren: Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 3.

Tanzimat sonrasındaki gelişmelerin etkisiyle bu edebî geleneği reddetme tavrını eleştirecektir. Karakoç, İslâm şair ve idealisti olarak önemsediği ve hakkında bir kitap kaleme aldığı Mehmet Akif hakkında 1980'li yıllarda yapmış olduğu değerlendirme bunun bir parçası olarak okunmaya müsaittir:

> "Mehmet Akif'in bütün şiirleri elbette yaşama değerini taşımaz bugün. Tanzimatın kaderidir bu. Nihayet düşünce ve inanç yapısı ne olursa olsun neticede bir tanzimat süreği dönemin şairi olan M. Akif de aynı ortak kadere tâbi olacaktır. Divan edebiyatının büyük şairlerinde, kalıcı lirizm ön planda amaç olarak göründüğünden, çalışmaları bu şekilde olmuş, bu sebeple ani etki, kalıcı olmamak pahasına uzun vâdeli etkiden yeğ tutulmuştur."[60]

Köy edebiyatı tartışmaları çerçevesinde kasaba edebiyatı kavramı üzerinde duracak, Divan edebiyatını kasaba ve şehir edebiyatı olarak görecek hatta bundan dolayı Kemal Karpat tarafından eleştirilecektir.[61] *Diriliş* dergisinin 1970'li ve 1980'li yıllardaki sayılarında klasik edebiyat örneklerinin belli bir dikkatle yayımlanmış olması bu çerçevede zikredilmesi gereken önemli bir girişimdir. Zira bu yıllarda 1960'ların sonunda başlayan Osmanlı toplumu/düzeni tartışmaları bir şekilde kültürel dünyayı da etkilemiş divan şiiri birikiminden yararlanma düşüncesi sol edebi kamuda bile tartışılır olmuştur. Karakoç'un öteden beri savunduğu fikirler adı anılmamış olsa da edebiyat dünyasına yankı uyandırmıştır. Hem Batı dünyasından tercüme edilen metinlerde hem de kaleme alınan düzyazılarda 1970'li yıllardaki egemen edebiyat anlayışının tenkit edildiğini söyleyebiliriz. Dönemin toplumcu edebiyat telakkisi sanatkârın realist olması gerektiğini öne çıkarıyordu. Karakoç ise sanatın dış gerçeklikten ziyade iç gerçekliğe bağlı olduğunu, sanatın teferruatta dış gerçekliğe uyabileceğini fakat özünde iç gerçekliğe uyması gerektiğini söyler ve şöyle devam eder:

> "Dış dünyayı olduğu gibi almak. İşte sanatın sıfır olduğu nokta, alt nokta; sanat eserinin üzerine kurulduğu vaka ve vakaların tepeden tırnağa, içten ve dıştan, kökten ve yüzden, eşyaya ve kanunlarına aykırı düşmesi...
> *İşte sanatın sıfır olmasa da, eninde sonunda başarısızlığa götürecek noktası, üst nokta...."*[62]

Karakoç Türkiye'yi Ortadoğu'nun şahdamarı olarak görmekte, tıpkı Akif gibi batış yıllarında, tam bir fikir kargaşalığı içinde, o korkunç tez enflasyonu içinde tek ve hakiki tezin İslâm'ın yeniden dirilişi olduğunu seslendirmektedir. Bir misyonu olan şairi sadece şiir alanıyla sınırlı "fildişi kulede" oturan bir kişilik

60 Diriliş, [Sezai Karakoç]"Mehmed Âkif ve Dolayısıyle", *Diriliş,* 1998, yıl: 29, Dönem: 7, sayı: 23, s. 13.

61 K.H.Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum,* Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 57-59.

62 *Diriliş,* Dördüncü dönem, 1975, sayı: 12, s. 75.

olarak görmeyen Karakoç, şairin "metapoetik" alanda diyeceklerinin de en az şiiri kadar önemli olduğu konusunda ısrar eder. Bundan dolayı şairlerin politik ve toplumsal girişimlerinin yadırganmasına bir anlam veremediğini özellikle belirtir. Öte yandan şair ahlakı sadece şiir yazma ahlakından ibaret görülemez. Ona göre şair realiteye dargın olmamalı, sadece iyi olmakla yetinmemeli aynı zamanda iyilik için savaşmalıdır.[63] İnsanlığın yeni umutlara, yeni insanlığa dirilişi insanlığına ulaşabilmesi sanat eserinin kendine özgü bir sevinç getirmesiyle mümkün olabilecektir.

Karakoç, edebiyat yazılarının ilkinde derlediği yazılarında, sosyal, siyasi ve kültürel değişim sürecinde yahut dirilişin harcını yoğurup kıvamlı hâle getirirken, şaire ve şiire son derece merkezî bir anlam yükler. Şair anlayışının genel çizgilerini buradaki pek çok yazıda hem poetik olarak hem de şairler üzerinden açıklamıştır:

> "Şair, halkın içinde parlayan ve doğan yeni bir şair, yeni doğan günün, eşyaya yeni bir ruh hâliyle bakışını getirir. O, insana, eşyaya bakışı için yeni bir ışık, bütün iç sınırlarını dağıtan yeni bir umut, yeni bir sevinç, her fecre yeni bir horoz, her çiçeğe yeni bir ussare getiren tılsımcıdır.(...) Şair bir toplum için başlı başına bir devrimdir. Şairden önceki toplulukla, şairden sonraki topluluk arasında bir fark vardır. O, sanki araya giren garip ve esrarlı bir unsur olarak, cansız toplumu harekete geçirir, diriltir."[64]

Karakoç Klasisizmi

Yukarıda Karakoç'tan alıntıladığımız satırlarda, geçmişle ilgili yerleşik kanaatleri değiştirme arzusu, taklitçi şairlerin büyük şair olarak ilan edilmesinden duyduğu rahatsızlık, metafizik diriliş için şiirin zorunluluğu ve gelecek olan şiirden duyulan umut görülür. Ona göre, bütün cephelerde sürdürülen kültürel savaş şiir sahasında da sürdürülecek, gerçek şiire sırt çeviren kültürel ortamın iklimi büsbütün değişecektir. Fakat bu şiir eskinin biçimsel tekrarı olmayacak, bugüne has yeni yöntemlerle kurulacaktır. Karakoç, şiir tercümelerinde olduğu gibi burada da Fransız modernist şairlere gönderme yapar, bu isimleri Mevlana, Firdevsi, Yunus Emre, Fuzûli, Nedim, Şeyh Galip, Yahya Kemal, Mehmet Akif gibi şairlerle bir arada ele alır. Bu anlayışla kurulan şiir, toplumu yeniden kendine döndürecektir.[65] Cemal Süreya, 11 Aralık 1988 tarihli portre yazısında, onun bu çok yönlülüğünü şöyle tasvir eder:

> "Çok daha yetenekli bir Mehmet Akif'in tinsel görüntüsüyle adamakıllı dürüst bir Necip Fazıl'ınkini iç içe geçirin, yaklaşık bir Sezai Karakoç fotoğrafı elde edersiniz.(...)

63 Sezai Karakoç, *a.g.e.,*1982,s. 49.

64 Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 1982, s. 40-41.

65 Sezai Karakoç, *a.g.e.,*1982,s. 69.

Öyle bir müslüman ki Marx da bilir, Nietzsche de bilir, Rimbaud da bilir. Salvador Dali sever. Nâzım da okur."[66]

Karakoç'un şiirinin kaynakları fazlasıyla geniş bir yelpazeye yayılır. Bir ucu eski İslâm şiirine, bir ucu Tevrat'a, bir ucu ile çağdaş Batı düşünce ve şiirine uzanır. İlk şiirleri onun sanat ve dünya görüşü hakkında bilgi vermekte yeterli değildir. Eğer Mehmet Kaplan'ın yaptığı ayrıma başvurulacak olunursa erken dönem şiirleri "ihsas şiiri", olgunluk şiirleri ise "kültür şiiri" olarak tasnif edilebilir. Daha çok tekamül ederek gelişen ve farklılaşan bir şiir güzergahı takip ettiğini söylemek mümkündür.[67] Karakoç'un geleneksel şiir birikimiyle teması *Diriliş*'te yayınlanan Kaab bin Züheyr'in "Kaside-i Bürde"si, İmam Busrî'nin "Bürüyen Kasidesi" ile devam etmiş, Arapçadan ve Osmanlı Türkçesinden yapılan tercümelerle derinlik kazanarak, bu tanışıklıklarını çağdaş şiir alanına taşımaya çalışmıştır. Bu eserlerin yayınlanmasından sonra kaside ve divan adı altında şiirler yazılmış ve gelenek tartışmaları başlamıştır. Karakoç bu tartışmaları, "köklü ve samimi bir kendine dönüş hareketi" olarak görmez, tersine "her zaman olduğu gibi, samimi ve köklü kendimize dönüş akımının tabii ve yavaş gelişimini gölgelemek ve alınan mesafeyi kendilerine mal etmek niyetinden doğan yapmacık girişimler" olarak görür. Yapılan tartışmaların kısa süre zarfında "sabun köpüğü" gibi sönüp gitmiş olmasını da bu özenti davranışına bağlar.[68]

Karakoç'un klasik edebiyatla kurmuş olduğu ilişki, 1960'lı yılların sonundan itibaren Türk şiir ortamında belirginlik kazanan gelenekten yararlanma meselesi çerçevesinde düşünülemez. Bilindiği üzere bu çerçevede Turgut Uyar *Divan*, Behçet Necatigil ise *Encam* adlı kitaplarını yazmışlardır. Bu şairlerin klasik şiire yaklaşım biçimi diriliş görüş ve kavramı çerçevesinin perspektifini yansıtmaz. Karakoç bir yönüyle "gelenekçi" şairler safındadır fakat bu görüş ve içerik bakımından da biçim açısından da ciddi farklılıklar içeren çok boyutlu ve cepheli bir gelenek anlayışına dayanır.[69] Estetik tercihlerinde kültür verilerini algılaması/anlamlandırması yönüyle Ezra Pound'a, gelenek anlayışı ve işlevi bakımından T.S. Eliot'a benzetilebilir Karakoç.[70]

Bu noktada, Karakoç, erken Cumhuriyet döneminin çetin şartları dolayısıyla özellikle klasiklerini okuma kabiliyetinden mahrum kalan Müslüman kitleye

66 Cemal Süreya, *a.g.e.,* s. 308-309.

67 Şakir Diclehan, *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*, Piran Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 26.

68 Sezai Karakoç, *İslâm'ın Şiir Anıtlarından*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1985, s. 8-9.

69 Sezai Karakoç'un şiir geleneği konusundaki yaklaşımları "Şair ve Gelenek" ile "Gelenek ve Şiir" başlıklı yazılarında derli toplu sunulmuştur. Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 1982, s. 95-107.

70 Ebubekir Eroğlu, *a.g.e,* s. 39. Şakir Diclehan, *a.g.e.,* s. 16. Sezai Karakoç-T. S. Eliot karşılaştırması için bkz. Ali Barskanmay, "Batı'nın ve Doğu'nun İki Büyük Şairi: T.S. Eliot ve Sezai Karakoç", *Yedi İklim,* 2000, sayı: 126, s. 55-60.

geleneğin kodlarını bir şekilde şiirine taşımaya çalışmıştır. "Leyla ile Mecnun" gibi "eskilerin hikâyeleri"nden olmaktan öte herhangi bir hususiyeti olmadığı düşünülen bir anlatıyı yeniden anlatarak, hem geleneğin takipçiliğine talip olan hem de donmuş olduğu varsayılan kalıplara güncel çatışmalar ve tartışmalar çerçevesinde yeni anlamlar yükleyen bir biçim kazandırmıştır. Şeyh Galip'e olan hususi alakasının da bu noktada ayrı bir anlam kazandığı söylenebilir, *Hüsn ü Aşk*'ın yazıldığı günün şartlarında sahip olduğu fonksiyonu andırır bir şekilde Sezai Karakoç'un aynı anda alışkanlığı hem kırdığı hem de onardığı söylenebilir. Bu işlemin, -her ne kadar okunuş ve alımlanış biçimleri üzerinde ciddi bir şekilde durulması gerekse de- paradoksal bir biçimde geçmişlerini hem müdafaa etmeye hem de sorgulamaya mecbur olan İslâmcıların kaderiyle bir koşutluk taşıdığı ve edebi muhayyilelerinin şekillenişinde de belirleyiciliğe sahip olduğu düşünülebilir.

İslâmcılar Üzerindeki Tesirlerine Dair

Karakoç şiirinin İslâmcı kuşaklar üzerindeki tesirine dönecek olursak birkaç hususa özellikle dikkat çekmemiz lâzım. Mesela 1960'lı yıllarda çıkan *Hilâl* dergisinde Sezai Karakoç'un kitaplarının reklamları çıkmış fakat onu şiirleri üzerine herhangi bir yazı neşredilmemiştir. Buna mukabil solun *Devinim 63, Yordam* gibi dergilerinde sağın edebî kalesi sayılan *Hisar* dergisinde hatta *Türk Dili* dergisinde Karakoç şiiri üzerine yazılar çıkmıştır. Şakir Diclehan, 1980'de yayımlanan *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç* adlı çalışmasına şu cümlelerle başlar:

> "Çağımızın büyük şair, yazar ve düşünürlerinden olan Sezai Karakoç, çeşitli konulardaki eser ve düşüncelerine, 'Diriliş'i, bir kavram, dünya ve hayat görüşü olarak ele alıp işlemesine rağmen toplumumuz tarafından gereken ilgi ve alâkayı gördüğü söylenemez.
> Bir taraftan ağırlaşan hayat şartları, diğer taraftan siyasi ve politik tartışmalar, insanların bilim, sanat ve edebiyata karşı olan temayüllerinde bir isteksizlik meydana getirmiş, böylece şiir ve edebiyatla ilişkisi ikinci plana düşmüştür."[71]

Bu tespitler üzerinde durmakta yarar vardır. Sezai Karakoç'un düşünce ve sanatı genellikle bir arada değerlendirilir fakat bunların İslâmcı çevrelerde oluşturduğu etki ve heyecan aynı düzeyde değildir. Bu husus Karakoç şiiri üzerine yapılacak çalışmalarda mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir başka can alıcı noktadır.

Karakoç 1960'lı yıllardan itibaren İslâmcı süreli yayınlarda daha çok düşünceleri bakımından dikkate alınmıştır. Salih Özcan, Sezai Karakoç'un 1967'de toplatılan

71 Şakir Diclehan, *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*, Piran Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 15

İslâmın Dirilişi kitabı üzerine kaleme aldığı yazıda, onu "genç neslin en kültürlü ve en edip yazarı" olarak takdim etmiştir.[72] Fakat onun edebî kişiliğine dair Özcan'ın sahibi olduğu dergide bu yıllarda herhangi bir yazı çıkmamış buna karşın, ekonomi konulu kitabı üzerine çıkmıştır. *Hilâl* dergisinde okuyucuyla buluşan şu satırlar sonraki yıllarda yapılan pek çok Karakoç değerlendirmesinde tekrar edilmiştir: "Cumhuriyet sonrasının çocuğu olan Sezai Karakoç, gerek tefekkürde ve gerekse onun vasıtası olan edebiyatta müstesna bir muvaffakiyete ulaşmış ve bize ümit dolu yarınların müjdecisi olarak kuvvet vermiştir."[73]

Hızırla Kırk Saat kitabının ardından, Karakoç'a sol çevrelerin duymuş olduğu estetik yakınlığa dayalı ilgi azalmış, tabir caizse şairin metafizik açılımı İslâmcı boyutta toplanmaya başlayınca, yakınlık kaybolmuş, şair gözardı edilmeye başlanmıştır. Bu yıllarda İslâmcı çevreler sınırlı da olsa Karakoç'a ilgi duymuştur. Alaaddin Özdenören, Erdem Bayazıt, Cahit Zarifoğlu ve Mehmet Akif İnan gibi isimler 1950'lerin sonundan itibaren Karakoç'u okumaya başlamışlardır. Fakat sözünü ettiğimiz yıllarda İslâmcı kitle için model şair Necip Fazıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Necip Fazıl'ın hayatta olduğu bu yıllarda Karakoç, diriliş kavramı etrafında dünya görüşü bütünlüğü oluşturmaya gayret edecektir. Ancak bu kuşak için efsanevi bir isim olan Necip Fazıl'ın aynı yıllarda sürekli "aksiyon" hâlinde oluşu ve kendisiyle açıktan herhangi bir hesaplaşmanın söz konusu olmaması, bu gayretleri sürekli olarak Üstad'ın haşmetli varlığının gölgesi altında kalmaya mecbur bırakmıştır. 1960'lı yılların sonuna doğru Türk şiir ortamının siyasileşmesi, Karakoç şiirinin etki alanının derinleşerek daralması şeklinde yorumlanacaktır. Karakoç'un siyasi eksenli şiir telakkisi *Edebiyat* ve *Mavera*'da şiirleri yayımlanan genç kuşak üzerinde etkili olmuştur. Ahmet Kabaklı'nın 'Yeni İslâmcı Akım' olarak yorumladığı bu kuşak içerisinde Cahit Zarifoğlu, genel olarak İkinci Yeni akımının dil yapısından yararlanmış, diğer şairler ise bu akıma kapalı kalmayı tercih etmişlerdir.[74] Karakoç şiirinin "İslâmcı şairler" üzerindeki en ciddi etkisi, Karakoç sonrasındaki şairlerin şiir tekniği olarak modern şiir anlayışını benimsemeleridir. Zira, yeni kuşaklar Mehmet Akif ya da Necip Fazıl gibi değil Sezai Karakoç gibi şiir yazmaktadırlar. Bu süreç aynı zamanda, İslâmcı kuşakların edebiyat verimlerindeki başkalaşımın göstergesi olarak okunmaktadır. Çünkü yeni kuşakların yazdığı şiirler ekseriyetle, sanat ve estetik kaygılarla, belirsiz imge ve karmaşık çağrışımlarla ancak kısıtlı bir çevrenin ilgi alanına girmekte, kalabalıklardan kopmaktadır. Karakoç'un sahip olduğu kültürel birikim ve duyarlığın yeni nesil şairlerde bulunmayışı da bu süreçte etkili olmuştur.[75]

72 Salih Özcan, "İslâmın Dirilişi Niçin Toplattırıldı?", *Hilâl,* 1967, sayı: 75, s. 16-17.

73 "Kitapların Dili", *Hilâl*, 1968, sayı: 79, s, 29.

74 Hayriye Ünal, "Sezai Karakoç'un Gölgesi" *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu*, Fatih Belediye Başkanlığı, 2008, s. 139.

75 Murat Sönmez, "Şahdamar" *Hece,* 2003, sayı: 73, s. 154.

Bu çerçeve içinde kalarak ifade etmek gerekirse Karakoç'un şiirlerinin, İslâmcı çevreler tarafından alımlanması sürecinde son derece ciddi kırılmaların ve farklılaşmaların olduğu hemen fark edilecektir. Kaynaklara dönüş yaklaşımını benimseyen İslâmcı çevrelerde, Karakoç şiiri yerleşik okuma biçimlerinden farklı algılanmıştır. Zira onlar 1960'lı yılların sonundan okudukları Karakoç şiirlerini Kur'ani göndermeleri, hatırlatmaları üzerinden anlamlandırmışlardır. Bu çerçevede İlk vahiy, Cebrail ve Alak Suresi ekseninde yapılandırılan "Ses" şiirini önemli bulmuşlardır. Buna karşın, İslâmcı kuşaklar ruhlarını diri tutma sürecinde bu şiirden daha ziyade *Hızırla Kırk Saat*'in ikinci bölümünün ilk dizelerinden etkilenmiş tabir caizse tıpkı şair gibi dönmüşlerdir bu dizelerin etrafında. Karakoç'un bu kitabına kadarki şiir serüveni lirizmle belirginlik kazanan bir metafizik açılımla ilişkiliyken, bu şiirde metafizik açılım Kur'anî bir dikkate doğrudan bağlantılı olduğu için, Karakoç şiiri Panislâmcı olarak anılmaya başlanacaktır.[76] *Hızırla Kırk Saat*'in aşağıdaki kısmı1980'li yıllarda Karakoç şiirinin İslâmcı kuşaklarla kurduğu irtibat noktalarından biri olmuştur:

"Ey yeşil sarıklı ulu hocalar bunu bana öğretmediniz
Bu kesik dansa karşı bana bir şey öğretmediniz
Kadının üstün olduğu ama mutlu olamadığı
Günlere geldim bunu bana öğretmediniz
Hükümdarın hükümdarlığı için halka yalvardığı
Ama yine de eşsiz zulümler işlediği vakitlere erdim
Bunu bana söylemediniz
İnsanlar havada uçtu ama yerde öldüler
Bunu bana öğretmediniz
Kardeşim İbrahim bana mermer putları
Nasıl devireceğimi öğretmişti
Ben de gün geçmez ki birini patlatmayayım
Ama siz kâğıttakileri ve kelimelerdekini ve sözlerdekini
nasıl sileceğimi öğretmediniz."[77]

Sezai Karakoç'un "İslâmcı şair"[78] olarak öne çıkışını sağlayan *Hızırla Kırk Saat*(1967) eserini yazdığı yıllarda, İkinci Yeni akımına mensup şairlere dönük eleştiriler çoğalmaya başlamış, çıkışını bu akımla yapan şairlerse kendilerine yeni yollar aramaya başlamıştır.[79] Hızır'ın rehberliğinde dünden bugüne, bugünden yarına gerçekleşen kesintisiz bir akış olan *Hızırla Kırk Saat* daha önceki şiirlerinde beliren İslâmî duyarlığın şiirin tamamını kapsayan bir arka plan şeklinde sunmasıyla dikkat çekmiştir.

76 Güven Turan, *Kendini Okumak*, Eleştiri Yayınevi, 1987, İstanbul, 128-133.

77 Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 177.

78 İslâmcılık adına tavır alan şiirler yazan şairlerin "İslâmcı şiir" kavramı adı altında incelenmesinin doğru olmadığına dair yaklaşımlar için bkz. Bâki Asiltürk, *Türk Şiirinde 1980 Kuşağı,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 248-251.

79 Ebubekir Eroğlu, *Sezai Karakoç'un Şiiri,* Bürde Yayınları, İstanbul, 1981, s. 31.

Hızırla Kırk Saat' Sezai Karakoç'un gerek *Diriliş*'teki hatıralarında gerekse edebiyat konulu yazılarında değinilen konulardan biri olmuştur. Edebiyat yazılarında, sanatçının yeteneğini Tanrı armağanı olarak gören Karakoç, "Evet, ben oyumu ilhama veriyorum demektedir." *Hızırla Kırk Saat*'in yazılış sürecini anlattığı satırlar onun ilham[80] anlayışının yansıması olarak ele alınabilir. *Tâhâ'nın Kitabı*(1968) ile *Gül Muştusu*(1969), *Hızırla Kırk Saat*'le aynı ilham evresinin ürünü olarak değerlendirilir. Bu eserlerdeki Tâhâ, Gül ve Hızır simgelerinin İslâm uygarlığındaki insan, hayat, hikmet kavramlarına tekabül ediyor oluşu şairin dayandığı entelektüel geleneği hatırlatır. Karakoç, *Diriliş*'in 1967 Mart ayında kapanmasının ardından Mayıs ve Haziran aylarında akşam üzerleri Yenikapı'ya iner, deniz kenarındaki kahvelerde *Hızırla Kırk Saat*'i yazar:

> "Sanki denizle mülâkat yapıyordum da şiir bu mülâkatın notlarıydı. İki ay içinde aşağı yukarı kırk gün kadar deniz kenarına inip şiiri bölüm bölüm yazdım. Tabii ki ikindiden sonra gidiyor, akşam dönüyordum. Kumkapı ve Kadırga mahallerinin arasından geçerek. Eski kiliseler ve camiler şehri gibidir bu semtler.
>
> Her gidişimde net bir saat yazmış olduğumu kabul edersek, kitap için kırk saatlik net çalışma olmuş demekti. Kitabın ismi de bir nevi bu oluşumuna uygunluk göstererek Hızırla Kırk Saat oldu. Hızırla Kırk Saat bittikten sonra da şiir ilhamım devam etti. Bu sebeple Tâhâ'nın Kitabı'nı yazmaya başladım. Tâhâ'nın Kitabı da biraz deniz kenarında, biraz da Kapalıçarşı'daki Şark Kahvesi'nde yazıldı. Sonbahar'da artık şiir yazma durdu. Tâhâ'nın Kitabı da ancak daha sonraki yılın baharında tamamlandı."[81]

İslâmcılığın kaynaklara dönüş düşüncesiyle buluşan ama aynı zamanda kendi modernliğini üretemeyen hocalara dönük en kuvvetli eleştirilerin yer aldığı bu şiirin sembolik değeri büyüktür. Rasim Özdenören'in *Şahdamar*'ın açılımı olarak gördüğü *Hızırla Kırk Saat*, Sezai Karakoç şiiri ele alınırken, sadece içerik bakımından değil biçim bakımından da fark edilen değişimin izini sürmemize imkân tanır. Bu kitabını takip eden kitaplarında birtakım kısa şiirler bulunsa da, destansı anlatım Karakoç şiirinin olmazsa olmaz bir parçası hâlini alır. Buna mukabil *Leyla ve Mecnun* dışındaki şiir kitaplarında destansı anlatımın klasik örneklerinde olduğu gibi eksiksiz bir olay örgüsü bulunmaz. Şiirler esnek bir yapıyla hem günümüzden hem de geçmişten söz eder fakat bu anlatımlarda esas

80 Şairin sonraki yıllarda ilham sözcüğü yerine sağanak kavramanı tercih ettiğini ve toplu şiirlerinde bu kavramı kullandığını belirtmek gerekiyor.

81 Sezai Karakoç, "Hâtıralar CI İstanbul Diriliş Dergisi'nin İkinci Çıkışı" *Diriliş,* 1990, Yıl: 31, Dönem: 7, sayı: 107-108, s. 13. Karakoç bir başka yazısında *Hızırla Kırk Saat*'in yazılışını şöyle anlatır: "Hızırla Kırk Saat adlı, kırk bölümlü şiirimi 1967 yılı mayıs ve haziran aylarında, Yenikapı'da, deniz kenarında, kayalıklar arasındaki bir kır kahvesinde yazdım. Aşağı yukarı, kırk gün, akşamüzeri, bir iki saat, orda, deniz dalgalarının kıyıya çarpma seslerini dinleyerek ve her seferinde şiirin bir bölümünü yazarak kitabı tamamladım. Zaten, bu yüzdendir ki, şiire, Hızırla Kırk Saat ismini verdim: "Sanki orada Hızıra randevu vermiştim de, her gidişimde, bu randevunun verimi ve armağanı olarak bir bölümle döndüm." *Edebiyat Yazıları III-Eğik Ehramlar,* Diriliş Yayınları, İstanbul, 2000, s. 20.

husus, şimdiki zamanın sorunları, sorumlulukları hatta "asrın idraki"dir. Bu boyut, Karakoç şiiri İslâmcılık açısından değerlendirilirken mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Yine bu yıllarda Karakoç'un şiirlerinde yer alan Mevlana, İbn Arabî, İmam Rabbani, Hallac, Geylani, Rufai, Hızır vb. telmihler tasavvuf eleştirisi yapan çevrelerde eleştirilmiş ve Karakoç şiirinin epistemolojik göndermelerinin zafiyet taşıdığı ifade edilmiştir.[82] Elbette bu tespitler onun şiirinin getirdiği ve ürettiği zenginlikleri görmezlikten gelmek değil, okur ilgilerine yön veren tutumları tespit etmeye yöneliktir.

"Monna Rosa" başta olmak üzere Karakoç şiirinde yaşantının yeri tartışılan konulardan biri olmuştur. Karakoç şiirlerinin çoğunun şairin hayatından derin izler taşımasından ötürü, şiiriyle ilgili okumalarda şairin biyografisi önem kazanmaktadır. "Yoktur Gölgesi Türkiye'de" şiirini annesinin ölümünün meydana getirdiği hassasiyetle yazmıştır.[83] Soğuk savaşın bitişine yakın yıllarda kaleme aldığı şiirler bir yönüyle dönemin diriliş düşüncesi perspektifinden nasıl anlamlandırıldığını da görme fırsatı sunmaktadır. Filistin-İsrail çatışmaları, İran-Irak savaşı işlenirken, Avrupa, Rusya ve Amerika'dan "kan pahasına alınmış ölüm kusan silahlar" eleştirilir. Bir nevi sürgün şiirleri olarak kaleme aldığı *Zamana Adanmış Sözler* kitabındaki şiirler, İstanbul'dan uzaklaşmanın neticesidir. Zamanla anlamları ortaya çıkacak hususlara yer verdiği bu şiirler hakkında şunları yazar hatıralarında:

> "Ortadoğu'nun talihsizliğini; İstanbul ve diğer büyük şehirler arasındaki duygu bağıyla somutlaştırmak istedim. Kedere boğulan ve ıstırap çeken şehirlerde müslümanların çağdaş tutsaklığını gözler önüne sermek istedim. Mahkûmiyetlere uğramış olarak Ankara'da bir nevi sürgün hayatına gömülüyken, müslümanların esaret zincirinde kıvranmalarını ağıt ağıt somutlaştıracak bir psikoloji içinde olduğumu söylemeye gerek var mı bilmem."[84]

1960 tarihli "Çocukluğumuz" ise Sezai Karakoç'un şiir evrenindeki bütün yönelimleri içinde barındıran, birbirinden farklı bileşenleri ortak bir sinerji etrafında toparlayan anahtar bir şiirdir.[85] "*Annemin bana öğrettiği ilk kelime / Allah, şahdamarımdan yakın bana benim içimde*" dizeleriyle başlayan şiir, *"Annem bana gülü şöyle öğretti / Gül, O'nun, O sonsuz iyilik güneşinin teriydi"* şeklinde Hz. Muhammed'i gül mazmunuyla anarak devam eder. Bu şiirin esas ayırt edi-

82 İzzettin Hanifi, "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde İslâm İmajı Sezai Karakoç: İkinci Yeni Ya da İkinci Öncü" *Kelime,* 1987, sayı: 14. Ayrıca bkz. Metin Önal Mengüşoğlu, *Bir Kelime Mesafesi,* Okur Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 277-286. Karakoç'un eserleri dayandığı entelektüel gelenek hakkında bkz. İlhan Kutluer "Kırkbirinci Saat" *Yedi İklim*, 2000,sayı: 126, s. 32-35.

83 Sezai Karakoç, "Hâtıralar", *Diriliş,*1998, yıl: 29, Dönem:7, sayı:13, s. 11.

84 Sezai Karakoç, "Hâtıralar CX" *Diriliş,* 1991, Yıl: 32, Dönem: 7, sayı: 125-126, s. 11.

85 Ali Emre, "Kolektif Bir Özlem ve Hüznün Şiiri: Çocukluğumuz", *Türk Dili*, 2013, sayı: 744 , s. 80-88

ci tarafı, çocukluk özlemini anlatan benzeri şiirlere hakim olan melankolik sese ve pişmanlık havasına mukabil, okuru içinde hüzün ve burukluklar da olan bir mutluluk atmosferine davet etmesidir.[86] Diyarbakır Ergani'deki çocukluk yıllarında, uzun kış gecelerinde babasından dinlediği Hz. Ali cenklerini hatırlayan şair, zulme karşı atıyla cenk eden Ali'yi her zamanda ve zeminde adaleti temin eden bir kahraman olarak evrensel bir boyuta taşır: "Ali ve at, gelip kurtarırdı bizi darağacından/Asya'da, Afrika'da, geçmişte gelecekte." Şiirde kullanılan "biz" zamirinden ve adındaki çoğul vurgudan da anlaşıldığı gibi, yansıtılan atmosfer şahsi bir nostalji olmaktan öte, Sezai Karakoç düşüncesinin ve şiirinin asli muhatabı olan kolektif özneye ait ortak anlam dünyasının tasviridir. Bu açıdan erken Cumhuriyet döneminin yarattığı derin travmanın ardından bir tür öksüzlük hâli yaşayan Müslüman kitlelerin kendilerine dair bir farkındalık kazandıkları bir dönemde kaleme alınan "Çocukluğumuz", o günlerde aşılmaya çalışılan kimlik problemlerine verilmiş bir cevap olarak da anlaşılabilir.

Yakın dönemde İslâmcılığın yeniden Türkiye'de güncel bir tartışma konusu hâline gelmesi nedeniyle, İslâmcı kimliğinin oluşumunda ve şekillenişinde bir şekilde rol oynamış figürler de yeniden ele alınmakta, etkin oldukları günlerde iç içe geçtikleri ve örgüsüne katıldıkları ilişkiler ağı tartışmaya açılmakta, düzenlenen sempozyumlar, paneller, hazırlanan özel sayılar ve edisyon kitaplar vasıtasıyla daha geniş bir tartışma alanı ortaya çıkmaktadır. Sezai Karakoç'un şahsı, şiiri ve düşüncesinin İslâmcılar için ne ifade ettiği, sorusu etrafında bu metnin kısıtlı alanı içerisinde tasvir etmeye çalıştığımız tablo elbette ki farklı yönlerden aydınlatılmaya ve geliştirilmeye muhtaçtır. Fakat, ortaya koymaya çalıştığımız üzere kendisini İslâmcılık çerçevesinde konumlandıran kitleler nezdinde Sezai Karakoç'a dair kabul gören sathi söylemlerin tashihi için bu ihtiyaç bilhassa aciliyet taşımaktadır. Elbette popülerlik kazanan her figürün kendi etrafında bir tür muğlaklık ve bu muğlaklıktan beslenen bir kutsiyet hâlesi yaratması çok normaldir. Ancak asgari düzeyde bile olsa meselenin tarihi ve fikri çerçevesinin netleştirilmesi, hem İslâmcıların kendi yakın tarihlerini yeniden okurken daha sağlıklı bir zemine kavuşmaları hem de güncel siyasi atmosfer içinde sınırlı düzeyde ilişki kurabildikleri referanslarını daha bütüncül bir biçimde tanıyabilmeleri için oldukça önemli bir hizmet görecektir.

86 Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın "Siyah ve Karanlık" şiiri bu açıdan "Çocukluğumuz" ile kıyaslanabilir. Karakoç'un aksine seküler bir kimlik taşıyan Dağlarca için çocukluk, yaşanılan günden bakıldığında geri dönülmek istenen bir safiyet zamanıdır. Karakoç'un bir lamba ışığında kendisine Hz. Ali cenkleri okuyan babası gibi Dağlarca da şiirini Kur'an okuyan babasının hatırası üzerine kurar. *"Kur'an okurdu babam bazen,/Galiba kadir gecelerinde./Onun inanmış sesiyle biz çocuklar/Daha küçülürdük odanın en uzak bir yerinde"* dizeleriyle başlayan şiirde Karakoç'un tasvir ettiği anlam dünyasından kopmaya mecbur kalmış, daha önce ait olunan kolektif özneyi terk etmiş olmanın yarattığı pişmanlık duygusu anlatılır. Fazıl Hüsnü Dağlarca, *Çocuk ve Allah*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 84.

GÜNÜMÜZ KADIN HİKÂYECİLERİNDE İSLÂMCI ÇİZGİNİN KAHRAMANLARI

ZEYNEP KEVSER ŞEREFOĞLU

1. İslâmcılık ve Edebiyat

Temmuz 2012'de gazete sayfalarında başlayan ve birbirini tetikleyen yazılar boyunca farklı bakış açılarıyla süren, akabinde de gazete sayfalarından çıkarak gündeme oturan İslâmcılık tartışmalarında, meselenin fitilinin yakılmasına vesile olan Ali Bulaç, giriş niteliğinde yazdığı üç yazısından sonra 26.07.2012 günkü "Üçüncü Nesil İslâmcılar" başlıklı yazısında şu notu düşüyordu:

> "Tanzimat ve Türk modernleşmesinin derin etkisinde İslâmcı söylem de, genellikle şair, hikâyeci ve edebiyatçıların inhisarında kaldı. (...) Bugün de özellikle Türkiye İslâmcılığının en büyük handikapı ve zaafı hâlâ şairlerin, öykücü ve edebiyatçıların blokajı altında olup kelami ve usuli temeli olmayan, gerçek entelektüellerden ve âlimlerden yoksunluğudur."[1]

Tartışmaya katkı veren isimlerden Yusuf Kaplan, Bulaç'ın yazısından yaklaşık bir ay sonra, Bulaç'ın bu bakış açısını "kısmen" de olsa haklı bulduğunu söyleyerek, âlim şahsiyetlere, onların yol göstericiliğine, ilim geleneğiyle irtibata geçmeye, "ilim geleneğimizi tevarüs, temellük ve temessül etmeye" şiddetle ihtiyacımız olduğunu belirtti. Yazının devamında, bu işi sırtlayacak âlim şahsiyet sorununa bakışı, Bulaç'ın gözden kaçırdığı bir noktayı işaretlemesi bakımından oldukça önemliydi. Epistemolojik kırılma ve ontolojik kopuşlarla dolu fetret döneminde, kriz yaşayan bir medeniyette, âlim şahsiyetin zaten "göçmüş" olduğunun yahut tersinin yani, âlim şahsiyet öldüğü ve ilim geleneği yok olduğu için, medeniyetin çökmekten kurtulamadığının altını çizen Kaplan, şöyle diyordu:

> "Böylesine varoluşsal bir buhranın yaşandığı zaman aralıklarında, bizi, yok olan ilim, düşünce ve sanat dünyamızla buluşturacak, bize çok katmanlı bir dil, çok boyutlu bir varoluş yolculuğu sunacak insanlar elbette ki, sanatçılar, düşünürler ve daha çok da sanatçı-düşünür şahsiyetleridir: Meselâ İkbal böyle biridir; me-

1 Ali Bulaç, "Üçüncü Nesil İslamcılar", *Zaman,* 26.07.2012.

selâ Sezai Karakoç böyle biridir; meselâ İsmet Özel böyle biridir; meselâ Nuri Pakdil böyle biridir; meselâ Rasim Özdenören böyle biridir.

Siz bu isimleri çıkarın, silin, ortada İslâmcılık diye bir şey kalmaz. Sanatın, hatta 'sanat-tefekkür'ün, varoluşsal bunalım zamanlarında, bunalımın anlaşılması, anlamlandırılması ve aşılması sürecinde geliştirdiği çok katmanlı, uzun erimli, uzun soluklu, zengin çağrışımlar yüklü metaforik, sembolik ve estetik dil ve söylem, insanlara hem nefes aldırtmış, hem ruh üflemiş, hem de önümüze yeni koridorlar açarak bize yol fenerleri sunabilmiştir."[2]

Türkiye'de İslâmcılık Sempozyumu'nda meseleyi çok farklı noktalardan ele alan konuşmalar boyunca da, bu isimlerin kimi zaman birer aktör olarak değerlendirilmesinin ve fakat kimi zaman da müstağni yahut müstehzi tavırlarla zikredilmesinin kanaatimizce isabetten uzak hâline sebep, muhtemeldir ki, medeniyetin kriz anlarının ve fetret dönemlerinin, fikir çoraklığına maruz kalınmış zamanların gözden kaçırılması yahut tüm bunları bugün açıkça konuşabiliyor olmanın rahatlığının, o günlerin hakkıyla anlaşılmasına engel olması ya da o günlerden vaziyetin hakikatinin hissen/kalben de anlaşılmasına engel olunacak kadar uzakta kalınmasıdır.

Ve yine muhtemeldir ki, "İslâmcı söylemin, genellikle şair, hikâyeci ve edebiyatçıların inhisarında" kaldığı iddiası "Türk modernleşmesi devri"ne atfedilirken; Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Mevlâna gibi isimlerin İslâmiyet'in kabulündeki, yayılmasındaki, sosyal hayatta benimsenişindeki etkisi, edebiyatın bu noktada "en beliğ bir telkin ve ima aracı olması"[3] gerçeği de gözden kaçırılmaktadır. Diğer yandan bu "varoluşsal bir buhranın yaşandığı zaman aralıklarında" devrede olan sanatçı-düşünürleri değerlendirirken, sanatlarından bihaber olarak yahut sanatlarına bigâne kalarak sadece görünen 'düşünce'ye odaklanmanın ve sanatı besleyen diğer yandan sanatla da beslenen 'düşünce'yi bu karşılıklı ilişkiyi, burada yatan atmosferi, metaforları, sembolleri, çağrışım ve anlam dünyasını dikkate almadan, buna ihtiyaç da duymadan konumlandırmaya çalışmanın, hakkaniyetli bir tutum olmayacağı açıktır. "Eşyayı çıplak bir olgu olmaktan çıkarıp özüne inen", "alemdeki asli uyumu kollayarak hikmete yaslanan", "insanda manevi alem şuurunu uyandırabilen", "zihni yürüyüşü rûhî açılışlarla buluşturan" ve "tefekkürün parıltısı" olan edebiyatın, manevi duyarlılığın inkişafındaki rolü, bir çırpıda es geçilebilecek bir şey değildir.[4]

Sanat ve edebiyat sahasında bir mecra, bir okul, bir ekol oluşturarak ön açıcı rolleriyle hafızalara kazınan birçok ismin aslında meseleyi ne derece kuşattıklarını, nasıl bir yol açtıklarını ve bu konuda nasıl bir vazife gördüklerini anlamak için yine düzenlenen bu etkinlik boyunca ön alan bir noktaya dikkat etmek yeterli olacaktır.

2 Yusuf Kaplan, "İslamcılığın Selefleri ve Halefleri", *Yeni Şafak* ,17.08.2012.

3 Turan Koç, İslâm Estetiği, İsam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 171.

4 Turan Koç, *a.g.e.*, s. 170-171.

Sempozyum boyunca devam eden konuşmaların birçoğunda tebliğ sunanların ağzından, şairinin, söyleyeninin ismi zikredilmeden, kaynak belirtmeye ihtiyaç hissedilmeden, adeta malumun ilanına gerek duymamacasına çok kereler işittiğimiz, "yenilgi yenilgi büyüyen bir zafer vardır", "toparlanın, gitmiyoruz", "dört inanmış adam", "anladım işi, sanat Allah'ı aramakmış/ marifet bu, gerisi yalnız çelik çomakmış" gibi adeta dizelerinden çıkarak ülke Müslümanlarının hayatlarına bir yerinden eklenmiş, onlarca şiar/düstur edinilmiş, onlar için slogan yahut hayat felsefesi olmuş ve çok daha uzun anlatımların, açıklamaların yerine ikame edilmiş ifadeler, ait oldukları sanatçı-düşünürlerin bu konudaki fikirlerinin sadece toplum nezdinde değil, konuya ilgili araştırmacılar huzurunda da ne denli benimsenmiş olduğunu göstermektedir.

Aynı durum, günlük hayatta da, gazete sayfalarında devam eden İslâmcılık tartışmalarında da gözlemlenebilir. Kaplan "İslâmcılar yenildiler mi, yenilmediler mi" meselesi bağlamında yazdığı bir yazısında, "*teorik olarak, eğer Müslümanlar varsa, nefes alıp veriyorlarsa, yenilgi-menilgi yoktur orada. Hele de ayağımızı bastığımız bu toprak, 'toparlanın, gitmiyoruz' diyebilen, bedel ödemesini bilen, fikir, oluş ve varoluş çilesi çekebilen asil insanlar çıkarmışsa, yenilgi-filan yoktur ortada"*[5] cümlesini kurduğunda, okuyucu kitlesi *"toparlanın gitmiyoruz"*u sahibi bilinen bir veciz söz olarak arka plana kodlamışsa yahut "*Türkiye'de Batıcılar, 'yenildik biz' dediler, teslim bayrağı çektiler ve gözlerini kendilerini yendiğini söyledikleri Batılılara diktiler! Türkçüler 'yenildik biz' dediler, geri çekildiler. Ama meydandan da çekildiler: Nereye gittiler, bilinmiyor... İslâmcılar da 'yenildik biz' dediler; ama teslim bayrağı da çekmediler, geri de çekilmediler; 'yenilgi yenilgi büyüyen bir zafer vardır' dediler ve aslâ pes etmediler*"[6] cümlesindeki *"yenilgi yenilgi büyüyen bir zafer vardır"* ibaresi herkesi bir şiir dizesinden bir medeniyet bağlamına gönderebilme gücünü mündemiçse, o zaman burada en azından bir hakikatin hakkının teslim edilmesi gerekir ki, o da edebiyatın Türkiye İslâmcılığı bağlamındaki katkısıdır.

Buradan bu katkının bütün ediplerce, sanatçı-düşünürlerce doğru şekilde sağlandığı anlamı çıkmayacağı gibi –ki, bu katkı Bulaç'ın özlemini çektiği, bizim de hasret kaldığımız "kelami ve usuli temeli olan", "gerçek entelektüellerce" de her zaman doğru şekilde sağlanmamıştır-, İslâmcılığın en temel dayanağının edebiyat olduğu savı da çıkmaz. Ancak buradan, edebiyatı böylesine toptan yargılamanın doğru olmadığı ve bu ülkenin İslâmcılık meselesi ile ilgili yaşadığı problemlerin tek bir disipline yıkılarak hallinin mümkün olamayacağı sonucu çıkmalıdır. Birileri çıkıp İslâm'ın bu ülkedeki en büyük eksikliğinde sadece İlâhiyat Fakülteleri'nde verilen eğitimin, yetiştirilen insanların suçu olduğunu söylese, bu da toptancı bir hükümdür ve tek başına doğru değildir.

5 Yusuf Kaplan, "Yenildik Biz Dediğimiz Zaman Yenildik," *Yeni Şafak*, 12.08.2012
6 Kaplan, *a.g.y.*

“Bugün de özellikle Türkiye İslâmcılığının en büyük handikapı ve zaafı hâlâ şairlerin, öykücü ve edebiyatçıların blokajı altında olup kelami ve usuli temeli olmayan, gerçek entelektüellerden ve âlimlerden yoksunluğudur.”[7] diyen Bulaç’ın, bu yargısında ayrıca “şair, öykücü ve edebiyatçıların blokajı” ifadesi problemlidir. Burada, ‘edebiyatçı’ ifadesinin zaten ‘şair’ ve ‘öykücü’yü içermesi hasebiyle, şair ve öykücü zikredildikten sonra neden bir de edebiyatçının zikredilmesine ihtiyaç duyulduğu, açık değildir mesela. Ayrıca bu yargıda, “blokaj” kelimesinin meselenin gerçekliğine uygun bir kullanım olup olmadığı; kelimenin anlamında yatan ‘istekli ve bilinçli durdurma/engelleme’ eyleminin, kimlerin hangi hareketini tanımlamak için münasip görülmüş olduğu; olayın bir parselizasyon sistemini mi içerdiği; bu konuda bir limitin sınırın mı bulunduğu; İslâmcılık konusunda konuşmanın, yazmanın, eser vermenin, biri yapınca yek diğerinin yapamayacağı, biri ucundan tutunca öbürünün açıkta kalacağı şekilde bir dengede mi yürüdüğü; bu bağlamda hangi edebiyatçının hangi âlimi bloke ettiği; “handikap” ve “zaaf” kelimeleri ile birlikte kullanılan “sanat”tan muradın ne olduğu; “şairler, öykücü ve edebiyatçılar” grubu ile “kelami ve usuli temeli olan gerçek entelektüeller”in kimlerle müşahhaşlaştırak karşı karşıya getirildiği ve nelere puan verilerek galibin belirlendiği; bu iki tanımın karşı karşıya konumlandırılışıyla farklı konumlara pay edilen haslet ve mesleklerin asla bir insanda birleşemeyeceği ve birinin özelliğinin diğerinde olmayacağı önkabulünü içerip içermediği, âlim yetişmemesinin müsebbibinin de edebî camia olarak görülüp görülmediği gibi birçok mesele izaha muhtaçtır.

Bir başka açıdan tekrar etmek gerekirse, “kelami ve usuli temeli olan” âlimler hepimizin hasreti ve Türkiye İslâmcılığının önemli bir meselesidir. Hatta içtihad kapısının uzun zamandır kapalı olması, uzun süredir müctehid derecesinde âlim ve fâkih yetişmemiş olması da çok sayıda insanı ilgilendiren/etkileyen bir problemdir.

Ancak mesela, Auguste Comte’un insanlık dini anlayışına, “üç hâl kanunu”na ve metafiziği büyüye, sihre ve eski çağ kahinlerine indirgemesine, Marks’ın dini, “gerçek varlığı olmayan, özsüz bir kurum” olarak nitelemesine karşılık bunların karşısına “metafiziği” ve “soyutu” koyması ve dahi sanatın Tanrı’nın yarattığı şeyleri taklit cinsinden bir şey olduğunu kabul etmekle birlikte, “yoktan var etme işlevinin olmadığını”, sanatın işinin “yaratıştan bir yaratış çıkarmak” olduğunu, bunu yaparken de Tanrı’dan “izin” almak gerektiğini ifade etmesi, “Tanrı’ya teslim olmayan eşyayı teslim alamaz” diyerek şairin öncelikleri için; “kutsal kitaptan hız ve ilham almak; yoktan var ettiği vehmine kapılmak değil, yaptığı işin “varlıklardan yeni bir varlık, var olanlardan yeni bir var olan türetmek” olduğunu bilmek; “Tanrı’ya rakip olmaya kalkışmak değil”, “Tanrı’dan ‘izin’ almak”; “hilkatin öz yuvasına erişmek, mahremiyetine ermek ve çeperde kalmamayı” fark etmek; sura üflenmeden önce elindeki ölü kelimelere diriliş surunu üfle-

7 Bulaç, *a.g.y.*

mek ve "dirilten kişi", "diriliş gününün", "İsrafil'in ve Cebrail'in adamı olmak" gibi düsturları sıralaması[8] ve şiirini ilk *ana metin*den yola çıkarak inşa etmesi, sanata gönül verirken, sanatını icra ederken orijine hakikati koyması, sanattan muradın da zaten bu olduğunu düşünmesi Karakoç'un söz konusu "açıkta kalan âlim şahsiyet" noktasında kendisini inşa etme planı/projesi güttüğü anlamına gelmez. İşin önemli tarafı, okuyucuların da sanatçıyı bu konuma itmeleri gerektiğini bilmeleri gerekir. Sanatında bütün bu 'olması gerekeni kollayan adam'ı bir dini lider vasfıyla kodlayıp konumlandırıp onun sanatına ve kişiliğine tabir caizse 'iman etmek' gafletine düşmek ve ilk ana metinden koparak dini sadece burada aramak, buradan bekleme yanlışına gitmek, *ana metin*den hareketle, bir gerçeğin mecazlarla, metaforlarla, sembollerle, imgelerle, zengin bir çağrışım ve anlam dünyasında farklı çehreleriyle ifade edilişinin ruhu doyuran ilhamından faydalanmak varken amaçla aracı karıştırmak, okuyucunun bilinçsizliğidir; sanatçının eksiği yahut ayıbı değil.

Ve yine başka bir örnek, eğer Necip Fazıl'ın milliyetçi-muhafazakâr bir tona evirilen ve bugünün Türkiye'sindeki İslâmcılık anlayışında problemli bir bakışın tesisinde etkisi olduğu düşünülebilecek din anlayışı olduğu düşünülüyorsa; bu durum, sanatı mahkum etmeden, dönem, şartlar, kazanım ve kayıplar çerçevesinde kendi başına değerlendirilmelidir.

Fakat mesele Ali Bulaç'ın bu beyanın şerhi olmadığı için daha fazla üzerinde durmayacağız. Buraya kadar üzerinde durulma sebebi de, sanat ve edebiyata dair kült bir bakışı örneklemesi hasebiyledir. Bulaç, bu düşüncesinde/yargısında/imasında yalnız değildir. Ve tek sorunu bu olmasa da, İslâmcılık meselesinin önemli problemlerinden biri de Bulaç'ın yalnız olmadığı bu noktada yatmaktadır.

Konumuz adı geçen sanatçı-düşünürlerin, edebiyatçıların söylemleri, İslâmcılık konusuna katkıları o ve dâhi başkaca başlıklar altında kendilerinden söz açılacak olmasından dolayı daha fazla örnek vermeyeceğiz. Biz, bu bildiri çerçevesinde onların açtığı yolda devam eden bir sanat dalında kadın öykücüler buraya ne türlü destek vermiş, yahut verebilmiş mi, İslâmcı olarak isimlendirilen kadın hikâyecilerin kadın kahramanları İslâmcılık meselesinde nerede kurgulanmışlar, bu kurguların gerçek hayatla ilişkisi nedir, gerçeği ne oranda yansıtmıştır, yahut yansıtabilmiş midir... bunlara bakmaya çalışacağız.

2. "Edebiyat Ne İşe Yarar?"

Sadece İslâmcılık tartışmaları bağlamında değil, sanatın, edebiyatın ne işe yaradığı birçok ortamda çok zaman bir münakaşa konusu olarak güncelliğini korumuştur.

"Ne işe yarar" halinde cevabın odağına gittiğini dolandırmadan söyleyen bu soru ise Felski'nin kitap ismi olarak kendine bir başlıkta da yer edinmiş ve Felski, yıl-

8 Karakoç'un bu ifadeleri için bkz. Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I, Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1997.

lardır süren münakaşaları da dikkate alarak, bu çokça sorulan sorunun cevabını dört ana başlık altında toplamıştır. Bunlar; "tanıma, büyülenme, bilgi ve şok"tur. Okurun kendini kitapta bulduğu, kendini öteki olarak teşhis ettiği *tanıma* süreci, yapıtın içine çekildiği ve etkisinden kurtulamadığı *büyülenme* süreci, geçmişe veya başka yerlere dair bir şeyler öğrendiği *bilgi* amaçlı okuma tarzı ve okuru şaşırtarak verili olan üstüne düşündürmek isteyen yapıtın başvurduğu şok stratejisi.[9] Bunlardan ilk üçüne, konumuzla ilgisi bakımında biraz daha yakından bakacağız.

Edebiyatın *tanıma* işlevi, kişiyi kendi kendisine tanıtma, öteki karşısında kendi benliğini kavramaya yardımcı olmadır. Kişinin kendisini tanıması, yaşamın nesnesi haline gelmeye, kuşatan iktidar düzenlerine, verili olanın ötesine geçemeyen, aktarılan her yorumu kendi doğrusu kabul eden kitleye karşı duruşu başlatır. Kişinin kendisini tanıması bu anlamıyla muhalif, dönüştürücüdür. Son kertede, okumak, kurmaca metinleri okumak, edilgin değil; devindiren, harekete geçiren bir eylemdir. Dolayısıyla okuma eylemi toplumun kişiye dayattıklarına, herkesi 'birörnek' yapmaya, moda rüzgârlarına karşı mücadeleyi örgütler. "Geleneksel bağlardan ve katı toplumsal hiyerarşilerden kurtulmuş bireyler, kendi hayatlarını düzenleyip ona bir amaç katmak gibi külfetli bir özgürlüğe davet edilir. Benlik kendi üstüne düşünmeye dayalı bir hal aldıkça edebiyat da kişi olmanın ne anlama geldiğini keşfetmede can alıcı bir rol üstlenmeye başlar."[10] Bu tabloda edebiyat, tanıma yoluyla kendini kavratırken, bilinç de kazandırır.

Edebiyatın eleştirilere maruz kaldığı nokta genellikle *büyülenme*nin olduğu noktadır. Tanıma, ne kadar dönüştürücü bir güce sahipse büyülenme de o kadar statükoya yatkındır. Çünkü büyülenme, "yakın okuma"nın zaaflarını taşır. Büyüleme nesnesini durağanlaştırır, dondurur. Okuyanın eleştirme, esere uzaktan bakma, farklı bir gözle değerlendirme olanağını ortadan kaldırır.

Şu durumda okurun 'kendini bilmemesi', tanıma kısmının gerekliliklerini yerine getirememesi durumunda kontrolü dışında bir büyülenmeye maruz kaldığı yahut kalabileceği noktası, edebiyata yöneltilen eleştirilerin can damarı olsa gerektir. Felski, büyülenme düşüncesine karşı çıkan görüşü kamçılayan iki ithamın, "aklı çeldiği" ve "hükümsüz bıraktığı" iddiaları olduğunu belirtir. Burada "saf insanları, akılları karıştırılıp duyuları cezbedildiği zaman gerçek ile hayalî dünyayı birbirinden ayırma yeteneklerini bütünüyle yitireceği korkusu"nun ağır bastığını belirten Felski, bu husumetin de büyük ölçüde "okurların yahut izleyicilerin akıl çelici kurguları tarihsel gerçeklerle karıştırdığı, dolayısıyla her türlü muhakeme yeteneği ve eleştirel değerlendirmeden yoksun olduğu yollu görüşten kaynaklandığını" söyler.[11] Eleştirmenlerin kendini bundan hep muaf tutması ve

9 Rita Felski, *Edebiyat Ne İşe Yarar*, Çev. Emine Ayhan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

10 Felski, *a.g.e.*, s. 40, Melike Uzun, "Rita Felski'nin Edebiyat Ne İşe Yarar Kitabı Üzerine", *edebiyathaber.net*, 26.12.2010, Erişim: 25.07.2013. http://www.edebiyathaber.net/melike-uzun-rita-felskinin-edebiyat-ne-ise-yarar-adli-kitabi-uzerine-yazdi/

11 Felski, *a.g.e.*, s. 95.

fakat kadınlar ve alt sınıflara rasyonel melekesi düşük addedilen gruplar üzerindeki etkisine ağıtlar yakması Felski'yi yadırgatır.

Felski, kendinin dışına çıkma ve farklı bir bilinç durumuna girme ihtiyacı hisseden insanın bu ihtiyacının aşırı ruh durumu ve duygu yoğunlaşmalarına indirgenip çocuksu yahut ilkel addedilmesinin modern bir düşünce olduğunun, zengin ve çok yönlü olan büyülenme deneyiminin illa da romantik bir nostalji sisine isabet etmediğinin yahut bir faşizme bağlı olmadığının altını çizer. Ona göre büyülenenin imkân ve fırsat tarafı da dikkate alınmalıdır: "Aslına bakılırsa, büyülenme netice itibariyle edebiyat teorisinin temel ilkelerini yeniden düşünmek için son derece verimli bir dil olarak karşımıza çıkmaktadır. Eleştirel bir yöntem yahut teorik bir ideal olarak gizeminden arındırmanın sınırlarına bir kez gelip çattık mı, hayatlarımızın büyüden bütünüyle arınması gerektiği yollu modern dogmadan bir kez vazgeçtik mi, estetik deneyimin duygulanımsal ve insanı içine çeken, duyumsal ve somatik nitelikleriyle işte o zaman gerçek anlamda ilgilenmeye başlayabiliriz."[12]

Tam da burada belki var sanılanların aslında olmadığının, elle tutulamayanların asıl kuşatıcılığının farkına varma, hayret makamına ulaşma ve hakikatle hakiki şekilde tanışma için büyülenmenin ne derece bir işlev göreceğini fark edebiliriz.

Felski'nin edebiyatın üçüncü işlevi olarak ismini zikrettiği *bilgi*nin adını edebiyatın hemen yanı başına koymak, esasen onu sanat vasfından alıp başkaca disiplinler ve bilim dalları arasında yeniden konumlandırılmak doğru bir tutum olmasa gerek. "Edebiyat neyi bilir?"[13] sorusu bilgi edimini nasıl tanımladığımız, bilmekten neyi murad ettiğimiz ile ilgilidir ve bilgi ile gerçek arasındaki ilişki bile muhataralı iken, "edebiyat neyi açığa vurur", "neyi ifşa eder" yahut "neyi gizler" soruları daha doğru sorulardır. Felski'ye göre, insan bilgilenmek için okuduğunu iddia etmese de, okumanın arka planında "toplumsal hayatın şekline ilişkin daha derinlikli bir algı kazanma umudu" yatar. Ve artık "sanat eserini bilgiye katkıda bulunmaktan yahut kavrayışı geliştirmekten men etmek mümkün değildir."[14]

Ancak çok rahat söylenebilir ki, edebiyatın amacı bilgi sağlayıcı olmak değilse de, elinde "şeylerin nasıl olduğuna dair algımızı geliştirme, genişletme veya yeniden düzenleme gücü[15] vardır ve bu güç tıpkı büyülenmede olduğu gibi hakikatin ince ince sızdığı bir kurguda, şiirde, bu "ister kurmaca ister olgusal, ister şiirsel ister teorik olsun", bir dizi şema yaratır, dili belli ölçütlere göre seçer, düzenler ve şekillendirir, bazı görme biçimlerine kapı aralar. Bunu yaparken elbet bazılarını da dışarıda bırakacağının kabul edilmesi gerektiğini belirtir Felski. Edebiyat

12 *a.g.e.*, s. 98.

13 *a.g.e.*, s. 99.

14 Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, 1978, Hackett, Indianapolis, s. 102'den aktaran: Felski, a.g.e., s. 130.

15 *a.g.e.*, s. 106.

metinlerinde hem kör noktalar vardır, hem de içgörü alanları. Edebiyatta mündemiç, potansiyel içgörü kaynakları, yanlış bilgi de verebilirler. Hatta edebiyat için daha evvel bahsi geçen ithamları da haklı çıkaracak şekilde "mistifiye" de edebilirler. Algı yaratma mekanizmaları yanlışsız da olmayabilir. Ancak "bilme pratiklerinde pay almaktan alıkonamazlar" ve kendine has teknikler, yaslandıkları estetik ve geleneksel repertuarla toplumsal etkileşimin inceliklerini sunmak, dilsel deyiş ve kültürel gramerleri taklit etmek, şeylerin somutluğuna şaşmaz bir dikkat göstermek yoluyla okuyucuyu hayali ama göndergesel anlamda çarpıcı dünyaların içine çeker, ona yeni bir kılık vadederler.[16] İşte bu yeni kılık, sıradan dünyanın sıkıcı alışkanlıkları içinde hakikate bir yanıyla değdiğinde, insanları bambaşka noktalara götürebilecektir.

Sanatın ve bir kolu olarak edebiyatın gayr-i ahlâki olduğu yönündeki Platon'dan beri gelen kanı, edebiyatın *tanıma, büyülenme* ve *bilgi* işlevlerine birer imkân olarak da bakılabileceği görüşünü hesaba katmaz.

Gregory Jusdanis da, *Kurgu Hedef Tahtasında* adlı eserinde bunu şöyle izah eder: "Sanatın reddedilmesi Platon'a kadar eskiye gider. Aristoteles, Kant, Schiller de bunu bir şekilde yaptılar. Elbette o çağda "sanat" ve "edebiyat" kategorileri yoktu, bizim genel olarak edebiyat dediğimiz şey o zaman şiirdi ve Platon şiire karşı çıkıyordu, çünkü insanlar şiirden duygusal olarak etkilenip akılcı yönlerini kaybedebilirdi. O zaman bile sanatın savunulması gerektiğini düşünenler vardı. Her tarihsel dönem, her kuşak kendini hususi bir sanat savunusu geliştirmek zorunda hissetmiştir, çünkü sanat, doğası gereği gereksiz olma özelliğini hiç kaybetmemiştir. İnsanlar da sanat madem gereksiz neden roman yazmaya vakit harcayalım, neden sanat galerisine gidelim, neden şiir okuyalım diye, dünyayı daha iyi bir yer haline getirmiyorsa neden bunları yapalım diye sorular sormuşlardır. [17]

Bu soruların "zaman, fayda ve pratik kullanım değerlerini yücelten günümüz toplumunda" daha da kaçınılmaz ve önemli hale geldiğini ifade eden Jusdanis, sanatın toplumsal olanla ilişkisi üstüne sorulan soruların günümüzde daha da kızışmış durumda olduğunu belirtir.

Evet, esasen düşünüldüğünde, "gerçeklik ile kurgu arasındaki ayrımı" olumlu ve olumsuz yönleriyle korumalıyızdır, "yalan ile hakikat arasındaki ayrımı" bilmeliyizdir. Ve edebiyat, Aristoteles'in dediği anlamda başka bir şeyin taklidi olan yalanlarla da ilgilenir. Ama ne var ki, yine Aristoteles'e göre, "bir şeylerin taklidi ya da temsiliyle uğraşmaktan zevk almak insan doğasının bir parçasıdır" ve buna engel olmanın da bir yolu yoktur.

16 *a.g.e.*, s. 130, 131.

17 Gregory Jusdanis, *Kurgu Hedef Tahtasında/Edebiyatın Savunusu*, Çev. Çiçek Öztek, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Fakat kurgu bu kadar kötü birşey midir? Kurgulanan bir dünya, içinde bulunulan dünyayla arasına mesafe koyarak insanlara bir farkı da hatırlatamaz mı? Bu fark sayesinde insanlara içinde bulunulan koşulları kabul etmek zorunda olmadıklarını ve aslında bu koşulları değiştirebileceklerini göstermez mi? Varoluşsal buhranların yaşandığı, hele Türkiye örneğinde olduğu gibi kimsenin hiçbir şeyi konuşamadığı bunalım zamanlarında hakikatten kopmamanın da bir çaresi olmamış mıdır? Edebiyat da hayal ile gerçeklik arasındaki sınır çizgisinde hem bir kişi için, hem bir ulus için, hem bir düşünce için bu noktada farklı bir önemi haiz değil midir?

Jusdanis, "örneğin" der; "talep ettiği gibi temsil edilmeyen bir etnik topluluk sahip olmadığı evde olmayı hayal edebilir. Afro-Amerikan yazar Richard Wright *Kara Çocuk* adlı otobiyografik romanında çocukluk yıllarında kütüphaneye gidip kurmaca edebiyat yapıtları okuduğunu söyler. Kütüphaneye gitmesinin nedeni yalnızca ırkçılığa maruz kaldığı gerçek hayattan kaçmak değildir; okurken içine girdiği gerçeklikte başka bir gelecek olasılığını gördüğünü söyler. Yani yaşadığı zamanda sahip olmadığı türden bir eşitlik tasavvurudur bu.[18]

Uzun bir tarihi olan toplum içinde kök salmış ve siyasi mücadelelere, ekonomik düzenlemelere maruz kalmış toplusal bir kurum olan edebiyat, dilin düzanlamsal kısıtlamalarından, mantığın kurallarından ve bire bir anlam örtüşmesi zorunluluğundan âri, kendi içinde bütünlüklü başka bir dünya imkânı tanır. "Dünyayı tekrar tekrar inşa edebilecek bir hareket alanıdır burası..."[19]

Ama bütün bu imkanlar pratik ve gözle görünür veriler sunmazlar insanlara. Belki de edebiyatın sert kaşlı keskin bakışlı konulara yakıştırılamamasının sebebi de budur. "Edebiyatın asla pratik bir değeri olduğunu iddia edemem" diyen Jusdanis, asıl sorunun burada olduğunu söyler ve ekler: "Asıl sorun da burada. Bir tabloyu görmüş olmak size pratik bir fayda getirmez. Şiir okumakla ev alamazsınız, ailenize ekmek götüremezsiniz. Edebiyat gerçekten faydasız ve gereksizse, o halde bizim için değeri ne olabilir? İşte bu soruya yanıt vermeye çalışıyorum. Benim kuramıma göre, evet edebiyat faydasız, ama tam da faydasız olduğu için değerli. Faydasız olan bir şeyler olmalı, çünkü başka şeylere faydası olmayan bir şey kendisi için var olur. Angaje olduğumuz bir mesele varsa, salt kendisi için olan deneyimleri savunmalıyız, örneğin, dostlarımızla onlardan maddi bir çıkar sağladığımız için ilişki kurmayız, aramızdaki sevgi bağıdır ilişkiyi tutan. Bir romanı yalnızca okumayı sevdiğimiz için okuyor olabiliriz; özellikle de olağanüstü meşgul ve rekabetçi günümüz toplumunda bu türden deneyimleri korumamız gerekiyor. Demem o ki, edebiyatın ve insanın değerinin tam da bu türden bir faydasızlığa dayandığı bir kuramı savunuyorum."[20]

18 Gregory Jusdanis, "Edebiyat propaganda, manipülasyon ve yanlış temsile karşı bir sağduyu sağlar", Söyleşi: Oğuz Tecimen, *Notosoloji*, Erişim Tarihi: 25.07.2013. http://www.notosoloji.com/gregory-jusdanis-edebiyat-propaganda-manipulasyon-ve-yanlis-temsile-karsi-bir-sagduyu-saglar/

19 Jusdanis, *a.g.e.*, s. 13.

20 Jusdanis, *a.g.s.*

Propaganda ile gerçeklik arasında her zaman korumamız gereken farkı gösteren edebiyat, esasen bu farkın alanında çalışır; propaganda, manipülasyon ve yanlış temsile karşı bir sağduyu sağlar. Önceden hiç düşünülmemiş bir şeyi hayal etmek, kendimizi bir başkasının yerine koyabilmek ve daha da önemlisi yeni bir dünya için mücadele edebilmek, işte bu farkı anlamaya dayanır. Edebiyat da bize farklı ilişki biçimlerini ve siyaset yordamlarını hayal edebilme olanağı verir.

3. İslâmcılık ve Öyküler

Konu 'İslâm ve öyküler'/'öyküler ve İslâm' olsa idi "Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur'an uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan bir toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir."[21] ayeti hatırlanmalı ve mesel, emsâl, temsil bağlamında hikâye etmenin, öykülemenin "hatırlatma, nasihat, teşvik, uyarma, ibret ve iyi bir hareketi onaylama, anlatılan bir olayın akla yatkınlığının sağlanması, soyut ifadelerin daha anlaşılır bir şekilde açıklanması gibi" birçok amacı bir arada karşıladığına dair cümleler kurulmalı idi. Ki, buradan insan eliyle yazılan öyküler ve öykülerin sanatçılarının meseleleri bağlamında dinin hayat pratiğine döküldüğü noktalardaki kıssa ve hisse geleneğinden, kıssa örülmeye gerek bile kalmadan alınan his'lere kadar gidilebilirdi.

Ancak konumuz "kadın hikâyecilerde İslâmcı çizginin kahramanları". İlk evvelâ öykünün, bir edebi tür olarak, toplumsal olanın bizzat kendisi değilse bile, toplumun önemli bir gözcüsü olduğunu ve toplumun sosyal, siyasi, fikrî hayatındaki ana uğraklardan geçerek, topluma dair önemli kayıtlar düştüğünü belirtmek gerekir. Türk öyküsü -ister bir tezi olduğu iddiasında bulunsun, ister bulunmasın- birbirinden çok farklı mekânlarda, şartlarda geçiyor da olsa; kahramanları birbirlerinden bağımsız şekilde çok farklı dünyalarda kendi şahsî maceralarını yaşıyor olsalar da, toplumu okuma noktasında kadraja çok önemli kareler koyar.

Cinsiyet ayrımına gitmeksizin kadın- erkek yazar dünyası, sanat metinlerinin kendi özel ikliminde toplumun, insanın ve hayatın nabzını tutmaktadır. Aslında yazarın cinsiyetine bağlı bir ayrıştırma, bir noktada bölünmüş insan kimlikleri anlamına gelebilir. Bir eserin, üreticisinin cinsiyetinin öncelenmesi yerine, üreticisinin kimliğinden bağımsız olarak değerlendirilmesi daha doğru görülebilir ve kadın-erkek öykücü ayrımına gitmeksizin bütüncül yapısıyla insanın ve onun içinden geçtiği hayatın değerlendirilmesi daha sağlıklı sonuçlar verecektir, diye de düşünülebilir. Ancak, özellikle Türk öyküsünün 1980'den bugüne kadarki sürecinde; öykülerde geçen isimlerden tutun da, mekânlara, nesnelere, öykü kahramanlarının içinde bulundukları sosyo-psikolojik durumlara, tercihlere,

21 Yûsuf, 111, DİB Meali, *Diyanet işeri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Portalı*, Erişim: 25.07.2013. http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#12:111

beğenilere, duruşlara, tepkilere kadar öykü içindeki başat birçok mesele özellikle araştırma evreninde bize ister istemez bir cinsiyet ayrımını dayatmaktadır.[22]

O halde, çalışmamızda, tıkalı noktalarda derinleşen ve başka bir dünyanın var olabileceğine dair inancı tazeleyen edebiyat, İslâm'ın emir ve yasaklarını hayat pratiği içinde uygulama/yaşama derdinde telaşında olan kahramanları bize nasıl taşımış merakı üzerinden ilerleyeceğiz.

Kadın hikâyecilere geçmeden evvel, öğrenciliği medreseden bozma bir yurtta, yüce bir ideal etrafında birleşen arkadaşlarıyla, ülkenin istikbaline dair derin düşüncelerle, planlarla dolu olan genç Asım'ın, okul bitip herkes dağıldıktan sonra Profesör Asım Bey olana kadar geçen süreçte ideallerinden nasıl birer birer soyunup vazgeçilmezlerinden nasıl teker teker geçerek, kendisini huzurlu kılan bütün hissiyatını kaybettiğinin hikâyesi olan Mustafa Kutlu'nun *Ya Tahammül Ya Sefer* adlı eseri, Kutlu'nun kitapta geçen "bir kere taviz verildi mi, asla çiğnenmemesi gereken unsurlar bir kere gözden çıkarıldı mı, kalbin aynası bir yerden çizildi mi, kefareti büyük oluyor. Hatta Asım Bey'in şimdi kederle hatırladığı gibi çizikler çatlağa, çatlaklar uçurumlara ulaşıyor." cümlesi eşliğinde, İslâmcı çizginin yeni zamanın modern şartlarına göre başka başka yerlere kayan kahramanlarını örneklemesi noktasında öncelikle zikredilmelidir.[23]

Bu anlamda, Kutlu'nun özellikle, yetişmelerinde önemli bir ocak vazifesi de görmesinin etkisi var mıdır bilinmez, dini duyarlıklı olarak ifade edilebilecek kadın hikâyecilerin bir çoğunun toplumun hâl ve ahvâlinin yansıdığı hikâyelerine İslâmcı çizginin birçok kahramanını taşıdıklarını görürüz.

Kadın hikâyecilerin, bunu yaparken bir mesaj verme kaygısı güdüp gütmedikleri yahut kaygılarının ne olduğu ile ilgili soru önemlidir elbette. Buraya dair cevaplardan birini, örneğin Yıldız Ramazanoğlu'nun şu cümlelerinde buluyoruz:

> "Mesaj vermek edebiyatın işi değildir. Daha doğrusu birçok yazar böyle bir amaçla yazmaz. Yaşamın karanlıkta kalmış kıyılarına ışık düşürmek, görmezden gelineni görünür kılmak ve kanıksanmış şeylerdeki fevkaladeliği gözler önüne sermek, budur yapılan. Hikâye yazmak insanın içinin derinliklerinden gelen bir hal. İnançlarımdan söz edeyim diye bir öyküye başlamazsınız. Ama sizin hakikatiniz hayata bakışınız duruşunuz neyse edebi metinlere doğallıkla sızar."[24]

Türkiye İslâmcılığının son döneminde yaşananlar esnasında, mahkeme tutanaklarına, gazete kayıtlarına geçmeyen, tarih kitaplarına inmeyen, ekranlara

22 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynep Kevser Şerefoğlu, "Yazarları Kadın Olan Öykülerden Kadının Sesi'ne Giden Yola Dair", (basılmamış bildiri), *Kadının Sesi Sempozyumu,* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Küçükçekmece Belediyesi, Cennet Kültür Merkezi, Mart 2013.

23 Mustafa Kutlu, *Ya Tahammül Ya Sefer*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999.

24 "Yıldız Ramazanoğlu ile Hayatı Konuştuk", *griya.blogcu.com*, Erişim Tarihi: 25.07.2013. http://griya.blogcu.com/yildiz-ramazanoglu-ile-kadin-i-ve-hayati-konustuk/3940402.

yansımayan, dışarıdan görünmeyen, bir üniversitenin giriş kapısında başını örtmek ve açmak arasındaki tercih ediş görüntüsünün, bir boşanmanın, bir aile travmasının çok ötesinde yaşananlar; edebi metinlerin satırlarına ince ince sızdığı görülmektedir. Özellikle hikâyeler, 'açtı', 'kapattı', 'bıraktı', 'gitti', 'evlendi', 'ayrıldı', 'vazgeçti' hatta 'öldürdü' yargı ve hükümlerinin çok ötesini anlayabilme imkânı tanırlar. Bu anlamda özellikle 1980 sonrası kadın hikâyecilerin[25] eserlerinde İslâmcı çizginin kahramanlarının genellikle hangi meseleler bağlamında karşımıza çıktıklarını ortaya koymaya çalışacağız.[26] Çalışma bir tebliğ sınırını aşmamak durumunda olduğundan, konuyu işaretleme noktasında öne çıkan ancak özellikle problemli noktaları görünür kılmada veriler sağlayan, başkaca türler eliyle dile getirilemeyenleri satırlara taşıyan örnekler üzerinde duracağız.[27]

3.1. Başörtüsü: Açmak ya da Gitmek

Türkiye İslâmcılığının son dönemde en önemli sınavlarından biri, başörtüsü meselesi ile olmuştur. Bir erkeğin düşünce dünyası ve siyasal kimliği hakkında fikir edinmenin, öncelikle eşi dolayımından olması ve eşin başörtüsünün yahut başörtüsüzlüğünün erkeğe dair önemli bir gösterge kabul edilmesi, eşi örtünmemiş bir erkeğin bu haliyle birilerince eksik yahut eşine söz geçirememiş Müslüman, eşi örtülü bir erkeğinse başka birilerince gerici ve yobaz bir adam olarak kodlanması, en çok da kadınların bu konudaki özgür iradesi hakkında düşündürücüdür.

Aynı şekilde tesettürün, modernizme, egemen kültüre ve düşünceye bir meydan okuma olarak algılanması da bu konudaki problemli noktalardan biridir. Örtünmenin kişisel bir mesele olmaktan çok, herkesi ilgilendiren bir siyasi soruna dönüşmesinin elbette ki, tek tek şahısları ve grupları aşan, ülkenin özgül şartları ve iç dinamiklerinden kaynaklanan sebepleri vardır. Ama asıl mesele, kadınlar üzerinden siyaset yapma geleneğinin hâlâ aşılamamış olması, herkesin kendini tanımlamadan evvel karşıdakini kodlamak istemesi ve bunu yaparken de kendisinden farklı gördüğü her karede bilerek yahut bilmeyerek ötekileştirme yoluna gitmesidir.[28]

25 '1980' yılı ve 'kadın hikâyeciler'in öykü dünyasında imlenmesi ile ilgili olarak *Hece* dergisinin şu iki sayısının dosyalarına bakılabilir:"'80 Sonrası Türk Öykücülüğü", *Hece Öykü*, Y:2 No:9 Haziran-Temmuz 2005 ve: "Yeni Türk Edebiyatında Kadın Öykücüler", *Hece Öykü*, Y:2, No:8, Nisan-Mayıs 2005.

26 Öyküler üzerinden yapılan incelemenin arasında ama iki roman özellikle bu konuya hasredilmiş olmaları sebebiyle fotoğrafı tam verebilmek adına inceleme alanımız içinde olacak: Yıldız Ramazanoğlu, İkna Odası, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008 ve Cihan Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.

27 Daha fazla örnek için bkz. Zeynep Kevser Şerefoğlu, *Son Dönem(1980-2000) Türk Kadın Hikâyecilerinde Kadın Kimliği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2012.

28 Ayrıntı için bkz. Elif H. Toros, "Hayat, Hikâyeler ve Suskunluğa Dair", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000, s. 190-191.

Yıldız Ramazanoğlu'nun uzun hikâye ile roman arasında değerlendirilebilecek eseri İkna Odası, adından da anlaşılabileceği gibi, 28 Şubat sürecinde üniversitede 'başörtüsü' ile 'eğitim' arasında seçim yapmak durumunda olan kahramanların tanıştıkları, tanıştırıldıkları yahut iknaya maruz bırakıldıkları bir 'oda' gerçeğinin etrafında gelişir. Nermin, Nuray ve Seher'in, kazandıkları üniversite sınavının akabinde üniversitelerine başörtülü olarak kayıt yaptırmalarının engellenmesi ile başlayan hikâye, aile baskısı ile bu kıyafeti tercih ettiklerine inanılan öğrencilerin başörtülerini çıkarmak ve mütesettir kıyafetlerinden vazgeçmek için ikna edilmeleri gerektiğine inanılarak "ikna odası"na alınmaları ve başlarını açmaları konusunda ikna edilmek istenmeleri çevresinde gelişir. Başörtüsü ile üniversiteye kayıt yaptırmak söz konusu olduğunda karşılaşılan üç ihtimal, üç kahramanla kendine yer bulur sayfalarda. Başını açmayı ve haksız bulduğu bu dayatmayı reddederek kayıt yaptırmayan Nermin, ikinci ihtimali tercih eden ve başını açıp kaydını yaptırarak okumaya devam eden Nuray ve üçüncü olarak hem kayıt yaptırmaktan vazgeçmeyen, hem de saçını göstermek istemeyen ve bu sebeple peruk çözümünü (yazar buna "peruk muhalefeti" diyor) tercih eden Seher. Eserde, üç kahramanın da öncelikle kendilerini, sonra etraflarını bu tercihlerine ikna etmeleri sürecinin çeşitli veçheleriyle olaylar sürer.

Gazetelerde, dergilerde, sütunlarda, köşelerde, çok çeşitli yayın organlarında hükmü, füruat olup olmadığı tartışılan; türban mıdır, geleneksel hâli nasıldır, devletin varlığına kast edeni nasıl olur, nasıl bağlanırsa kamuda kabul edilebilir şekle dönüşür... gibi bir çok bağlamda hakkında nice yorumlar yapılan başörtüsü, bütün bu muameleye maruz kalmış ve her şeyi bire bir yaşamış kadınların hemen herkesten ne yapmaları gerektiğini dinledikleri bir mesele olarak sahnede yerini alır. Tek tip bir başörtülü kadın olduğu zannıyla değerlendirilen mesele, yasağa maruz kalanların o tek tipe uymadıkları yerde çokça sustukları bir süreçte devam eder. Bu anlamda bir kahraman olarak Nermin'in sesini duyabildiğimiz şu satırlar oldukça önemlidir. Örneğin yasağa maruz kalan bir öğrenci, hangi saiklerle, hangi kararı almıştır; bunu kendine ve etrafına nasıl izah etmiştir gibi meselenin insani boyutu ancak böylesi satırlar eliyle duyulur olabilecektir:

> "Bakışıyoruz haliyle. Kadınların tümünün okuyup kurtulmasını istiyorlar. Anladığım kadarıyla benim de kurtulmamı istiyorlar. Onlardan kurtulamıyorum. Onlar yüzünden hiç kurtulamayacağımı, yaşamımın biricik ve tek yoluna hiç çıkamayacağımı, öyle sandıklarını hissediyorum. Bana bir şey vaat etmeleri için susuyorum. Tut ki başımı açtım. Tut ki beni böyle çembere alan, biri konuşan biri hep dinleyen bu iki kişi altı yıl bana bir şey öğretti. Ne öğretti şimdi. Ben kendimi kapatmıyorum size. Ama kuşkuluyum beni bir eşikten aşırıp aşıramayacağınızdan. Yaşamın gizinden bir bildikleri var mı sızdıracak. Ben kanatlanacak mıyım. Ben içime ihanet edince içim boşalınca, hatta hayatiyetten yoksun kalınca içimin suyunu bana geri getirebilecekler mi. İçinde öteki dünyanın şaşmaz adaletinin parıldadığı bir gelecek verecekler mi. Teklif ettiğiniz şey bulanık gibi. İçinde parıldayan ne var. Biri bana şarta bağlı bir gelecek bahşederse ben

> ne kazanacağım. Şimdimi seviyorum. Şimdiki zamanın kızıyım ben. Zamaneyim. Her zaman biraz divane. Yeni zamanların divanesi."[29]

Üniversite sınavını kazanan öğrencilerin başlarını açmak ve açmamak konusunda hangisini tercih etmeleri gerektiği, başörtüsünün füruat addedilip addedilemeyeceği meselesi, sadece öğrencilerin, âlimlerin değil, ailelerin de gündemine girer. Anne babaların bu konuda birbirinden farklı tepkileri vardır. Evlatlarının arkasında durup üniversite eğitiminin her şey olmadığını söyleyenler ve gurbettelerse "dön, gel" diyenler yahut evlatlarına başörtüsüyle okuyabileceği başka bir ülke arayışına girerek burs imkânlarını zorlayanlar da vardır; devlete karşı çıkmanın münasip olmadığına inanarak çocuklarına kamunun koşullarına uyması gerektiğini söyleyenler yahut buna cesaret edemeseler de ima edenler de...

Cihan Aktaş'ın *Sedef'e Benzemek* adlı hikâyesinde İstanbul'da Kütüphanecilik Bölümü'nde okuyan kızının, okula alınmadığı için sık sık yakınlardaki memleketine gelmesine kızan ve "keyfi için yapacak değil ya" diyerek türbanını çıkarıp derslere girmesinden yana olan baba[30], meselede füruat noktasına bakanların temsilidir. Aynı hikâyede Sedef başını kapattığında, bütün başörtülerini makasla tek tek kesen anne[31] ise, muhafazakâr aile yapısının önceliği itaat olan kültürünün, bu kültürün sıkı bir taşıyıcısı rolündeki kişisidir.

3.2. Burslar: Haklar ve Erkekler

Başörtüsü, emir olarak kadınları bağlıyor olmasından mütevellit, kimi zaman onları ilgilendiren bir mesele addedilmişse de, özellikle yasağın ilk dönemlerinde konunun dinî bir mesele oluşu düşüncesiyle erkeklerin, gerek eylemsel anlamda gerek fikri platformlarda destek verdikleri öncelikli bir mesele olur.

Diğer taraftan meselenin üzerinden geçen zaman ve özellikle kamuda çalışan erkeklerin işlerinin muhafazası, terfileri gibi birçok 'gereklilikler'i, bir süre sonra eşlerin, kız kardeşlerin başörtülerinin, başörtülü olarak erkeklerin yanında görünmelerinin hatta bilinmelerinin sorun olmaya başlamasına sebep olur. Sonrasında hastanede röntgen çektirmek için bile "baş ve boyun açık" ibareli istenen fotoğraflarla, bu konudaki tercihlerin aile bölünmelerine yol açtığı süreçler yaşanır.. Birçok hikâyede bu konuda eşi tarafından yalnız bırakılan kadınların sitemleri vardır.

Yasağın bir tarafını da bu sürecin uzaması ve okula devam etmeyen kız öğrencilere verilen burslar meselesini oluşturur. Burs verilen öğrencilerden beklentiler, hikâyelerde karşımıza çıkan problemli durumlardandır. *Gece Kuşu* Hikâyesi'nde burs veren bir iş adamının burs verdiği öğrencilerin bulunduğu yurda aniden gelişi sonrasında kahramanın dilinden duyduğumuz şu cümleler düşündürücüdür:

29 Yıldız Ramazanoğlu, İkna Odası, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008, s. 31.

30 Cihan Aktaş, "Sedef'e Benzemek", *Kusursuz Piknik*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 110.

31 Cihan Aktaş, *a.g.e.*, s. 115.

> “Gönüllü ve rızaya dayalı olarak dinletemediğimiz kişileri, başka şeyler için toplanan insanların önüne sürmek ne tuhaf. Gençleri popüler bir şarkıcı uğruna topladıktan sonra bir meydana, sürpriz konuk olarak çıkıp nutuk atmak. Burs almak için yüklenilecek sorumluluklara bu gibi adamları dinlemeye katlanmak da dahildi anlaşılan. Tiz bir ses. Biz size hayatı öğretelim, bizim gibi insanlardan yaralanmaya bakın diyordu.” [32]

Burs veren iş adamındaki bu özgüven, bu her şeyi bilme ve her şey olma, her şeyden haberdar olma tarzı öğrencileri boğar. Anlatılanları dinlemek istemezler. Ancak burs alıyorlarsa, buna mecburdurlar. Yurt binasının en üst katındaki toplantı salonuna geleceği için ara katlara asılan çamaşırları toplamak, konuşma esnasında iş adamı kahramanın çayı içişine tahammül etmek ve uykusuzluktan bitap düşmüş şekilde konuşmasının bitmesini beklerlerken arada çalan telefon konuşmalarına verdiği cevaplara da katlanmak durumundadırlar:

> “Bir üniversitede hoca, aslen veteriner. Böcekler ve zararlılar uzmanı. Bir gazetede yazar. Bir belediyede uzman, iş adamları derneğinde danışman. Televizyonda programı var. Şiir yazıyor, edebiyat medeniyet mimari ondan soruluyor. Sarıyer sırtlarındaki sit alanından çıkarttığı arsasına yaptırdığı yirmi villanın inşasına bizzat vaziyet ediyor. Heykele merak sarmış gençlik yıllarında. Dinen haram olabilir dinen kuşkuya kapılıp bırakmış. Neredeyse aynı anda ilahiyatçı ressam yontucu müteahhit ve böcekbilimci olunacağının canlı kanıtı. Ülkenin güzide bir evladı olarak yıllardır siyasetten uygun bir teklif bekliyor.”33

Heykeli haram olma ihtimaline binaen bırakmış ancak sit alanına kastetmekte beis görmemiş, ihtiyaç basamaklarında yükseldikçe kendine hobiler bulması, ince zevkler edinmesi gerektiğinin farkında olan bu zat-ı muhterem bütün boşlukları doldurmuş ve en nihayet siyasette edineceği yeri de hesaplamaya başlamış Müslüman bir işadamı olarak bu kahraman ülke gerçekliğinde de görünür bir yerdedir.

3.3. Emek Sömürüsü: İdareciler ve Patronlar

Başörtüsüyle kamuda görev alamamış ancak çalışmak durumunda olan kadınların öğrenci iken tanıştıkları bu evsaftaki İslâmcı kahramanlarla ilişkileri çalışma ortamında da devam eder. Mihriban İnan Karatepe’nin, İş ve İş adlı hikâyesinde, başörtülü genç bir edebiyat öğretmeni, “devlet okullarında” başörtülü olarak mesleğini yapamadığı için özel bir okulda iş görüşmesine gider. Görüşmeye gelenlerin çoğu başörtülü kadınlardır. Kahramana yani bir edebiyat öğretmenine yöneltilen “*edebiyat nedir?*” sorusunun üsttenciliği, küçümseyiciliği, ciddiyetsizliği, ‘ben almazsam gidecek yerin yok’u içten içe enjekteciliği; aslında bu özel okuldaki ilişki biçimini de, anlayışı da yeteri kadar açıklar mahiyettedir. Veri-

32 Yıldız Ramazanoğlu, “Gece Kuşu”, *Zilha Günü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008, s. 22.

33 Yıldız Ramazanoğlu, *a.g.e.,* 22-23.

len maaş karşılığında beklenilen işlerin oturduğu haksızlık merkezli düzlem ile, kurumun çocuklara iletmek ve aşılamak üzere öğrenci velilerine taahhüt ettiği belli değerlerin yan yana duramaması da çelişkilerin en büyüğüdür. Kamusal alanının sınırlarına dâhil edilmek istenmeyen kadınlar, veli ilişkilerinin ve okul reklamının İslâmi referanslarla yapıldığı bu ortamda da "öteki"dirler.

Kadının kamusal yahut özel, çalışma alanlarında daha ucuz iş gücü olarak kodlanmasına bu kadar çabuk alışılmasının ve bunun çabucak kabullenilmesinin ardında, dinin geleneksel bakışı çerçevesinde kadının çalışma hayatında çok da istenmemesinin yattığı düşünülebilir. Çünkü, başlarını örtmeyi dini önceliği sebebiyle isteyen kadınların kamuya çıktıkları anda o dinin geleneksel düşüncesinde mündemiç olduğu düşünülen eve bağlı konumları değişecektir." [34]

Başörtüsü, başörtüsü sorunundan etkilenen öğrenciler ve burs meselesi ve bu sorundan çalışma hayatında etkilenen kadınlar ile işverenler bağlamındaki üç başlığın arkasındaki manzaraya bakıldığında, hikâyelerde kadın kahramanların 28 Şubat'tan sadece kamusal alandan dışlanmak suretiyle değil, daha evvel, dünyaya aynı pencereden baktıkları ancak süreçten sonra kılık kıyafet açısından görünmez olmanın avantajı ve biraz dikkatle kimliklerini açık etmeyerek sistemle uzlaşan kendi camialarının erkekleri hatta eşleri tarafından da yalnız bırakılarak her ortamda kaybetmiş görünmektedirler.

Kadın kahramanların, mücahide kimlikleriyle 'davanın eri bir erkeğe veli' olmayı, asr-ı saadet idealinin hüküm süreceği güzellikte bir dünyayı omuz omuza kurmayı, ülküselleştirmiş toplantılar, dersler, boykotlar, eylemler, vazgeçişlerle 'kadınlıklarını geri plana atarak' yeni bir hayat büyütmeyi hedefledikleri, fakat çoğunlukla omuz verdikleri cephe arkadaşları tarafından 'kadın olmayı becerememek'le, 'sözün idealizminden yaşamın gerçeğine geçememek'le suçlandıkları, öğrencilik dönemlerinin sona erip paranın, kazancın, mevkiinin, makamın hayatlarına girmesinden sonra da, kimi zaman kocaların, kimi zaman kadınların, kimi zaman da her ikisinin birden haram, helâl, israf çizgisinden çıktıklarına dair sahneler, anlar, olaylar özellikle 1980-2000 yılları arasındaki öykülerde oldukça fazladır.

Kadınların süreçte en çok zarar gören ve kaybeden olduklarına dair söylemin bir süre sonra çokça dillendirilmesi, örneğin Ruşen Çakır'ın *Birikim* dergisinin "İslâm, Kadın ve Özgürleşme" konusuna ayrılan Eylül 2000 sayısında yer alan "Dindar Kadının Serüveni" başlıklı yazısında[35], sonrasında *Direniş ve İtaat* adlı kitabında[36], Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem*'de benzer söylemler önesürmesi, ve erkeklerin elde ettikleri siyasi konumdan kadınlara pay vermedikleri

34 Alev Erkilet, "Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısında Müslüman Kadının Dönüşümü", *Eleştirellikten Uyuma*, Hece Yayınları, Ankara, 2004, s. 18-24.

35 Ruşen Çakır, "Dindar Kadının Serüveni", *Birikim*, S. 137, 2000, s. 27-36.

36 Ruşen Çakır, *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasında İslâmcı Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

iddialarına binaen, Alev Erkilet, İslâm'ın "pay çoğaltmak, köşe kapmak değil, dönüştürme iddiasında olmak" olduğunu ısrarla vurgular. [37] Çakır ve kimi yerde Göle'nin, "Müslüman kadınların baş düşmanları Müslüman erkeklerdir" şeklindeki yaklaşımını "bir zihin oluşturma çabası" olarak gören Erkilet'e göre, bu, proleterleri mutlak monarşinin kalıntıları yahut toprak sahipleri yahut sanayici olamayan burjuvazi ile savaştıran burjuvazinin sosyo-politik manipülasyonlarına benzemektedir. Oysa kadın ve erkek bütündür. İslâmi kabulde tüm yaratımların merkezinde de Tanrı bulunmaktadır. Tevhid anlayışına bağlı olarak bunu çözer Erkilet. Örtünmeyi ve İslâmi eylemliliği seçen kadının bu konuda bir seçim yaptığını, bu birincil bir özgürleştirici olan seçme eylemi ile kimseye karşı ikinci planda kalmadığını vurgulamak ister. Mülkün ve egemenliğin Allah'a mahsus olduğu bir anlayışta erkek, hiçbir gücü başkasının elinden alamaz ve ona karşı kullanamaz. Geleneksel ve burjuva yapılarında söz konusu olan erkek egemenliği, merkeze Allah'ı koyan İslâmiyet'le yıkılmış ve kadın özgürleşmiştir. Yani, 'Allah egemense, erkek egemen değil' olarak özetleyeceğimiz bu görüş gerçekten anlamlı, önemli, ideal fakat Türkiye İslâmcılığı için fazla iyimserdir.

Nitekim makalenin devamında Erkilet de, "Türkiye'nin son on yıllarına damgasını vuran siyaset biçimlerinin, İslâmî olmaktan çok dinin araçsalcı bir biçimde kullanılması ile niteleyebileceğimiz sağ siyasetler olduğu söylenebilir. Ve sağ siyaset gerçekten de bir erkek hareketidir Türkiye örneğinde." diyecektir.[38]

3.4. Mağduriyet: Kadınlar /Nereye Kadar?

Başörtülü kadının kamusal alanda değiştirilmek istenen dış görünüşünün yol açtığı tedirginlik, "Köpek Uçmak İstemiş" başlıklı hikâyede genç bir stajyer öğretmenin bakış açısıyla dillendirilir. Hikâyenin başkişisi, çalışma hayatında "örtülü" kimliğinin yasaklanmasının yol açtığı rahatsızlığı 'ayna' karşısındaki huzursuzluğu aracılığıyla dile getirir. Okul Müdürünün "öğretmenler odasına kadar başörtülü girmeyin. Küçücük çocukların dimağında yanlış bir görüntü bırakmamak lazım. Bekçinin kulübesine giriverin hemen girişte, ayna da var duvarda, işinizi görür."[39] şeklindeki ifadeleriyle kendisine gösterilen bekçi kulübesinde kamusal alanın dayatmalarına uygun bir şekle dönüşmek için aynanın karşısına geçen öğretmenin, *"Ayna beni gördü, ben aynayı gördüm, aynada gözlerimi gördüm, bekçi aynadaki beni gördü…"* sözleriyle okuyucunun kendini içinde bulduğu parçalanmış dünya, başkişinin gözlemleri üzerinden tasvir edilir.[40]

Tasvirlerin hikâye kahramanın bütün hislerini kuşanmaklığı açısından oldukça başarılı addedilebileceği bu hikâyede okuru yadırgatabilecek bir şey vardır. O da başkişiye başörtüsünü çıkarması gerektiğini söyleyen okul müdürünün, sabah

37 Alev Erkilet, "Marjinal Yurttaşlıktan Özgür Bireye/Müslüman Kadın Kimliğinin İnşa Süreci", *Eleştirellikten Uyuma*, Hece Yayınları, Ankara, 2004, s. 30.

38 *a.g.e.,* s. 39.

39 Mihriban İnan Karatepe, "Köpek Uçmak İstemiş", *Aramızda,* Hece Yayınları, Ankara, 2012, s. 22.

40 *a.g.e.,* s. 21-24.

erken saatlerde nöbet defterini imzalamak için odasına giren başkişi tarafından başka bir öğretmenle uygunsuz bir durumda yakalanmasıdır:

> "Tam öpüşürlerken mi açtım kapıyı? Bıçak gibi kesildi dudakları birbirinden.
> Adam gözlerini gövdemde gezdirerek
> Erkencisiniz hoca hanım, dedi
> Alelacele önlüğümün düğmelerini ilikledim
> Yağlı bir iz bırakarak gözleri
> Düğmelerimle ilindi."[41]

Müdürün, bu şeklinde okulda gayri ahlaki filler işleyen bir kahraman olarak karşımıza çıkması, hikâyenin etik boyutu açısından problemli görünmektedir. Bu müdürün ayıbı, kurumda çalışan başkişiye kamusal alanın dayatmalarını zorlaması mıdır, yoksa içinde bulunduğu gayr-i ahlaki tutum mudur? Böylesi ehemmiyetli bir konuda okuyucu bu ikilemde bırakılmalı mıdır? Diğer yandan, müdürden kendi özgür iradesi ile bu dayatmaya karşı çıkmasını beklemekte midir kahraman? Müdürün bu baskı karşısında öğretmenini savunmayacak hatta bir an evvel yasağın uygulanması için aceleci bile davranabilecek bir yapıda olması, onun gayr-i ahlaki bir fiilin işleyicisi olarak cezalandırılmasına mı yol açmıştır yazar tarafından? Müdür, üçüncü kişi ile odada uygunsuz bir durumda iken açılan kapıdan çok büyük rahatsızlık duymaz ve gayet pişkince, "acelesi yoktu hoca hanım", "yormayın kendinizi böyle erken" dedikten sonra yanındaki üçüncü kişiye dönerek "gençler daha mı titiz yoksa" diye gülümser. Bu pişkin tabloda üçüncü kişinin verdiği karşılık ise, "hafif aralık dudaklarından arsız bir gülüş"tür. Olayın devamında, başkişi odadan çıkarken, "defteri çıkışta imzalarsınız hoca hanım, bundan sonra" demeyi de ihmal etmez.[42]

Elbette ki, yazar özgürdür. İstediğini yazar. Ne bir okuyucu, ne de araştırmacı olarak söz hakkımızın olmadığı hikâye kurgusuna müdahale imkânına sahip değiliz. Ancak başkişinin buradaki tarzı, hep kendi ezilmişliğini ve uğradığı haksızlıkları orjine alan bakış açısı, bir süre sonra başkalarına körleşmek, hep mağdur rolünde kalmak ve bir adım öteye geçememek gibi açmazları doğurabilir. Yazarken sorumlu olmadığını açıkça deklare eden yazar yahut bunu adeta dillendiren kurguyla; Yaratıcıya karşı sorumluluklarını yerine getiremediğini düşünen bir kahramanın yazarı ve bu düşüncenin acısıyla derinleşen sayfalardan, okuyucunun beklentileri aynı olamayacaktır. İkincisinde ister istemez okuyucunun zihnine inceden inceye bir adalet terazisi beklentisi yerleşir. Kahramanın kendi değerli ve önemli savaşımının karşısına başkasının gayr-i ahlaki tavrının geçip oturması ise terazide çok da doğru bir denklemi işaretlememektedir. Burada kendi travmasına gömülüp hayata körleşmek tehlikesi ile karşı karşıya kalınabilir.

41 *a.g.e.*, s. 22.
42 *a.g.e.*, s. 23.

Nitekim özellikle 2000 sonrası öykülerde çoğu kez sadece örnek olayın öne çıkarılmasından ibaret, estetik ve sanat değeri gerilerde olan (*Köpek Uçmak İstemiş* öyküsünü teknik anlamda buraya dahil edemeyiz) bir çok hikâyede geçen 28 Şubat sürecinde ve müteakip zamanlardaki haksız uygulamalara dair anlatılar, sürecin bir "seçilmiş travma" modeline dönüşme riski olduğunu düşündürmektedir.

Haksız olduğuna inanılan hareketlere ve uygulamalara karşı duruş; haksızlığın ve adaletsizliğin kaynağını kavrayabiliyorsa, sebep sonuçları doğru okuyabiliyorsa, içinde fiili, eylemi, dinamizmi barındırabiliyorsa, iyidir. İçlerde zalime dair not edilen kodlar, her ne şart ve durumda olursa olsun ipler ele geçtiğinde öcü alınacaklar hanesine yazılmıyorsa, mesele kişiselleşmiyorsa, iyidir. Yoksa kodlar hafızalara kazınıp farkında olmaksızın ipler ele geçtiğinde aynıyla muamele edilecek bir frekans tesis eder hale geliyorsa, burada bir risk ihtimali doğmaktadır.

Mağduriyetin edebiyatla, edebiyatın mağduriyetle ilişkisi vardır. Bu ilişkiyi Dostoyevski, Yusuf Atılgan, Oğuz Atay ve Cemil Meriç'in eserlerinden hareketle anlattığı *Mağdurun Dili*'nde Nurdan Gürbilek, -gerçi o bunu özellikle de çocukken kendimizi başkalarının yanında zavallı, savunmasız, gülünç hissettiğimiz anlarla ilgili başkaları tarafından küçük görülmenin bazen hiç görülmemenin insanı nasıl sarstığı ile ilgili olarak ortaya atar ve çok sonra başka nedenlerle küçük görüldüğümüzde bunu genellikle o erken deneyimin diline çevirdiğimizi söyler ama- "büyümeye çalıştığımız sırada biri bizi küçük görülmüş, hayata tutunabilmek için görülmeye muhtaç olduğumuz sırada görmezden gelinmiş, sanki biz orada yokmuşuz gibi davranılmışsa" böyle aşağılanan insan bazen kapanmayan bir yaradan ibaret kalabilir. Mağdur, burada öyküsünü öyle kurmalıdır ki, bir güçlü edebiyat özelliği olarak, "bazı fikirlerden, bazı kararlardan, bazı cümlelerden ibaretmiş gibi düşündüğümüz insan bilincini, bütün kararsızlıkları, çoktan bastırılmış sesleri, henüz kurulmamış cümleleriyle bir çatışma alanı olarak görme, bu birbiriyle yarışan sesleri aynı anda duyabilme yeteneği"ni haiz olmalıdır.[43]

Şahsî mağduriyetlerin bir süre sonra politik düzlemde ve siyasi arenada alabileceği başka şekillerle ilgili daha farklı bir iddia ortaya atan Vamık Volkan'a göre ise bireyler veya birey gruplarınca yaşanan bazı mağduriyetler politik ideolojiler tarafından belli bir amaç çerçevesinde oluşturulup sunulur ve "onları yetiştirecek ve kabul edecek" bir büyük gruba ihtiyaç duyarlar. Böylece üretilen "seçilmiş travmanın" etkisiyle bir toplum, aşırı yetkilendirilmiş ideolojiye kucak açmaya hazır hale gelir.[44]

Levin'in klinik ortamda 3 tür yetkilendirilmiş tavır tanımından (A- Normal yetkilendirilmiş tavırlar, B- Sınırlı yetkilendirilmiş tavırlar, C- Aşırı yetkilendirilmiş

43 Nurdan Gürbilek, *Mağdurun Dili*, Metis, İstanbul, 2008, s. 12-13.

44 Vamık Volkan, Seçilmiş Travma, Yetkinin Politik İdeolojisi ve Şiddet, *vamikvolkan.com*, Erişim Tarihi: 25.07.2013. http://vamikvolkan.com/Se%E7ilmi%FE-Travma,-Yetkinin-Politik-%DDdeolojisi-ve-%DEiddet.php

tavırlar) söz açan ve buradaki "Aşırı yetkilendirilmiş tavırlar" için Kriegman'ın "*birey çocukluğunda çektiği acının masum kurbanı olarak kendini özel ayrıcalıklarla yetkilendirilmiş olarak hissedebilir"* ifadelerini baz alarak, "bunun büyük grupların aşırı yetkilendirmesi için de düşünülebileceğini" söyleyen Volkan, "atalarının *"ötekiler"* tarafından kurban edilip küçük düşürülmüş olduğunu hisseden" bireylerin bunu bir süre sonra "seçilmiş travma" olarak işaretlemesiyle, "atalarının hissedilen kurbanlaştırılmasını takip eden birkaç on yıl veya yüzyıl sonra" büyük grubun bu travmayı kalıcı kimlik işareti olarak benimsemesine dikkat çeker. Seçilmiş travma, daha sonra politik/dini liderler tarafından manipüle edilecek ve yetkilendirilmiş ideolojiyle birleştirildiğinde ileriki insanlık trajedisi için bir kaynak olacaktır. Volkan, Yahudiler'in Nazi soykırımını yahut Amerika'nın 11 Eylül'ünü "seçilmiş travmalar" olarak görür. Bu işaretlenmiş noktadan hız alan ve buraya dayanarak kendisini aşırı yetkilendiren sonraki nesiller, politik ideolojinin onlar için planladığı çerçevenin içine gönüllüce girecekler ve her yeni gelen, seçilmiş travmasıyla büyüyerek bu dümene –farkında olmasa da- su taşıyacak, böylelikle hakikatin aslından uzaklaşılacak ve mağduriyetin dozu da artacaktır.

28 Şubat sürecinde kamusal olmanın gerekliliklerini yerine getirmekte tereddüt göstermeyerek kamunun kurallarına uyum sağlayan, hatta bu uyumu kendini kurucu ideolojinin bir neferi zannetmeye kadar götürüp uyum sağlamayanı da ilgili yerlere fişleme konusunda tereddüt göstermeyen kimi kafası karışık müslümanlar; bugün, o günleri ve yaptıklarını yanlı ve yanlış hatırlayarak kendilerini sürece baş ve boyun eğmeyen idealistler halkasının birer kahramanı ilan edebilmekte ve mağduriyetten söz açabilmektedirler. Değişen kimi şartlara rağmen, mevcut imkanları kullanmak, üretmek, iş geliştirmek, yenilenmek yerine bu mağduriyeti konuşmanın ve büyütmenin oyalayıcı hazzında kaybolmayı yeğleyen müslüman tipolojisi, bilinçsiz de olsa zihni platformda bir şekilde kendimizden olana vermekten vazgeçemediğimiz haklılık payesinden de nasiplenerek meselenin asıl mağdurlarının geleceğini ipotek altına alabilecek şekilde, seçilmiş travmada patinaj yapmaktadır. Seçilmiş travmanın argümanlarından olan "düşman grubun elinde kahraman imajı" o günün şartlarında hiç de kahraman olmayan bu tipolojilere atfedilir hale gelirse, stabil biçimde aynı kör noktada kalarak "atalarının bu kitlesel travmasının temsiliyetini anlatmak" bu tipolojilerin etkisindeki büyük gruba daha cazip gelirse, o vakit tehlike çanları daha da yakından duyulur olacaktır.

Esas amacı "grup üyelerini bağlamak", "paylaşılan kimliğin hayatta kalışını güvence altına almak" büyük gruba sürekli tazelenen "güvenlik duygusunu vermek" olan seçilmiş travma, bundan sonrasında lazım oldukça fırına sürülür. Asıl önemlisi, buradaki patinaj, 28 Şubat sürecindeki haksızlığının ve ihlâllerin perdelenmesine sebebiyet verecektir. Çünkü bu olay bir paradoksu da beraberinde getirir. "Geçmişte ataların küçük düşürüldüğü ve çaresiz bırakıldığı bir travmatik olayı" anlatan seçilmiş travma, bir süre sonra "büyük grubun geldiği neslin kimliğine

katkıda bulunur" hale geldiğinde, kimliği travma üzerine kurulu gruplar sıhhatli düşünemeyecek hale gelebilecek ve belki de süreç tersine işleyebilecektir.

Bu sebeple süreç hakkındaki söylemler hak ve adaletin teslimine dair olmalı, "bir önceki kuşakların yas sürecini sürdürmek" "emanet imgelerle birleştirilmiş utanç ve çaresizliği dönüştürmek" gibi, yeni nesle "yerine getirilmesi gereken psikolojik görevler" emanet edilmemelidir. Aksi takdirde mağduriyet, yeni nesil elinde zulme dönüşebilir.

"Zalimliğin en önemli nedenlerinden biri korkudur. İnsan, korktuğu şeyi yok ettikçe korkusunu yeneceğini düşünür" görüşü geliyor burada akla. Firavun'un kendi saltanatına son verecek erkek çocuğunun geleceğini bilmesinden korkup bütün erkek çocukları doğar doğmaz öldürmesi örnekliğinde mesela. Ancak korkuyu her zaman zayıf olanın, ezilenin, mağdur olanın psikolojisi olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Çünkü her mağduriyet ya da ezilme psikolojisi, korkuya, sonrasında da zulme dönüşmez. Burada mağduriyetin zorbalıktan mı, eşitsizlikten mi, hukuksuzluktan mı, zayıflıktan mı, kişisel siliklikten mi (karakter zafiyeti de denilebilir), kaynaklandığını bilmekte yarar var. Eğer insan teki vicdanına adaletin terazisini yerleştirmişse, yaşadığı mağduriyet karşısında bir gün mutlaka adaletin tecelli edeceğini düşünür ki, bu da onun erki ele geçirdikten sonra zalim olmasını engeller. Mağduriyet duygusu; inançsız ya da sorunlu bir inanca sahip olan kişilerde zulüm yapma egosunu beslediği halde, hakiki bir Müslüman'da adalet duygusunu güçlendirmektedir. Sözgelimi Hazreti Ömer, Müslümanların en zayıf olduğu dönemde İslâm'ı seçip, Müslümanların uğradığını zulümleri müşahede etmesine rağmen, katıksız bir adalet duygusu kuşanmıştır.

Korkunun sadece kişinin yaşadığı olaylardan kaynaklanması değil gelecekte yaşayacaklarından da kaynaklanabilmesi kabul edilmektedir. Dolayısıyla insan gelecekte yaşayacağı olumsuzlukların önüne geçmek için gücünün yettiği her şeyi baskılamaya çalışabilir.[45]

Burada Maide Suresi 8. ayeti hatırlamakta fayda var: "Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."[46]

3.5. Tesettür: Tek Tip ve Tek Kadın

Mesele sadece tesettür, kamudaki yasağı, anlaşamayan âlimler ve ne yapacağını bilemeyen aileler yahut kıyafete müdahaleyi bir hak olarak gören resmi ideo-

45 Yavuz Erten ve Cahit Ardalı, "Saldırganlık, Siddet ve Siddetin Psikososyal Yapıları", *Cogito,* İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 143-163.

46 DİB Meali, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali*, Erişim Tarihi: 25.07.2013. http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#5:8

loji değildir. Tesettüre ve başörtüsünün bir hak olduğuna inananlar da bu kez tesettürün nasıl ve ne çeşit olması gerektiğini belirleme hakkı, yahut geleneksel olanın dışına çıkıldığında tepki verme hakkı görürler kendilerinde. Bunun karşısında da, kılık kıyafet olarak belli kalıplara sıkışmaya, tesettürü tek renk bir pardösüye yahut başörtüsüne indirgemeye karşı çıkan genç kahramanlar görünür sayfalarda.

Cihan Aktaş'ın *Seni Dinleyen Biri* adlı romanında, kahramanın dilinden duyduğumuz şu cümleler;

"Zeynep ablanın zarafetine duyduğum hayranlıkla, onun gibi düğmesiz, bol, geniş kollu ve toprak rengi bir abaye giydiğim oldu. Kendimi kalabalıklar arasında görünmez kılmaya çalıştığım bir dönemdi. O abayeyi giyişimde Zehra'nın nefsimle mücadele konusunda yetersiz olduğumu ima eden konuşmalarının da etkisi olduğunu söyleyebilirim. İçinde rahat ettiğim bir giysiydi, yine de bana ait değildi tam olarak, ödünç almış gibi giyiniyordum. Giysi konusunda sanki bir daire çizdim ve başlangıç noktasına geri döndüm. Eskiden olduğu gibi kendim tasarlıyorum giysilerimi. Tuniğimdeki çengelli ve toplu iğnelerle metalcilere benzetti beni Çetin, Lale'ye göre ise Hint fakiri olma yolunda ilerliyorum. Benim açımdan çengelli iğneler bu dünyaya fazla bağlı olmamaya çalışmamın sembolleri. Çengelli iğneli giysim, eşyalara ve mekânlara tutkuyla bağlanmadan sadece ilintili kalarak yaşama isteğimi yansıtıyor."[47]

kıyafet konusunda gençlerin girdiği arayışın yansıdığı daha pek çok cümlenin örnekleyicisi gibidir.

Kılık kıyafet konusunda muhafazakâr aile bakış açısının itaat kültürüne dayalı alışkanlıklarının devamı olarak genellikle babaların çocuklarının devlete karşı geliyor olmasından imtina etme duygusu/sancısı; annelerinse yakıştı/yakışmadı, 'herkes ne der' endişesi ile bu konuda yaşananların söz konusu genç kızın evlilik için müstakbel taliplileriyle arasında bir sorun teşkil etmesi çekincesi; kahramanların, geleceği ile ilgili bunca şeyi kendi adına düşünen bütün otoritelere karşı o güne kadar pek görülmemiş tepkiler vermesine sebep olabilmektedir.

Bu durumu örnekleyen kahramanlardan biri de Sedef'tir. Annesi ve babasının Sedef'in başını örtmesine çok da sıcak bakmamaları ve Sedef'in birçok davranışına anlam verememelerine karşın, onun kendisine benzediğini söyleyen, onu koruyan, kollayan, gözden çıkaramayan Naciye halasının akrabadan başkaca bir genç kıza başını örtmemesi gerektiği öğütlenirken söyledikleri dikkat çekicidir:

"Sormayın, başını örtmeye kalktı bir ara. Gittiği kurstan mı etkileniyor nedir? Örttü, açtı, örttü, açtı. Kenan'ın kızından da etkilenmiş olabilir, bilemiyorum. Yakışıyor, yakışmıyor diyemem, değirmi yüzlere yakışır başörtüsü; fakat aksi bir yanı var işte bunu söylediğim için çıkarıp attı eşarbını. Ben yakışsın diye ört-

47 Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 378.

müyorum, anlayın bunu, dedi. Evde bir baskı yok, hepimiz Müslümanız elhamdülillah. Fakat karışmayız yani, daha öğrenci; çünkü, örtsün de demeyiz, açsın da demeyiz. ... Ya işte böyle, sakın ha canım, sakın ha, başını örtmeyi düşünme sen, şimdi düşünme yani en azından; görmüyor musun neler getiriyorlar insanın başına Sedef'in ki de bir heves, gelip geçer dedik. Bir örtüyor, bir açıyor, bir örtüyor, bir açıyor. Bazen bir şal doluyor başına, o şalın üzerine de başka bir şal geçiriyor, herkes gibi örtünmüyor yani.[48]

Düğün nişan törenlerine spor ayakkabılarıyla giden, kırk yıllık ustalar gibi karikatür çizen, sprey boyayla harabeleri boyayan, bazen evden başı örtülü olarak çıkan, bazen açık olarak yahut yeni bir tarzda örtmüş olarak gelen Sedef, adeta 'tanımlanamadı' komutuyla her kesimce toplum dışına itilen ve anlaşılamayan birçok genci örnekleyen bir karakter olarak sayfalarda yer bulur kendine.

3.6. Sıkışma: Gelenek ve Din Arasında

Özellikle 1980'li yıllarda kitabın kapağına da alınan "Resim yapmak günah mıdır? Bir bayan 90 km'den fazla yola tek başına gidebilir mi? Kadın nasıl kendini fark ettirmeden yürüyebilir? En makul kıyafet nasıl olmalıdır? Felsefe okunabilir mi? Müzik dinlemek caiz midir? Oy verilebilir mi? Cihad için Afganistan'a gitmeli miyiz? Faizsiz finans nasıl olur? Tahkiki imana nasıl ulaşılır?" gibi sorulara cevap ararken kendilerini olaylar, polisler, yasaklar, yayınlar, kitap evleri, abiler, şeyhler, hocalar içinde çıkmaz sokaklarda yol ararken bulan gençlerin samimiyeti ve kafa karmaşıklığını satır satır anlatan Cihan Aktaş'ın *Seni Dinleyen Biri* adlı eseri, bütün bu soruların namünasip kaçacağından endişeli, soruları sorunca münasebetsiz algılanmaktan çekinen birçok gencin iç dalgalarının sahile vurumu gibidir adeta.

Özellikle kadın kahramanların, dini hassasiyetleri öncelemek için çıktıkları yolda kendilerine toplum içinde yapılması ve yapılmaması gerekenlerle ilgili öğretilenlerin, öğütlenenlerin gelenekten mi, dinden mi olduğunu ayıramadıkları ve farklı fıkhi yorumlarla bocaladıkları, kitaplara başvurdukça akıllarının daha da karıştığı bir tabloda, bir genç kızın dilinden dökülen şu cümleler, bu bocalamayı görmezden gelmenin yaraları ne kadar derinleştireceğini açıkça göstermektedir:

"Reşid Behbudov'dan Azeri bir parça duyduğumda, derinlerime kök salmış biri, yeşil dağlardan koparılmış bir büyükanneannesi olan Çerkez kızı, dans adımları atarak havalara sıçramak isterdi. Yürürken bastığım yere dikkat etmediğimi söylerdi Halil; uzun yürüyüşlerimizde iki üç kez düşmekten kurtarmıştı beni. Orada bir çukur, şurada sürpriz bir basamak, daha ileride hesaba katılmayan bir boşluk ve ben yeryüzüne değil gökyüzüne bakarak yürümek istiyorum. "Salınarak yürümeyin öyle", derdi Zehra eskiden, Betül'le ikimize ki özellikle benim salınarak yürüdüğüm hiç söylenemezdi. "Yürürken melekleri hatırlamalı, melekleri hatır-

48 Cihan Aktaş, "Sedef'e Benzemek", *Kusursuz Piknik,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 125.

latmalıyız." "Sen melek değilsin, ben de değilim; hem meleklerin nasıl yürüdüğünü de bilmiyoruz." "Ne bileyim, işte, sokakta yürürken kadınlığı öne çıkmayan bir kadın, bir hanımefendi gibi yürümelisin."[49]

Cevaplardan çok soruları olan gençlerin geleneksel din algısıyla dinin kendisi arasında gidiş gelişlerinin canlı satırlarıdır bunlar. Kaynaklara giderken ayakları takılan, gerçek dünya ile oralar arasında sıkışan, idealizmin keskin, soğuk yalnız burçlarına yalnız çıkamadığı için birbirlerine tutunan, doğrulardan ayrılmamak için kitaplar üstünden hayat kurmaya çalışan ama sürekli kendini kendi koyduğu çıtanın altında ve mağlup hisseden gençlerin karşı karşıya kaldıkları bu manzarayı Cihan Aktaş, "fıkıh despotizmi" olarak isimlendirdiği katılığa bağlıyor.

Gelenek de, temellerine gidemedikleri fıkhî bir yükle gelen din de yorar gençleri. Kafalarını karıştırır. Evlilik süreçlerinde de özellikle geleneksel beklentilerin çokça sorgulandığı hikâyelerde bütün karşı çıkışlara rağmen, kazanan ve hükmünü sürdüren yine gelenek, çokça da görenekler olur. Sibel Eraslan'ın *Trampet ve Madonna* adlı öyküsünde evlenmek üzere olan Kenan'la Zerrin arasındaki diyalogda da, toplumun ideal bir eş adayı beklentisini bütün çıplaklığıyla görmek mümkündür:

> " "Biraz daha normal olamaz mısın?"
> "Nasıl yani?"
> "Yani ne bileyim, Afife Hanım'a bak, Mehpare Hanım'a, sonra çevrendeki diğer kadınlar gibi olsan
> diyorum."
> "..."
> "Politik işlerle uğraşıyorsun hep. Yok mahkûmların hakları, yok işçiler, üniversiteliler, yok fakirler, dünyayı sen mi kurtaracaksın?"
> "Ama mesleğim bu benim!"
> "İşgale karşı çıkan protestocuların arasında görmüş annemler seni dün televizyonda, yüreklerine inmiş.
> Aaa o değildir, benzetmişsinizdir falan dedim onlara." "[50]

Nişanlısının beklentilerini karşılamayan Zerrin, "bir türlü hale yola koyulamayan bir kız"dır. Kitapları, arkadaşları ve idealleri Kenan nazarında sakıncalı görünen genç kız, "dev kalemtıraşların içinde, ucu sürekli sivriltilen keskin bir kalem" hisseder kendisini. "Her seferinde hoyratça kırılan, sonra yeniden ucu açılan, ucu açılıp sivrildikçe tükenen" bu kalem, kendisini Kenan'a anlatamamış olmanın ıstırabı içindedir: "İnsanın kendisini anlatması kadar zor ne vardır dünyada?"[51]

Değişmeyi ve normal addedilen kalıba girmeyi düşünmediği müddetçe, bu ıstıraptan kurtulması pek olası değildir Zerrin'in. Çünkü sadece Kenan değil, Zer-

49 Cihan Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.
50 Sibel Eraslan, "Trampet ve Madonna", *Parçası Benden*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 63.
51 *a.g.e.*, s. 65.

rin'in etrafındaki pek çok kadın için ölçü bellidir: gelenek. Uymayanların da şansı yok gibidir. Kadın konusunda da İslâm'ın hedeflediği iyileştirme iradesinin geleneğe yenik düştüğünü belirten Hayrettin Karaman'ın şu cümleleri, din ile gelenek arasındaki bu meseleyi bütün gerçeğiyle önümüze koyar:

"Erkekler günaha düşmemek için kadını ortalıktan kaldırmayı, sosyal hayattan çekmeyi, dört duvar arasına hapsetmeyi yeğlediler; öyle ki onun mescide gitmesinin câiz olup olmadığını bile tartıştılar, sonunda " namazlarını da evinde kılsın daha iyi" dediler. Hem İslâm'a hem de fıtrata aykırı olan bu tutum asırlar sonra da olsa beklenen tepkiyi getirdi, modern dünyada esen rüzgâra ayak uyduran müslüman kadın da erkek hegemonyasına baş kaldırdı. Aklın, fıtratın ve dînin gereğine uyarak kadına lâyık olduğu yeri ve değeri vermeyen müslüman erkekler zor karşısında adım adım gerilemeye başladılar, fıkıhçılar (İslâm'ın yorumcuları) da yeni hak ve özgürlüklerin bir kısmını meşrûlaştırmanın yolunu aramaya ve bulmaya koyuldular. Şimdi din, gelenek ve çağdaşlık köşelerinin oluşturduğu üçgen içinde müslüman kadının yeni imajı oluşuyor; hak, özgürlük ve ödevleri belirleniyor."[52]

Evet, süreç bu hale evrilmiştir. Ancak bu zamana dek hegemonyada sıkışan kadınların, bu nefessizlikle açılan kapılardan aniden çıkıvermeleri ve bu kez de dengeye, yaratılışa, fıtrata mugayir bir sonuca gidebilecektir. Nitekim Karaman da, bu durumda kadınların daha iyi Müslüman mı olduğu, kendini ezen geleneğin zincirlerini kırayım derken çağdaş geleneğin zincirine mi bağlandığı, yoksa başka bir şey mi olduğu" sorusuna cevap aranmaya başladığının altını çizer.[53]

Gelenekle din arasındaki sıkışmışlığın daha genel bir fotoğrafa tekabül ettiği noktada, hikâyelerde karşılaştığımız iki örnek, Türkiye'de Müslümanların, İslâm'dan evvelki bütün hazır bulunmuşluklarının ve sonradan aldıkları çok çeşitli sistem yaralarının tek karede yansıdığı iki tablo gibidir.

Bunlardan ilki, Almanya'dan kesin dönüş yapma hayaliyle Türkiye'de bir ev yaptıran ve Alman komşusunun "bir gün gelip İstanbul'u göreceğim, sana misafir olacağım" [54] demesiyle daha da titizlenip yapı market dergileri eşliğinde uzaktan uzağa tek tek, taş taş evine emek veren fakat evi düzeltmesine, hatta döşemesine, her gelişinde Almanya'dan biraz biraz eşya getirip sona yaklaşmasına rağmen, içinde yaşayamadan ölen bir annenin, Perihan Hanım'ın kızının ağzından anlatıldığı *Gast Arbeiter Hikâyesi*'nde, bahsettiğimiz tablonun ilkine şahit oluruz: Kanepenin ilk gözünde güllü, laleli eşarplar, orta gözde teşbihler cevşenler, güllü Yasinler, çanta içinde Kur'an cüzleri seti, üçüncü gözde seccadeler, gözlerin üzerindeki rafta bir gazetenin verdiği altı ciltlik Osmanlı Tarihi, Almanca birkaç

52 Hayrettin Karaman, "Din, Gelenek, Çağdaşlık ve Kadın", *hayrettinkaraman.net*, Erişim Tarihi: 25.07.2012. http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/3/0053.htm

53 *a.y.*

54 Yıldız Ramazanoğlu, "Gast Arbeiter", *Zilha Günü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008, s. 106.

bahçe kitabı, Sevginin Beş Dili, Bostan ve Gülistan, "bir gün okunmak amacıyla bekleşip duran" Carnegie'den Mutlu Olma Sanatı, Peygamberin Aile Hayatı, Cem Sultan ve arasına ayraç olarak bir elektrik faturası konulmuş Bize Nasıl Kıydınız kitabı. [55]

Cenaze evinin "gelsin selalar gitsin belalar" sesi eşliğinde bütün bu manzarayı imama içinden sessiz sessiz anlatan kahramanın şu cümlesi ise üzerinde ayrıca durulması gerekir şekilde uzun bir tahlile muhtaçtır: "*Demek annem buraya gelince dindarlaşmaya karar vermiş hocam cümlesi ile birlikte.*"[56]

Bu iç içe geçmişliğin görüldüğü ikinci tablo ise, *Sedef'e Benzemek* hikâyesindedir. Bütün o arabesk dokuların birbirini tutmaz, biri diğerine yanaşmaz haldeki bölünmüşlüğünü, insanların kafalarını ve ruhlarını allak bullak hale getiren bu bölünmüşlüğü en gizleyemedikleri ve yüzlerinden en okunur olan yerde, bir terminal binasında görmek mümkündür:

"Duvarda İstiklâl Marşı'nın yazılı olduğu büyük bir tablo. Bayrak. Parşömen üzerine kufi hatla Fatiha suresi. Fenerbahçe bayrağı. Yanı başında şehrin futbol takımını gösteren büyük poster. Bakır işi tepsiler. Mescid-i Aksa resmi. Kocatepe'de kalpaklı, dalgın Atatürk. Şehitler Ölmez Vatan Bölünmez diye karton üzerine kırmızı ispirto kalemle yazılmış bir yazı yanında. Onun üzerinde, bu ofisi kuran ve geliştiren, eşimin uzak akrabası Kenan'ın rahmetli babası Muhittin amcanın siyah beyaz resmi. Yan yana iki erin rengi solmuş, büyütülmüş fotoğrafı. Üzerinde şu sözler yazılı: Vatan size minnettardır. Çanakkale Savaşı'nı kazanan asil ruhun anısına..."[57]

3.7. Kayıplar: Aile ve Çocuklar

Dinin gelenekten ari düşünülememesi, gelenekle hemhal olduğu noktada farzların sünnetlerin ayrılamamasının bir başka bir açıdan örneği, Mihriban İnan Karatepe'nin İstihare adlı hikâyesidir. Evde, bir mesele için rüyaya yatılması gerekmektedir. En küçük kızı seçerler. Hikâyenin başkişisi o'dur. Hikâyeyi bu küçük kız ağzından dinleriz.

> "Babam karşı divana oturdu. Büyük İslâm İlmihali'ni dizlerinin üzerinde açtı.
> İstihare namazı nasıl kılınır? Sayfa üç yüz elli.
> ...
> Babam kitaptan hafifçe başını kaldırıp ;
> Kâfirun suresini biliyorsun değil mi kızım?
> Annem Gulya'yı... diye düzeltti.
> Evet, diye atıldım.
> İhlas'ı bilirsin zaten, dedi babam.
> Bildiğim bütün sureleri aklımdan geçirdim.

55 *a.g.e.,* s. 95-114.

56 *a.g.e.,* s. 114.

57 Aktaş, "Sedef'e Benzemek", *Kusursuz Piknik*, s. 109.

Yok, bilmiyorum.
Gulhü, dedi annem...
Haa... dedim sevinçle.[58]
Başkişi, öykünün devamında en küçük olduğu için, günahsız, sabi olduğu için istihare namazı kılması için kendisinin seçilmiş olduğunu anlayacaktır. Ne var ki, "ihlas"la "gulhu" arasında bir fark olmadığını görmenin şaşkınlığı içindeki, istiare duasının ezberinde olmadığı çocuğa istiharenin ne demek olduğu anlatılmaz:

"Gerçi fikrimi de sormuş değillerdi, zaten de bir fikrim yoktu...
Babam bir müddet düşündü.
Babamın işleri hayırlı olacak mı, göster bize Allah'ım dersin...
Derim ne olacak dedim içimden." [59]

"*Derim ne olacak dedim içimden"* cümlesini biraz sonra *"kendimi bilmezken babamın işlerini nasıl bilecektim"* cümlesi takip eder. Cümlelerden, bu bilinçsiz, yaşı gereği savruk, 'öyle de olur, böyle de olur' durumundaki çocuğun, aile tarafından hassasiyet gösterilen dini konularda bilinçlendirilmediği, bu konuda ailede ve aileden gördüğünü yaparak istenilen yoldan devam etmesi gerektiğine dair bir kanının ortama hâkim olduğu sezilir. Aynı başkişinin namazlarla ilgili söyledikleri bu sezgiyi doğrular şekildedir:

"Günde bir ya da iki vakitte namaz kılıyordum Sabah namazları paso kaçıyordu zaten, öğlen de ben kaçıyordum. Öğle arasında okuldan eve yemeğe gelirdik. Ablam, yemekten sonra hemen abdestini alır, hiç vakit kaybetmeksizin namazını kılardı.
Sen de al abdestini de 'eda et namazını' derdi, hadi bekliyorum...
Lavaboya el-yüz yıkamaya gider, başımı meshedip bir de ayaklarımı yıkasam abdest olacakken, bakışlarım aynadaki görüntüme takılır, Bakkal Emine ablanın, ne edâlı kızsın sen öyle, deyişi aklıma gelir, lavabonun aynasında kaşımı gözümü inceler, bir adım geri çekilir, farklı pozlar takınır, hangisinin edalı bir duruş olduğuna karar veremez, eğlenir dururdum.
Ablamın bağırtısıyla kendime geldiğimde ise zaten vakit epey ilerlemiş olur, alelacele evden çıkmak zorunda olduğumuzdan, okul yolunu tutardık. Ablam yol boyunca söylenir dururdu.
İkindi namazı okula denk gelir, teneffüslerde oyundan sıra namaza gelmezdi. Akşamı mecburen kılıyordum herkes evdeydi, kaçarı yoktu. Yatsı da uykuya kurban gitmiş olsun diye erkenden yatardım" [60]

Manzara, çocukken/gençken namaza başlayan ve kimi zaman nefsine ağır geldikçe kaçamaklar yapan daha başka bir sürü gencin durumunun benzeridir. Başkişinin "*Lavaboya el-yüz yıkamaya gider, başımı meshedip bir de ayaklarımı yıkasam abdest olacakken"* cümlesi o günkü çocuktan ziyade, o çocukluk günlerini geçirerek büyüdükten sonra geriye doğru baktığında bu hükmü veren bir

58 Mihriban İnan Karatepe, "İstihare", *Aramızda*, Hece Yayınları, Ankara, 2012, s. 55.-61.
59 *a.g.e.,* s. 56.
60 *a.g.e.,* s. 58.

yetişkinin ağzından çıkmış gibidir. Burada da, adeta, aklı başına gelip çocukluk kaçamaklarını, gençlik zikzaklarını atlattıktan sonra yaptığından hayıflanan birçok Müslüman'ın pişmanlığı gizlidir.

"Müslüman psikolojik problem yaşamaz", "Müslüman strese girmez", "Müslüman depresyon geçirmez" hazır kalıpçılığının bir uzantısı olarak "Müslüman yedi yaşından itibaren namazını kılar ve bu konuda yalan söylemez" yollu zihni kurgunun delindiği yerler de hikâyeler yoluyla karşımızdadır. Kişinin küçük yaşta namaza alıştırılması gerekliliği, maalesef ataerkil dünyanın buyurgan tavrı içinde, bunun nasıl, ne şekilde olması gerektiği üzerinde durmamış, peygamberin secdede iken başı üzerine oturan torunlarına gösterdiği sıcaklığın dünyasına kapalı ancak emirlerin kendisine açık duyargalar çoğunlukla, ibadetlerin çocuklara anlatılması ve sevdirilmesi konusunda kafa yormamışlar, buna emek harcamamışlardır. Sonuçta ortada başını örtmesine rağmen namaz kılmayan genç kadınlarla, bu bedenî ve süreklilik isteyen bu ibadeti Cuma namazlarına bağlayan erkeklerin sayısı hiç de azımsanacak kadar değildir.

Hikâyenin kahramanı olan genç kızın kılmadığı namazları alenî olarak ifade etmesi; günahın açık edilmemesi, yalnız yaratıcı ile paylaşılması ve bunun da pişmanlıkla ve tövbe ibadeti çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiği inancı içinde pek makul karşılanmayabilir. Ancak modern zamanların kandırmacalarından etkilenmemeye dair kimsenin herhangi bir aksaklık yaşamadığı yahut yaşamaması gerektiği zehabını oluşturan bu konudaki adeta sessizlik yahut sessiz anlaşma, bu zikzakları yaşayanların sonrasında ne yapacaklarını bilemedikleri, bazen de kendilerinden ümidi kestikleri bir mecraya doğru kaymalarına sebep olduğundan, hikâyelerin bu konudaki gerçekçi bakışlarının Müslüman'ın dürüstlüğü konusunda da önemli olduğu kanaatindeyiz.

3.8. Eleştiri: Modernizm ve Kadınlar

Buraya kadarki örneklerde görüldüğü üzere, hikâyelerde ataerkil dünyaya, fıkıh despotizmine, başörtüsü meselesinde yalnız kalmaya, tek tip bir başörtülü kadın tahayyülüne ve daha birçok konuya dair eleştiriler görülmektedir. Ancak kadın hikâyecilerin eleştirilerinin en anlamlı olduğu yerlerden birisi de dönüp kendilerine bakabildikleri, kendilerini eleştirebildikleri noktalardır.

Fatma Barbarosoğlu'nun *Söz Darmadağın* hikâyesi, modern kadının tasavvufa intibakının zorluklarının açıkça gözler önüne serildiği bir anlatı olması açısından önemlidir.

Hikâyede, gördüğü rüyayı hocaanne olarak tabir edilen bir kahramana anlatan Sühendan'ın, bu rüyaya binaen, hoca efendiden ders alması gerektiği belirtilir. Oysa o gün Sühendan'ın planında çarşıda gördüğü mavi mantoyu almak vardır. İşin aslı, Sühendan'ın planında -en azından henüz- ders almak da yoktur:

> "O rüyanın başka manası olmalı diyorum hocaanneye. Kitaplar yol eri diye bahsediyor. Demek ki hanımlara yer yok bu yolculukta. Adı anılan bir Rabiatü'l Adeviyye. Bu rüyanın başka manası olmalı. Diyorum son bir çaresizlikle. Gidelim diyor hocaanne. Gitmeyelim diyen ayaklarım oluyor. Dilim hocaannenin arkasına düşüyor. Belki huzura kabul edilmezsin diyor içimdeki bütün olup bitenleri anladığını ima eder gibi. Korkuyorum. Kabul edilmemek için dualar ediyorum. Hoca efendiye söyleyeceğim cümleler son sürat koşmaya başlıyor. Diyeceğim ki, efendim ben henüz derviş olmaya hazır değilim. Bir sosyal kulübe üye olur gibi derviş olmak istemiyorum." [61]

Hoca efendinin kendisini yahut ders isteğini kabul etmemesi için adeta yalvaran Sühendan, ders aldıktan sonraki toplumsal baskıdan da çekinmektedir:

> "Korkuyorum, çok korkuyorum. Taşıdığım yüklere bir yük daha eklenecek. Ne yaparsam yapayım suçlanmaktan kurtulamayacağım. (...) Bir de dersli olacaksın diye azarlayacaklar beni. İçimdeki bütün Sühendan'lara bir de Derviş Sühendan karışacak."[62]

Hikâyede, Sühendan'ın, *"Hiçbir şey kitaplardakine benzemiyor. Namazlarımda dünya var iliğine kemiğine kadar. Namazdan dünyaya döndüğümde eşya isimsiz kalıyor gözlerimin önünde."*[63], *"Ölmeden* önce ölemiyorum bir türlü. Ölümü düşündükçe daha çok yaşama isteği sarıyor benliğimi. Uzun yaşamak için dua eder buluyorum içimdeki sesi."[64], *"O kadınlar birbirleriyle konuşurlarken "biz" diyorlar hep Ben aralarında sen olarak halkaya girmeye çalışıyorum. Biz olamıyorum hiç."*[65] cümleleri, onun bir modern zaman insanı olarak ululadığı tasavvufa erişememe feryatları olarak da; yine bir modern zaman insanı olarak tasavvufun insandan bütün bu beklediklerinin çok da gerçekçi olmadığına dair ironik tespitlerde bulunması olarak da okunabilir. Özellikle aşağıdaki satırlar, ikinci tespiti doğrular gibidir:

> "Ölmeden önce ölemedim. Halkadaki kadınlar sahiden ölü müydüler? Ben hiç ölemedim. Halkaya kafamdaki yüklerle girdim, yine yüklerle çıktım. Ölmedim, ölemedim. O kadınlar, -hocaanne ihvan diyeceksin diye ikaz ediyor- öldülerse tekrar ne çabuk döndüler yaşamaya. Hocaannenin evinden çıktığımda bir şey görmüyordum. Merdivenlerden yuvarlandım. Halkaya yeni katılan hanımlardan biri girdi koluma. Ara sokaklardan şehrin kalabalık sokaklarına çıkana kadar beni kolunda taşıdı. Onun kolunda yürürken huzuru tadabilirdim, kendimi taşımanın yükünden kurtulabilirdim. Olmadı. Haftalar önce almak istediğim mavi mantoyu gösterdi. "Bak, ne güzel" dedi. Sen ölmemiş miydin dedim. Kadın anlamadı. Mavi mantodan tiksindim. Ölememekliğim geziniyordu mantonun yakalarında, kol ağızlarında. Kustum. Kustum. Hafızamı kusup her şeyi unut-

61 Fatma Barbarosoğlu, "Söz Darmadağın", *Acı Deniz*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 16.
62 *a.g.e.*, s. 16.
63 *a.g.e.*, s. 17.
64 *a.g.e.*, s. 17.
65 *a.g.e.*, s. 17.

mak yeni bir insan olmak istedim. O mavi mantoyu almak isteyişimdeki keskinlik orda öylece durdukça derviş olamazdım. Olamazdım ve ölemezdim de..." [66]

Her iki durumda da eleştirinin merkezinde modern insan vardır.

Bir başka eleştiri de son dönem tesettür anlayışınadır. Barbarosoğlu'nun *Rüzgâr Avı* adlı hikâye kitabı bu minvalde pek çok örnekle doludur.

Şehrin güzide ilçelerinden birinin belediye başkanı "koskoca Avni Bey'in eşi" olarak temsil kabiliyetini günlerce önceden bütün teferruatıyla ortaya koyabilmek adına, bir toplantı için, yeni kıyafet, ayakkabı, çanta, marka bir tayyör, 250 Euro'luk bir eşarp hazırlığına girişen hanımefendi, başörtülü ama yeterince özenli giyinmediği için eleştirdiği bir köşe yazarı gazeteci bir kadınla aynı masada oturarak eşitlenmeye karşı olan tutumuyla hayatımızdadır artık:

> "Ama olmadı onunla aynı masada. Kim düzenlemiş bu oturma biçimini!!! Başörtüsü tarafından eşitlenmeye itirazım var. Lütfen gerekli kişiler ile konuşulsun. Tek başörtülü olarak benim davetli olduğum toplantıları tercih ediyorum. Masadaki tek başörtülü ben olmalıyım. Ancak o zaman markayı layıkıyla taşıdığımı ispat edebilirim. Evet başörtülü olmak bir markayı gerektiriyor. Markayı layıkıyla taşımayı.
>
> Ah, durmadan konuştu. Daha yemek bitmeden garsonlardan çay istedi. Hemen kalkması gerekiyormuş. Çekimi varmış. Yalan. Hava atmak için. Bakın ben ne meşgul kadınım ayaklarında. Ah ayakkabıları neydi öyle. Dümdüz geçirmiş gelmiş ayağına. Ta babaannem gününden kalma. Olmuyor ama. O ahmak kadınlar saçma sapan giyiniyor, sonra rüküşlük karneleri bize dağıtılıyor."[67]

Avni Bey'in Müslüman ama moda takipçisi, stil avcısı, toplantıların gözdesi karısı toplantı salonlarından hikâye sayfalarına da sızar adeta, tüketen Müslüman kadınların bir örneği olarak. Müslüman kadınlar, sokakla tanışıp, kamuya çıktıkları anda tüketmeye başlayacaklardır. Alev Erkilet, kamunun, kadınları, "modern burjuva toplumunun sağladığı hakları kullanmak" talebiyle tanıştırdığını ve bu tanışıklıktan sonra önüne geçilemeyen şekilde tesettürün bir moda biçimine dönüşmesi ve marka kullanma temayülü ile "müslüman kadının başörtüsü ile modernizme karşı çıkışı arasındaki bağ"ın koptuğunu söyler.[68]

Fakat burada nedense, İslâmi sermayenin yatırımlarına pazar bulmanın heyecanıyla bu tüketimi çeşitlendirmede ağzının suyu aktığı da, kadınlarını 28 şubat sürecinde "yanında taşıyamamak"tan mustarip erkeklerin, onların yeni zamanlarda yeni şartlara göre kamuda yeniden görünür olmalarından duydukları memnuniyet unutulur ve "bu süreç, başörtülü kadınların tek başlarına yaşadıkları bir süreç"mişçesine yapılır bütün değerlendirmeler. Oysa bu süreç, kadınla-

66 *a.g.e.*, s. 18-19.

67 Fatma Barbarosoğlu, "Avni Bey'in Karısı", *Rüzgâr Avı*, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 15.

68 *a.g.e.*, s. 21.

rın “erkekleri ile birlikte ve hatta toplumun bütünü ile birlikte içinden geçmekte oldukları bir süreçtir.” Başörtülü müslüman kadınların modernleşme serüvenini Türkiye’deki İslâmi oluşumların geçirdiği evrelerden ayrı düşünmek olanaklı görünmemektedir ve “her ikisi için de temel güncel sorun, kaybedilmekte olan ‘mutlak değer olarak kişi’yi ya da ‘müslüman kişi’yi bulma sorunudur.” [69]

Elbette ‘müslüman kişi’nin sekülerizm içinde nerede durduğuna dikkat kesilinmeli ve mesele bütün vahametiyle ve veçheleriyle ele alınmalıdır. Hayatın içinde bu kadar gerçek ve arada kalmış bir tipin çeşitli karakterler eliyle kurgu dünyasına girmesi de gayet doğaldır. Ancak 28 Şubat süreci meselesinin ağıtlara ve “seçilmiş travma”ya dönüşmemesine gösterilmesi gereken hassasiyet, “müslüman kişi” ve sekülerizm meselesinin inananların değil, dinin kendisinin sekülerleştiği yahut bütün eylemlerin bunu imlediği anlamına gelmesi noktasında da gösterilmelidir.

Hikâyeye dönecek olursak, kılık kıyafeti ve imajıyla Müslüman camia için bir süredir var olan ancak hikâyesiyle edebiyat dünyası için oldukça yeni olan Avni Bey’in karısının bu yeniliğinin ve öneminin bir hikâye kahramanı ve bir karakter olarak söz konusu olduğunu söyleyebilmekse, zordur. Öyle ki, kıssadan hisse geleneğini andırır şekilde kahramanları arasında taraf tutan romantik anlatıların tutumlarının modern hikâyede pek rastlamadığımız şekilde tekrar gündeme geldiğini görürüz bu hikâyede. Avni Bey’in karısı ile gazeteci yazar Müberra Hanım’ın öne çıkan iki kahraman olduğu hikâyede, anlatıcı kimi zaman kahraman anlatıcı olarak Avni Bey’in karısı, kimi zaman Tanrısal anlatıcı iken, bütün kurgu Müberra Hanım’ın dışlanması, kötülenmesi, ötekileştirilmesi, olumsuzlanması yoluyla aslında haklılanması; Avni Bey’in karısının da kendini beğenmesi, öne çıkarması, övmesi yoluyla küçülmesi üzerine kuruludur. Yazarın tavrının Ahmet Mithat Efendi’nin “bizim Rakım Efendi” “o Felatun Bey” çizgisinde olduğu hikâyede, sıfır hata Müberra Hanım, baştan sona kusur Avni Bey’in karısı imajı her satırda pekiştirilir.

Avni Bey’in karısı, Müberra Hanım’ı, “pejmürde olduğu için”, “babaanne gününden kalma dümdüz ayakkabılar”la toplantıya geldiği için, “saçma sapan ve rüküş” giyindiği için kilosuna dikkat etmeyip “paytak paytak” yürüdüğü için, “sökük etek” ve “kaçık çorap”la akşam yemekli toplantıya gelip öteki kadınlardan Avni Bey’in karısını utandıracak kadar “pasaklı” olduğu için eleştirir. Gazetecidir, başörtülüdür, Müberra Hanım. “Kokmaz bulaşmaz yazılar” yazan bu kadından artık çok vardır. Toplantı boyunca varlığı ve etraftan gördüğü alâka ile Avni Bey’in karısını rahatsız eder.

Karakter oluşturmadan çok uçlaştırma, sivrileştirme ve karikatürize etme diyebileceğimiz bu iki kahramanın kurgusunda, Avni Bey’in karısı, kendi türlerinin

69 Erkilet, “Marjinal Yurttaşlıktan Özgür Bireye Müslüman Kadın Kimliğinin İnşa Süreci”, *a.g.e.* s. 23-24.

en kötü bir hasılası, Müberra Hanım da benzerlerinin en naif ve iyi tipolojsidir. Avni Bey'in karısının ağzından Müberra Hanım'ın anlatıldığı şu satırlar;

"Ay şu haline bakın. Ne kötü. Ne pasaklı bir vaziyet. İnsan azıcık kilosuna dikkat eder. Ne bu böyle paytak paytak. Akşam yemeğine asla giyilmeyecek bir kıyafet giymiş üstelik. Ah ne kötü. Bu kadınlar bizi temsil etmiyor kocacığım. Ayayaya-yayahu. Öteki kadınlardan nasıl utandım. Sanki sökük etek kaçak çorapla ben yakalanmışım gibi."[70] ile Avni Bey'in karısının kendisini anlattığı şu satırlar, konuyu daha anlaşılır hale getirecektir:

"Bu kadar mesai. Bu kadar çalışma. Bunca itina. Eee... Yani!!! Nasılsınız Müberra Hanım. Müberra Hanım kim ya! KİM! Ninem gününden kalmış başörtüsü ile. Dikişi açılmış ayakkabıları ile. Müberra Hanım kim ya. Yazarmış. Ne yazmış. Yazmış da Nobel mi almış! Yazdığı yazılar ile hastalara şifa, dertlilere deva mı olmuş yani. Biz çalışıyoruz ama. Hem şifayız hem deva. Avni Bey'in eşi olarak resim vermek kolay mı? Hiç yorulmadan. Hiç yıpranmadan. Avni yaşlandıkça ben gençleştim. Kolay bir şey mi bu Avni? Nasıl gençleştim? Bir sor bakalım. Ne acılara katlandım her daim genç olmak, her daim şık olmak için.

Karşılığı bu mu olmalı! Nasılsınız Müberra Hanım? Nasıl olduğu ortada işte. Berbat. Pasaklı. İsli ve küflü bir Müberra Hanım nasıl olacak yani. Mıy mıy. Yazarım diye geziyorsun ortada. İnsan bir diksiyon dersi alır değil mi. Çoluk çocuk bile diksiyon dersi alıyor. Bir diksiyon dersi, bir direksiyon dersi. İki kızının ikisine de on sekizine girmeden hem direksiyon dersi aldırdım hem diksiyon." [71]

28 Şubat sürecinde evlere kapanan, kapatılan, eşlerinin yanında görünmemeye gayret eden kadınların, eşleri çoğunlukla başörtülü kadroların iktidarı ile ortamın rahatlamasından sonra, evden hızlıca sokağa, salon toplantılarına, kokteyllere, protokollere atlayan süreçte, kılık kıyafet konusuna hazırlıksız yakalanmak suretiyle kafa karışıklıkları yaşamalarının doğru ve haklı görülmesi mümkün olmasa bile, anlaşılabilir bir tarafı vardır.

Ancak mesela *Avni Bey'in Karısı* hikâyesinde süreçte yaşanan bu psikolojik ve sosyolojik boyutunu görmeyiz. Avni Bey'in karısının yahut başkaca bir kahramanın bu sürece geliş zincirinde yaşadıkları söz konusu edilmez. Suçludur sadece. Diğer taraftan yazarın bu süreci hesaba katma ve kahramanlarının inşasında bu tarafı da dikkate alma zorunluluğu da yoktur.

3.9. Öteki: Bir Başka Dünyadan İslâmcı Kahramanlar

İslâmcı çizginin kahramanları, bu çizginin neresine olunduğu ile ilgili olarak aynı yönden bakan ve farklı yorumlar yapan yazarların eserlerinde yer almazlar elbette. Bilen birileri için bunların İslâmcı çizgiyle ilgisi olmadığına değinilse de,

70 Barbarosoğlu, *a.g.e.*, s. 15.

71 *a.g.e.*, s. 16.

İslâmcılığın nasıl addedildiği konusunda önemli fikirler elde edebileceğimiz başkaca hikâyelerde yer alırlar.

Bu hikâyelerin bazılarında, din; insanları kısıtlayan, başka insanların hakkına tecavüz ettiren, başka insanların hayatlarını bitirme hakkı veren, korkulacak ya da yaklaşılmayacak bir kurum olarak yer alır.

Örneğin, Ayşe Kulin'in *Geniş Zamanlar* hikâyesinde "Aydın, dinine imanına çok bağlıymış. Her şeyi kitaba göre istermiş. Acaba başımı bağlar mıymışım?" Şu uzun mantolardan giyer miymişim? Ya çarşaf?" sorusuna ailesinden kurtulmak için verdiği "evet" cevabıyla evlenen Zehra'nın, kendisine elini bile sürmeyen, yüzüne bakmayan, yanına yaklaşmayan, ayrı odada yatıp, karşı karşıya gelmemeye dikkat eden, yanında çarşaflı oturduğu, ancak o evden çıktıktan sonra çarşafı çıkarabildiği kocası Aydın da, bir İslâmcı kahraman olarak kodlanmıştır yazar tarafından. Yemeğini her zaman yaptığı gibi mutfağa bırakıp yatağını ve seccadesini hazırladığı kocasına kayınvalidesine verdiği söz üzerine, bir gün başı sımsıkı örtülü ancak çarşafını giymemiş şekilde yaklaştığında ve onu bir çocuk fikrine ikna etmeye çalıştığında, Zehra'nın kendisine fazla yaklaştığını düşünen kocasının, onu üzerine doğru gelirken görünce, kendisini yoldan çıkaracak şeytan olduğunu düşünerek, elindeki bıçağı defalarca saplayıp öldürmesi[72] de dine mal edilen bir davranış olarak orada öylece durmaktadır.

Adalet Ağoğlu'nun kahramanın içinden geçen, düşünceleri de bu çerçevede dikkate alınması gereken satırlardır:

> "Çağrının tonuna bakılırsa, Kongre'ye katılmama hakkım yok. Acaba ölüm müydü bu, ona bir çağrı mıydı? Ben niye seçilmiştim? Kıyafet mecburiyetiyle ne denmek isteniyordu? Tanrı bizden yine ne istiyor? İnsanları doğanın karşısında, eza ve cefa yollarında sürekli sınaması yetmiyor mu? Huzuruna 'uhrevi kılıklarla' çıkmamızı buyuruyor olabilir. Fakat ben Cumhuriyet içine doğdum; din dışı, akıl içi bir yaşama biçimi edindim. On üç yüzyıldır kadınlara Kur'an makasıyla biçilen çarşaf ve peçeden uzak kaldım. Muhammet öncesi Medine kadını gibi elim yüzüm açık gezerim. Erkeğimin iki adım gerisinden yürüyemeyecek, beş vakit namaz kılamayacak, işimi Allah'a havale edip bekleyemeyecek kadar zamanın ardından koşmaktayım. Peki, başka çağrılılar yok mu? Onlar ne giyecekler acaba? Mesela Hıristiyanlar rahip, rahibe kılıklarında mı gelecekler? Muhammet kılıklıların cep telefonları olacak mı yine!"[73]

Kimi yerde, dinin sadece ölümlerden sonra helva kardırıp dua yaptırmaktan ibaret olarak kodlanışı da, söz konusudur. [74]

72 Ayşe Kulin, "Geniş Zamanlar", *Geniş Zamanlar*, Everest Yayınları, İstanbul, 2005.

73 Adalet Ağaoğlu, "Tanrı'nın Sonuncu Tebliği", *Hayatı Savunma Biçimleri*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2008, s. 81.

74 Ayla Kutlu, "Gitmeyi Bilmek", *Sen de Gitme Triyandafalis*, Bilgi Yayınları, Ankara, 2004, s. 130-131.

Dini sadece etrafa, konu komşuya verdikleri namuslu olan görüntüsüne sıkıştıran ve kapalı kapılar ardında dinin uygun görmeyeceği hatta haram saydığı hal ve işlerden rahatsız olmayan kahramanlardan mütevellit din anlayışları da söz konusudur. Çardakta tespih çekerken, evdeki hizmetkâr Gülbeyaz'ın dışarıya gittiği kıyafetini beğenmeyip, "O mendil bozması yemeniyle olmaz. Var git, kafana doğru dürüst bir örtü ört." diyen sonra da kız evden çıkmadan, "Kırıtmadan yürü yolda. Bu evin namusu, itibarı var. Bakkalın çırağı ile de konuştuğunu, oyalandığını duymayayım" diyerek onu sıkı sıkı tembihleyen Büyükhanım'ın evinde, her akşam erkeklere içki sofraları kurulur ve sarhoş erkeklerden birisi de Gülbeyaz'a tecavüz eder.[75]

Füruzan Toprak'ın *Kenetlenen Eller*, hikâyesi de başlı başına İslâm fikrine hasredilmiş hikâyelerden birisidir. Hikâye kahramanı Işın, kocası Tarık'ın ölümünden sonra evlerini kütüphane olarak kullanılması için Kültür Bakanlığı'na bağışlar. Bir gün işlerin nasıl yürüdüğünü görmek için kütüphaneye çevrilmiş olan eski evlerine gider. Dolmuştan indikten sonra bahçe kapısından "kollarının altında kitapçıkları, başları örtülü, uzun entarili ufak tefek" küçük çocuklar görür. Evin girişinde "Târik Yaprak Kur'an Kursu" yazılıdır. Kapıyı "sıkma başlı, uzun entarili bir genç kız" açar. "Etekleri yerleri süpüren, başı türbanlı, sert bakışlı bir hatun", "Bu evi bağışlamakla büyük bir sevap işlemişsiniz" diye söze başlar, sonra da durumu açıklar:

"Bu evi Kültür Bakanlığına kütüphane yapsın, diye vermişsiniz. Allah sizden razı olsun! Bakanlık, burasını hale yola koyacak, kitaplarınızı tasnif ettirecek, onlara başkalarını da ekleyip kütüphaneyi açacaktı, ama para bakımından sıkıntıda olduğundan bunu yapamadı. Arap turistlerini çekmek için cazip yerlere yatırım yapıyor. Bu yüzden burayı Diyanet İşlerine verdi. Onlar da Kur'an Kursu yapılsın! diye buyurdular. Allah onlardan da razı olsun! tuttuklarını altın eylesin!"

Duvarlarda kocasının yaptığı portreleri, "Renoir'ların, Goya'ların kopyaların Balaban'ların, Başağa'ların, T. Zaim'lerin... tablolarını arar. Bunu sorduğunda aldığı cevap, "onları Bakanlığa gönderdim. İslâm'da resme yer yoktur. Resim, frenk icadıdır; putperestlerin icadı. Onların yerlerine Arap harfleriyle yazılmış âyetler asacağız." şeklindedir. İşin ilginci, Işın'ın evden çıktıktan sonra karşılaştığı şeyler de hep onun "her tarafı dinciler sarmış" görüşüne uygun olur. Kulaklarına ezan sesi gelir, önünden geçmekte olan gezginci sebze satıcısına sorar: "Nereden geliyor bu ses" diye. Adam, bir yeri göstererek: "Cami olmadığından şu evi mescit olarak kullanıyorlar" der. Ondan sonra top sakallı iki adam yaklaşıp: cami yapımı için para isterler. Biraz daha yürür, caddenin köşesindeki apartmanın orta katına asılı "Kur'an Kursu" yazılı levha dikkatini çeker. Yollarda başörtülü kızlar, ellerinde torbalarıyla yürüyorlardır. Tamamlanan bu tablo sonunda Işın, "alev

75 Ayşe Kulin, "Taş Duvardır Benim Sevdam", *Foto Sabah Resimleri*, Everest Yayınları, İstanbul ,2006.

bacayı sarmış" diye mırıldanır. Başı dönüp gözleri kararan Işın, kenardaki reklâm banklarından birine çöküp yumar gözlerini. Kafasının içinde uzun entarili kızlar, yeşil takkeli cüceler dolaşmaya başlar. Çekiçleri Işın'ın şakaklarına "dan dan" diye vurarak: "Kütüphanelere, resimlere hayır; Kur'an kurslarına, âyetlere evet" diye bağırırlar.

Işın, ne yapacağını şaşırmış, tir tir titrerken, tesadüf tablosu bu kez başka bir yönden tamamlanacaktır. Birden omuzlarını sarsarak "Işın, Işın kendine gel!" diyen, onu uyandıran el, çok eski arkadaşı Avukat Nur'dur. Arkadaşının boynuna atılarak "Şen bir Hızırsın!" cümlesiyle ağlamaya başlar ve olanları anlatır. Hikâyenin kahramanı Işın'ın bu üst üste karşılaştığı dînî duyarlıklı kahramanların satırlarda dökülme biçimi, okuyucuya yansıyışı, hikâyenin sonunda onu bütün bu "korkunç" addettiği atmosferden kurtaran kişinin "Hızır" olduğunu zannetmesi ve finaldeki şu tablo, uzun izahlara muhtaçtır: Arkadaşı Nur, elini uzatır Işına, onu ayağa kaldırır, el ele ilerler. Yolda iki el olurlar, sonra dört el; sonra sekiz el. Birleşme amaçları yoruma açık olan bu eller. "Adımlar, hak dağıtan yere doğru ilerledikçe eller de çoğalıyordu. Birbirine kenetlenmiş güçlü ve de kararlı eller!..."[76]

Sonuç

1. Kavi Müslüman, iyi bir kul, ne sadece fıkıh donanımıyla, ilmihal bilgisiyle olur; ne de edebiyat ve sanat, insanı buna götürecek yegâne yoldur. Yegâne değil ama atlanıldığında eksik kalınacak ve meselenin ruhsuz kalmasına sebebiyet verebilecek önemli bir köşe taşıdır. Maddenin hükümranlığındaki şu dünyada, edebiyat insanın kendini tanımasına vesile olacak, geleceğe yön vermek için güç bulunacak önemli bir değerdir. Din söz konusu olduğunda, elbette âlimler içtihadlarını yapacaklar, elbette müfessirler tartışacaklardır. Ancak edebiyatı ve sanatı dışarıda bırakmak, ruhu da dışlamak anlamına gelecektir bir bakıma. Yaşanan dünyanın detay fotoğraflarını verme konusunda hiç de azımsanamayacak bir kaynak olan edebiyat sadece bu fonksiyonu ile değil, esas bunu sağlayan bir toplumsal kurumken aynı zamanda buradan çıkmanın cesaretini verebilecek, çok farklı duyguları aşılayabilecek bir imkân da olması hasebiyle önemsenmeli ve bir fırsat olarak bilinmelidir. Edebiyatın; büyüye, kanmaya, kandırmaya tekabül eden önyargıların ötesinde bir yerde dini duyarlığı besleyebilen, özellikle buraya dair kuşatılmışlık zamanlarında insanları diri tutan, sözün derûnuna vakıf olarak kendini anlama ve sözü çoğaltarak yeni bir dünya için ümidini canlı tutma noktasında insanlara direnç kazandıran bir sağduyu sağlayabileceği göz önünde bulundurulmalı, bunun örnekleri yok sayılmamalıdır.

2. Günümüz Türk Öyküsünde İslâmcı çizginin başkahramanları büyük oranda kadınlardır: Görmezden gelinmekten, dînî kaidelerin göz önündeki uygulayıcıları olarak görülmekten, turnusol kâğıtları ile her daim kılık kıyafetleri üzerinden

76 Füruzan Toprak, "Kenetlenen Eller," *Dövme*, Kerem Yayınları, Ankara, 1986, s. 18-19.

test edilmekten mutsuz; Yaratıcının bile tek renk, tek çeşit olarak sabitlemediği bir kılık kıyafetin her dönem bir şekilde erkekler eliyle tayininden rahatsız; bütün renkleriyle var olmak isteyen kadınlardır. Toplumda ihtiyaçlara binaen makbul eylemleri yeniden yeniden belirlenen ve görev yerleri değiştirilen kadınlar; kapitalizmin iş gücüne ihtiyaç duyduğunda fabrikalara çağırdığı, militarizmin savaş dönemlerinde askere istediği, Kürt hareketinin dağa çıkardığı kadınlar; çetrefil dönemlerde eylemlere çağrılmışlar, herkesin birer birer çekildiği eylem meydanlarında hayatlarının bir kısmını bırakmışlardır. Burada da verilmesi gereken mesaj bütününün kategorik birer parçaları olarak addedilmişler ancak kendi özel, öznel ve özgün hikâyeleriyle yer alamamışlardır. Bu sebeple adeta birer hafıza konumundaki hikâyelerde kadınların şahsi hikâyelerini de bulmak mümkündür.

3. Kadın kahramanların, mücahide kimlikleriyle 'davanın eri bir erkeğe veli' olmayı, asr-ı saadet idealinin hüküm süreceği güzellikte bir dünyayı omuz omuza kurmayı, ülküselleştirmiş toplantılar, dersler, boykotlar, eylemler, vazgeçişlerle 'kadınlıklarını geri plana atarak' yeni bir hayat büyütmeyi hedefledikleri, fakat çoğunlukla omuz verdikleri cephe arkadaşları tarafından 'kadın olmayı becerememek'le, 'sözün idealizminden yaşamın gerçeğine geçememek'le suçlandıkları, öğrencilik dönemlerinin sona erip paranın, kazancın, mevkiinin, makamın hayatlarına girmesinden sonra da, kimi zaman kocaların, kimi zaman kadınların, kimi zaman da her ikisinin birden haram, helâl, israf çizgisinden çıktıklarına dair sahneler, anlar, olaylar özellikle 1980-2000 yılları arasındaki hikâyelerde oldukça fazladır.

4. 1980-1990 yılları arasındaki öykülerde genellikle aileye rağmen örtünmeyi tercih eden genç kızların hikâyeleri, 2000'li yıllarda örtünün şekli, yahut niyeti gibi başkaca meselelerle birlikte gelir. Özellikle sekülerleşmenin yahut İslâmcılığın geldiği noktanın, İslâmcılığın bir sembolü addedilir hale gelen başörtüsü üzerinden okunması, kot pantolonlar ve döneme uygun kıyafetler içinde kamufle olan erkeklerin görünür olmadığı toplumda İslâmcılığın sekülerleşmeyle imtihanının kadın kıyafetleri üzerinden yapılması, kadın kahramanların omuzlarında bir yük olarak altından kalkılması yüzleşilmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkar.

5. Hikâyelerde son dönemde başlayan başörtülü kadın eleştirisinin, dergilerde yeni yeni yazılmaya başlayanları da dikkate aldığımızda devamı gelecek bir konu olduğu söylenebilir. Çok yeni olan bu konunun ilk örneklerindeki eleştirilerde, genellikle, 28 Şubat dönemini müteakip kamuda istenmeyen, toplantılara eşlik etmesi sakıncalı bulunan, kıyafetinden utanılan, adeta 'yanında taşınması yasaklı çanta' muamelesi gören kadınların, henüz bu zamanlara dair sıkıntılıların etkisinin de, diğer yandan öncelikle özel sektörde, sonra yavaş yavaş kamuda gerçekleşen kılık kıyafet serbestisinin ardından bir anda fazla görünür hâle gelmenin şaşkınlığını atamamalarının da dikkate alınmadığı; pazar ekonomisinin, modern zamanın "kılık-kıyafet-pazar" üçlüsünün, marka, moda kavramları etra-

fında şekillenen yeni algıların baskısının da öncelikle kadınlara olmasının hesaba katılmadığı görülmektedir.

Ancak bu tabloda, görünürlük açısından kadınlar açısından yeni oluşan şartlar, bu konudaki sözlerin genellikle erkeklerce söylenmesi ve toplumlarda bozulma ve kokuşmaya dair sürecin hep kadından olduğuna dair yaygın kanı sebebiyle, modern dönem Müslüman dünyasında kaybedenin sadece kadınlar olduğu savına gitme tehlikesine düşülmemelidir. Bu savı müteakip üretilen çözümler eksik olacak ve çözüme, buluşa yeniden kavrayışa götürmeyecektir.

6. 28 Şubat sürecinin başat bir konu olarak yer aldığı hikâyelerde, konunun ele alınış şekli, yansıtılışı v bütün bunlar esnasında çoğu zaman edebi imkanlardan yoksun kalış; sürecin bütün gerçekliğine, acıtıcılığına, haksızlığına ve kıyıcılığına rağmen bu meselenin bir "mağdur edebiyatı"na dönüşmesi, bir "seçilmiş travma" haline gelmesi riskini barındırmaktadır.

7. Uzun zaman fotoğrafın dışında kalmışlık, kadınların kalemlere sarılmalarına yol açmış, 1980'den günümüze, özellikle de 2000 sonrasında, hikâye dünyasında kadın hikâyecilerin sayısında büyük artış olmuştur. Kadın hikâyecilerin, bu günlere kadar fotoğrafın yarım kalan yerini tamamlamaya, -bunu hem şahsi hayatları, hem de toplum için yapmış olmaları dikkate değerdir- ve yine bugüne değin anlatımı eksik kalan tarafın ortaya konulması suretiyle, bütün bir toplumun daha iyi anlaşılabilmesi adına önemli bir vazife gördükleri de açıktır.[77] Fakat öykülerdeki nitelik ve sentetik dil sorunu da dikkatten kaçmamaktadır.

Aslında "deneme"nin bir adım sonraki çağrışımlarının "yanılma" olmasından ve yanılma ihtimalinin sevimsiz gelmesinden midir bilinmez, pekâlâ deneme olarak isimlendirilebilecek, en fazla malumun ilânını bir kaçıncı kez aktaran, orijinallik de ihtiva etmeyen fıkra türü yazılar, bir edebi türü yazabiliyor ve onun altından kalkabiliyor olmanın yaratacağı tatmin duygusundan mıdır yine bilinmez, "hikâye/öykü" adıyla edebiyat dünyasına girmektedir. Böylesi metinler eliyle, edebiyatın yeni zaman insanın bilinç akışına, sorgularına, derinleşen ve gelişen meraklarına, kendi bulma duygusuna hitap etmesi gerekliliği gözden çıkarılıp sloganik cümleler ve vaaz eden üslup açmazına girilebilmektedir.

8. Hikâyelerden özellikle 2000 sonrasında yazılanlardan hareketle; kadını, çocuğu, genci, onun dînî eğitimini dışlayan daha doğrusu onun ruhuna inemeyen, eğitimden kastın aynı zamanda aile içinde bire bir yaşama ve görme olduğunu kavrayamayan, problemlere bilinç noktasında çözüm üretemeyen ruhsuz fakat buyurgan tavrın İslâmcı camia içinde baskın olduğu söylenebilir. İslâmcılığın bugünkü çözümsüz meselelerin arka planında yatan dinamiklerden biri olarak da düşünülebilecek bu problem; dinin, bir bilinç ve zihin oluşturma çabasına

77 Ercan Yıldırım, *Modern Türk'ün Hikâyesi: Türk Modernleşmesi Bağlamında Türk Hikâyesi*, Elips Kitap, İstanbul, 2011, s. 114-115.

gidilmeden geleneksel usulle aktarımından beslenmiştir. Yasak ve kısıtlamalara dayalı, anlamaktan ve çözüm üretmekten çok baskıya ve emirlere yaslanan bu anlayış, kendine yabancı ve ezberlediklerinden uzak bireylerin doğuşuna sebebiyet vermiştir. Ancak bu usûl ve yöntemler bu günün yetişkinlerinin kimisinin kendi kendine dini baştan tanıma sürecine girmesiyle aştığı, kimilerininse İslâm'ı bir referans olarak almaktan imtina edecek hale geldiği ortamda, yeni dünyanın çocuklarına hiç bir şey söyleyemeyecektir. Anlamak istemekte, açıklama beklemekte olan yeni neslin tatmin edilmemesi, daha da vahim tablolar doğurabilecektir.

Mutfağına müdahale etmek ya da kendi kavramlarımızı üretmek yoluna gitmeyerek kaynaklarının yabancılığı itibariyle reddediverdiğimiz sosyoloji, psikoloji gibi insanı ve toplumu anlama noktasında imkânlar sunan disiplinlerden yahut sorularını riskli bulduğumuz için önünü tıkadığımız felsefe biliminden kaçmakla bugünün insanına değemeyeceğimiz gerçeği ile yüzleşmeliyiz. Modernizme yenilmemenin "yenilmedik" demekle olmayacağını; hem söz konusu disiplin ve bilimlerin imkânları, vaatleri, redleri, kabulleri ve yanlışları bağlamında bilinmesi, hem de dinin naslarının yerli yerince idrak edilmesiyle ancak yeni zamanların insanına değebileceğimizi ve sekülerizmin insanını kurmaya niyetli kodlarıyla baş edebileceğimizi fark etmeliyiz.

9. İslâmcı addedilmeyen öykücülerin eserlerinde yer alan İslâmcı kahramanlar, oluşan algı açısından ayrıca dikkati haizdir. Burada karşımıza çıkan İslâmcı olduğu için aynı zamanda cani, görgüsüz, kaba, kıskançlığı hastalık boyutuna varan erkekler yahut İslâmcı olmaklığı hasebiyle, büyüyle muskayla iş halleden, topluma karıştığı nokta açısından yaptığı iş sadece ev temizliğine gitmek olan kadınlar gibi profillerin de neden böyle bir çağrışımlarla kodlandıkları üzerinde durulmalıdır. Nitekim nüfus cüzdanında müslüman yazan birçok yazarın oluşturduğu İslâmcı çizgi kahramanlarının bu ahvâli de, gerekçelerinin masaya yatırılarak Türkiye İslâmcılığının üzerinde düşünmesi gereken bir problemi olmalıdır. Kadın-erkek bütün öykücülerin hikâyelerinin dönemsel periyotlarla ele alınıp, ortaya çıkan İslâmcı kahraman profillerinin karşılaştırılması ve etüt edilmesi, geçmişine dair başkaca bir kayıt tutmayan Türk toplumunun İslâmcılık serüveni açısından faydalı olacaktır.

* * *

Esasen, İslâmcılık ve edebiyat bağlamında üzerinde konuşulması ve tartışılması gereken pek çok nokta vardır. Güdümlü edebiyatın, meselâ Cumhuriyet'in ilânından sonraki süreçte, ideolojik olarak şırınga edilen edebiyatın tesiri yahut ilerleyen tarihlerde buna mukabil oluşan dini duyarlıklı edebiyatın veçheleri, İslâmcılık bağlamında incelenmeli yahut şu an Çanakkale Zaferi'nden ya da Kutlu Doğum Haftasından önce buraya dair yazılmış sipariş eserlerin, kimi kitap-kırtasiye zincirlerinde eş zamanlı olarak satışa sunuluşu yahut toplu alımlarla okullarda dağıtıyor oluşu gibi pek çok mesele, İslâmcılık ve edebiyata dair başlı başına ayrı, uzun soluklu konuşmaların, tartışmaların konusu olmalıdır.

Son olarak, zannımızca, değinilmesi gereken bir nokta daha var. Sempozyumda konuşulan ve birkaç konuşmacının farklı önerilerle tartıştığı konulardan bir tanesi de sempozyum afişinde yer alan hilalin içinde, neden hiç kadın fotoğrafı olmadığıydı. Afişte yer alan İslâmcılığa katkı sağlamış isimlerle nesildaş çok fazla kadın ismi zikredemeyeceğimiz, az sayıda zikredebileceklerimizin de hizmetinin nereye olduğu konusunun muallak olduğu açıktır. Buna sebebin, toplum şartlarından kaynaklandığı da malumdur. Ancak bu günden yarına oluşturulabilecek yeni fotoğrafta, kalemiyle, duruşuyla, fiilleriyle, çabalarıyla meseleye katkı sağlamış ve birçok insanın önünü açmış isimler olarak, Cihan Aktaş, Nuran Alişoğlu, Atıyye Akyıl, Gülsen Ataseven, Ayşe Böhürler, Nuriye Çakmak, Leyla Çonkar, Fatma Çalıkavak, Alev Erkilet, Sibel Eraslan, Fakihe Güleç, Safiye İzerdem, Mualla Gülnaz Kavuncu, Mevhibe Kor, İmral Müberra Önal, Ayşe Hümeyra Ökten, Türkan Özkul, Yıldız Ramazanoğlu, Nusret Safayhi, Nazife Şişman, Şule Yüksel Şenler, Behiye Temelli, Elif Halime Toros, Hidayet Şefkatli Tuksal, Meliha Yalçıntaş, Münire Yarar gibi isimler not edilmeli, varsa unuttuklarımız, onların da isimleri zikredilmeli ve meseleye katkıları gözden çıkarılmamalı; toplumun eksik kalan fotoğrafı böylece tamamlanmalıdır. Çünkü İslâmcılık meselesinin de sağlıklı şekilde konuşulması, anlaşılması, problemlerinin halli, tebliğimizin başından beri bahsettiğimiz şekilde durumlara, şartlara, etkileşim içinde olan bilimlere, etkilenen insanlara... birçok bakımdan kuşatıcı şekilde yaklaşmakla mümkün olacaktır.

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi
ve Hareketi
Sempozyum
Tebliğleri

YEDİNCİ BÖLÜM

AKTÜEL İSLÂMCILIK TARTIŞMALARI

İSLÂMÎ FİKRİYAT TEMELİNDE SİYASÎ PARTİLEŞME VE BAZI MEDENİYET MESELELERİ

ALİ YAŞAR SARIBAY

GENEL OLARAK partileşme (fırkalaşma) Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde ortaya çıkan bir olgu olup, esasen "bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusuna aranan cevapla bağlantılı bir gelişmedir. Cumhuriyet dönemindeki partileşme hareketleri ise tarihsel arka planından başka bir istikamette seyretmiştir. Bizatihi Cumhuriyet zikredilen sorunun cevabı olmakla beraber; böyle bir rejim içinde siyasi partilerin vücut bulması, "Batılaşma" denilen, son tahlilde bir medeniyet değiştirme ameliyesi olan sürecin ürünüdür. "Yeni" bir medeniyet projesinde sosyal yapının farklılaşmasına, ayrışmasına paralel olarak, siyasî partiler çeşitli toplum kesimlerinin ve saniyen bir fikri ayrışmanın yansıması şeklindeki zâtiyet (entity) konumu kazanmışlardır. Bu, "modernleşen" bir toplumun zaten sevk-i tabiisi kabul edilen bir sonuçtu. Bununla beraber, modernleşme sürecinde ilerlendikçe sosyal farklılaşma ve işbölümü "medeniyet değiştirme" projesinin hem "muvafıkı", hem "muhalifi" olan odakları da ayrıştırdı. Fakat, esas olarak beklenen gelişme, "yeni" medeniyet projesini onayan, dolayısıyla modernleşmenin mukadder eğilimi olan "muvafık" odakların, neticede "muhalif" olanları alt edeceği; dolayısıyla modernleşme süreci pekiştikçe, "karşıt" güçlerin etkisinin, hattâ varlığının tarihsel olarak silineceği yönündeydi. Söz konusu "muhalif" odakların başında ise İslâmî fikriyat ve bu fikriyatın müşahhas unsurları gelmekteydi.

Kısaca resmetmeye çalıştığım bu arka plan manzara, burada anlatacaklarımı benim için anlamlandırıcı bir mahiyete sahiptir. O halde, bir anekdotla bu doğrultuda ilerlemeye çalışayım. Benim lisans ve lisansüstü öğrencilik dönemlerimde sosyal bilimlerde "modernleşme teorileri" hâkim bir paradigmatik "bilimsel" akımdı. Bu paradigma çerçevesinde toplumların düzçizgisel olarak ilerleme sürecinden geçtikleri veya geçecekleri determinist bir yaklaşımla empoze edilen bir anlayıştı. Aslında, bu anlayışın geçmişi 1950'lere kadar uzanan bir tarihe sahiptir. İkinci Dünya Savaşından sonra iki kutuplu dünya düzeninin Amerika tarafından temsil edilen ucu, "Areas Studies" etiketi altında kendi hâkimiyet böl-

gesindeki toplumlara söz konusu anlayışı empoze etmekteydi. Her bir toplumun nihaî hedefi "modern" olmak, dolayısıyla kendi gibi olma durumundan koparak başkalaşma sürecine girmek şeklindeki siyasi empoze, sosyal bilimler aracılığıyla meşrulaştırma zeminine de oturtulmaktaydı. Modernleşme teorilerinin, bir toplumsal tahayyül olarak modernleşmeyi Batı-dışı toplumların zihinlerine işlemeleri bu doğrultudaydı. Modernleşme ise "sanayileşen", "şehirleşen", "eğitim düzeyi yükselen", "işlevsel farklılaşmanın ortaya çıktığı", "bilimsel düşünmenin yaygınlaştığı", dolayısıyla toplumsal ve siyasal alanda "dinin etkisinin azaldığı" (sekülerleşmenin yükseldiği) bir sürece tekabül etmekteydi. Başlangıç, "geleneksel" yapılardan kopuş; başarı göstergesi, bu kopuşta ilerleme derecesi ("geçiş toplumları" aşaması); mukadder sonuç, "modern olma" idi.

Yukarıdaki ifadeler, 1970'lerin ortalarında doktora tezi yazmanın eşiğindeki bir sosyal bilimci adayı olarak zihni formatlanmamı da yansıtmaktadır. Nitekim, böyle bir zihni formatlanma, yazacağım tezin konusunu belirlemede de rol oynamıştır. Lisans eğitimimin başlangıç yıllarında, 1970'de, Millî Nizam Partisi (MNP) kuruldu. MNP'nin kurucuları, lider kadrosu, yöneldiği sosyal taban ve dile getirdiği fikriyat İslâmî değerlere vurgu yapan; Batı karşısında esasında Doğu dünyasının bir parçası olan Türkiye'nin ancak o İslâmî değerler üzerinden bir duruş sergileyerek "şanlı" geçmişindeki hâline dönebileceği iddiası ve anlayışındaydı. Tabii, bu "modernleşme teorileri"nin ortaya koyduğu temel bir iddiayı, yani toplumlar "sanayileştikçe", dolayısıyla "modernleştikçe" dinin etkisinin azalacağı/yok olacağı iddiasını paradoksal bir hâle getirmekteydi. Paradoksun özü şuydu: Modernleşme sürecinin bütün ölçütleri bakımından çok önemli mesafe katetmiş Türkiye'de dinin etkisi azalıp yok olmamış, aksine siyasi bir parti (MNP) şeklinde örgütlenme derecesinde "canlanmıştı". Dahası, kurulan "din temelli parti", "ağır sanayileşme" söylemiyle siyasi hayata doğduğu gibi; kurucu lideri başta olmak üzere, yönetici kadro içinde "mühendisler", yani pozitif bilim eğitimi almış olanlar ön plandaydı.

Tanımlamaya çalıştığım bu paradoks, aynı zamanda, benim MNP üzerine yüksek lisans tezi yazmama sebep olduğu gibi; daha ileride Millî Selâmet Partisi (MSP)'ni doktora tezi konusu olarak almamı da zorunlu kılmıştı. İtiraf etmem gerekirse, elbette her iki partiye yaklaşımım da modernleşme teorilerinin iddiaları doğrultusunda ve tarafındaydı. Sonraları, İslâmî fikriyat temelinde partileşme olgusunu, daha genel bir çerçeveyi, Batı-dışı toplumların *medeniyet değiştirme* projesi karşısında alternatif bir duruş sergileme öznesi olabilme ihtimalini esas almanın uygun olacağını düşünmeye başladım. Bu noktada ise meselenin partileşmeyi çok çok aşan boyutlarıyla karşılaştım, dolayısıyla "İslâmî" fikriyata dayandığını söyleyen partilerin de son tahlilde "Batı" gibi olmanın İslâm üzerinden yapılan meşrulaştırma işlevi görme kapanından çıkamadıklarını gözledim.

Burada, kendilerini "İslâmî" fikriyatın temsilcileri olarak niteleyen partileri tek tek inceleme imkânım yok. Meramım, partileri söz konusu "kapan"a mahkûm

eden biraz önce bahsettiğim boyutlarını resmetmeye çalışmak, bu yolla partileşmenin çalıştığı çerçeveyi dikkate sunmaktır. Bunu yaparken, modernleşme teorilerinin iddialarına karşıt alternatif fikri akımlardan bahsedeceğim ki bu akımların başında da Doğu-İslâm toplumlarının, esasında Batı medeniyetinden tevarüs ettikleri, fakat "İslâmîleştirme" yaftası altında kendilerine mal etmeye giriştikleri bazı hususlar gelmektedir.

Modernleşme teorilerinin iddiaları karşısında Doğu-İslâm toplumlarının alternatif olarak sundukları paradigma, genelde "Bilginin İslâmileştirilmesi", özelde "İslâm Sosyolojisi" kavramlaştırmalarına dayanmaktaydı. Önce "İslâm Sosyolojisi" (veya "İslâmî Sosyoloji")ile başlamak gerekirse: "İslam Sosyolojisi", her şeyden önce, Batı medeniyetinin hegemonik entelektüel paradigmasına bir meydan okumadır. Bu terimi ilk ortaya atan kişi Ali Şeriati olarak bilinse de; ondan çok daha önce, 1922'de, İstanbul Dârulfünûn Edebiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Müderrislerinden İsmail Hakkı İzmirli "İslâm İçtimaiyyatı" başlıklı bir makale ile Batı karşısında toplumsal olaylara yeni ve yerli bir bakış açısı önermiştir. Bu bilgiyi borçlu olduğumuz Dr. Mehmet Bayyiğit'in belirttiğine göre; İsmail Hakkı İzmirli, mülkiyet, emek-sermaye, adalet, sosyal mobilite, vs. gibi toplumsal meselelere İslâm açısından nasıl bakılabileceğinin ipuçlarını vermiştir. Merhum İzmirli'den çok çok sonra, İranlı düşünür Ali Şeriati, Batı medeniyeti karşısında "öze dönüş" söylemi içinde bir paradigma olarak "İslâm Sosyolojisi" kavramlaştırmasına yönelmiştir. Bu noktada, dikkat çekilmesi gereken husus şudur: Şeriati'nin amacı, sosyolojiyi İslamileştirmek değil, tâbiri caizse, İslâm'ı *sosyolojikleştirmek*ti. Bu husus özellikle önemlidir, çünkü 1970'lerde "İslâm Sosyolojisi"nin de içine oturtulduğu bir başka entelektüel akım olan "Bilginin İslâmileştirilmesi"nden Şeriati'nin yapmak istediği farklıydı.

Eğitimini Batı'da tamamlamış bir düşünür olarak Şeriati, Batı medeniyetinin meşrûlaştırıcı bir paradigması olan Sosyolojinin "İslâmileştirilmesi"nin, son tahlilde, "öze dönüşü" değil, Batının Batı-dışı bir söylemle yeniden meşrulaştırılmasının yolunu açacağının farkındaydı. Oysa, Şeriati için İslâm'a sosyolojik bakmak, onun sadece bir din/inanç sistemi olmanın ötesinde medeniyet, kültür, hukuk, iktisat, estetik... gibi içerdiği sosyo-kültürel, ekonomik ve politik olguları da ön plana çıkarmak; böylece, "öz"ün ne olduğunu tanımlamak, o öze "dönüş"ün ikna edici gerekçelerini oluşturmaktı.

Buna rağmen, mesele Sosyolojiyi "İslâmileştirmek" de olsa, gene aynı kapıya çıkılacağı gözden kaçmıştır. Meselâ, Weberci sosyolojiye bakarak, diyelim Weber'in protestan ahlâkı ile kapitalizmin ruhu arasında kurduğu ilişkinin karşılığını İslâm'da aramaya yönelmede görüldüğü gibi: Merhum Sabri Ülgener hocamız, Weberci bir anlayış ve yaklaşımla İslâmı okumuş ve neticede Weber'in iddialarının izlerini tasavvufta görmüştür. Benzer bir şey, Konfüçyanizm için de yapılmıştır: Weber'in Protestanlığa, özellikle onun Kalvinist koluna kapitalizmin "ruhu" bakımından atfettiği ne kadar özellik varsa, Çinliler kendi dinlerinin de

aynı özelliklere sahip olduğunu ileri sürmüşle, dolayısıyla Konfüçyanizmin kapitalizme aykırılık teşkil etmediğini göstermeye çalışmışlardır.

Burada bir parantez açarak şu hususu dikkatlere sunmak gerekir: "İslâm Sosyolojisi"nin çağrışımı, İslâm toplumlarının sosyoloji disiplini perspektifinden incelenmesidir. Batı'ya İslâm'ın gözüyle bakmak, belki ilk anda Sosyoloji'nin İslâmileştirilmesini akla getirebilir. Fakat bu, doğru değildir. Bir disiplinin (Sosyolojinin) kavramlarının "İslâmileştirilmesi", o disiplini ne epistemolojik olarak, ne de ontolojik olarak temellük etmektir. Neticede mevcut bir durum var ve bu durum içinde tarihsel olarak İslâm toplumlarının Batı ile birçok bakımdan iç içe geçmişliği söz konusudur. Bu bakımdan, genel olarak bilginin, özel olarak Sosyoloji'nin "İslâmileştirilmesi" girişimi; İslâm'ın tarihsel, sosyal ve politik pratiklerden koparılmış, sadece kitabî ilkelere ve normlara indirgenmiş bir inanç sistemi olarak kabul etmektir.

Hâl böyle olunca, bugün İslâm'ın Batı karşısında marûz kaldığı "durumlar", Sosyoloji gibi Batı kökenli bir paradigma perspektifinden mütereddid olmadan incelenebilir. Böyle bir şeyin, o paradigmanın temel varsayımlarının ve nosyonlarının yeniden değerlendirmesine katkısı da olabilir. Dolayısıyla, eğer ısrarla İslâmî bir paradigma oluşturmak peşinde olacaksak; bunun ancak mevcut hâkim paradigma içinden, onu dönüştürerek ortaya çıkması mümkündür. Bir başka deyişle, Batılı hâkim paradigma, bir sosyal gerçeklik (İslâm) ile çarpıştırılarak kendi içinde parçalanabilir. Aksi takdirde, hâkim paradigmanın sorgulanmamış perspektifini uygulamak, İslâm'ı, son tahlilde, "modernize", "postmodernize", dolayısıyla "westernize" eder.

Tüketim kapitalizminin hemen her şeyi maddileştirdiği, gösteriş tutkusuna dönüştürdüğü bir durumun sorgulayıcı, eleştirici, hattâ hor görücü ruhu İslâm'da mevcuttur. Modernitenin ve onun kalbi olan sekülerleşmenin bu ruhu maalesef fazlasıyla zedelemiş olduğu da bir gerçektir. Buna karşılık,ne yazık ki, "dindarlık" ruhâni bir benlik unsuru değil, bir "apolet" mahiyetine bürünmüştür. Özellikle (post)modernitenin "görünüyorum o halde varım" mottosu, İslâm toplumu mensuplarına da fazlasıyla sirâyet etmiş durumdadır. Bu cümleden olmak üzere, içerik biçime feda edilir hâle gelmiştir. Kapitalizmin şeyleştirici, *fetişleştirici*, *ticarileştirici* etkileri, bunlara en fazla karşı durmaları gereken/beklenen kesimlerde yadırganmıyor bile! Birçok amel "Allah rızası" için yapılmıyor çoğunlukla. Lüks otellerde iftar yemeklerini mi alırsınız; "Mevlüd AŞ" diye yaftalanacak kadar pazarlıkçı sözde Mevlüdhanları mı düşünürsünüz; fakir evlerine televizyon kameraları eşliğinde yardıma gidişleri mi hatırlarsınız... artık bilemem.

Buna rağmen, İslâm'ın zedelenmiş kurucu ruhunun yaralarını sarmaya yönelik fikri girişimler var ve bu girişimler sayesinde belirttiğiniz "epistemolojik atılımların" ortaya çıkacağı beklenir. İsim ve grup adı zikretmeden şunu söyleyeyim sadece: Kapitalist tüketim kültürünün gözüyle İslâm'a bakmanın yerini, İslâm'ın ruhu gözüyle o kültüre bakmanın orta vadede etkili bir fikir akımına dönüşmesi elzem görünüyor. Bundan kasdım, radikal bir İslâmî akım değildir. Modernite-

nin patolojilerini sadece aklî olarak değil, moral olarak da sorgulayan ve bunun köklerinin çok önemli kısmının büyük bir medeniyetin sembolü olan İslâm'ın sağladığını gören bir kavrayıştan bahsediyorum.

Geçmişte, mazeretçi, ötekileştirmenin yarattığı kompleksten kurtulmanın yolu olarak, Batılı değerlerin "İslâm'da (da) içkin olduğu" yönünde, bir anlamda "yaranmacı" diyebileceğimiz anlayış ve tutum baskındı. Modernleştikçe bu iyice sulandırıldı, fakat, aynı zamanda, kendimize ve etrafımıza bakmayı da beraberinde getirdi. Aslında, "İslâm Sosyolojisi" "sizde olan bizde de var" anlayışını yansıtan bir fantezi olarak nitelenebilir ilk başlardaki hâliyle. Fakat, Müslüman âlimlerden tercümeler yapıldıkça, belki önceleri fantezi düzeyinde siyâsî olan yöneliş, daha gerçek ve fikrî bir arayışı teşvik etmiştir. Nitekim, Batı'yı sorgulamayı partizanca iş edinmiş birçok kişinin, daha sonraları fikrî figürlere dönüştüğüne tanık olduk. Bu açıdan, bugünkü tartışmalar, "fantezi" olma vasfını çok gerilerde bırakmış olup, fikrî ve ilmî bir yön kazanmıştır.

İslâmî fikriyat temelinde siyasî partileşmenin buraya kadar resmetmeye çalıştığım bir medeniyet paradigmasının öznesi olma şansı, maalesef azdır, çünkü farklı fikrî temeller üzerinde yükselen zâtiyetlerin karşılaşmasının doğurduğu, burada "*medeniyet yanılgısı*" diye adlandırmak istediğim aşılması zor paradokslar vardır. Söz konusu "aşılmaz paradoksları", Daryush Shayegan'ın yaptığı gibi, "çarpıklık tehlikesi" olarak nitelemek de mümkündür. Nitekim, Shayegan önemli bir çalışmasında sosyolog Raymond Aron'un "zincirleme özdeşleşme" kavramına dayanarak zikredilen "çarpıklık tehlikesi"nin daha da vahimleşme ihtimaline dikkat çeker.[1] Shayegan'ın bununla kasdı, bazı Müslüman fikir adamlarının kavramlara dair yaptıkları epistemolojik "İslâmileştirme" ameliyesidir. Meselâ, Şûraların, yani bir nevi "danışma" konseylerinin varlığının İslâm'ın demokratik olduğunun göstergesi şeklinde beyân edilmesi gibi. Veya bazı ayetlere atıfla (Al-i İmran suresindeki "onlara danış" ayetinde olduğu gibi) İslâm'ın demokrasi dışı olmadığının iddia edilmesi gibi.

Şüphesiz, İslâm'a kendi dışında bir medeniyetin kavram ve fikir topluluğuna İslâm'ın kendi içinden gösterilebilecek kanıtların, işaretlerin varlığını çoğaltmak mümkündür. Fakat, bu yolla varılacak netice, ancak, modernliğin yarattığı büyük kopmaları, dolaylı olarak onarmak olabilir ki bu, alternatif bir duruş sergilemekten ve farklı bir paradigma sunmaktan uzaklaşma anlamına gelir.

Hiç şüphesiz buradaki meramımız, Shayegan'ın sözleriyle, "dünyanın İslâm'la başlayıp İslâm'la bittiğini telkin etmek" değildir. Temel mesele, İslâmi fikriyata dayanan bir siyasi partileşmenin, parti olmayı ontolojik gerektiren bir durumu, İslâm üzerinden meşrûlaştırmanın; netice itibariyle, "zincirleme özdeşleşme" zemininde ilerlemek zorunda kalarak karşı durduğu bir medeniyete benzemekten kurtulamayacağına muadil olmasıdır.

1 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Çeviri: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 36.

İSLÂMCILIĞIN ÖLÜMÜ

MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE

BU TABİRİ bir metafor olarak kullanıyorum. AK Parti iktidarına can verirken yok olan ana akım bir siyasetin, belki doğru tabirle ideolojinin muhalif karakterini kaybetmesini anlatıyor. Özünde, varoluş gerekçesinde mevcut siyasî sisteme ve iktidar yapısına muhalefet bulunan, iktidarı eleştirerek kimlik ve kişilik kazanan bir ideolojik hareket iktidarı ele geçirince ne olur? İslâmcı ideoloji demokratik yoldan iktidara gelmek için partileşti. İslâm inancını referans alan bu siyasî akım, demokrasinin kurallarına uyum sağlayarak şekillenirken esnedi, yumuşadı ve bu düşünceyi iktidara taşıdıktan sonra da yok oldu. Bir ipekböceğinin kozasını örmesi ve sonra bu kozayı delip dışarıya bir kelebek olarak çıkması gibi. Bu metafor, AK Parti iktidarının doğrudan kendisinin bir ideoloji olarak İslâmcılığı demokratik sisteme enjekte ederek değiştirdiğini, dönüştürdüğünü ve totaliter bir ideoloji hüviyetinden çıkartarak "ılımlı" hâle getirdiğini öne sürmüş oluyor.

Ölen Bir Fikir, Bir Dava ve Bir Gaye

Ancak bu önermenin vuzuha kavuşturulması gereken bir boyutu var. Ölen şey ne? İslâmcılar, "İslâmcılık tanımı" sorununu hemen önümüze koyup, "önce tanımda anlaşmamız lâzım" diyorlar. Ölen bir fikir, bir dava ve bir gaye. "İslâmî esaslara dayalı bir siyasî düzen" hayalinden vazgeçtiğiniz zaman, İslâmcılık da ölmüş oluyor. Nasıl ölüyor? Varabileceği en son noktaya geldiği zaman, iktidarı ele geçirdiğinde. "Devleti İslâmîleştirmek" sorunu, demokratik iktidar mücadelesinin kurallarına uygun olarak "iktidarı elde tutma" sorununa dönüşüyor. Şayet Karl Manheim'in *İdeoloji ve Ütopya* adlı eserindeki "ideoloji-ütopya" ayırımına bağlı kalırsak İslâmcılığı bir ütopya olarak nitelememiz gerekir. Bütün ütopyaların başına gelen şey, İslâmcılığın da başına geldi. İktidar olunca yok oldu. Hem de çok kolay bir şekilde. İslâmcılık sessiz-sedasız bir şekilde, yokluğunu kimseye hissettirmeden ortadan kayboldu. Bazılarının İslâmcılığın hâlâ yaşadığını zannetmeleri, bu sessiz-sedasız gidişinden olmalı. Varlığı anlamlıydı; ama yokluğu hissedilmiyor.

Bu sessiz yok oluşun bir tek açıklaması var. Varlığı anlamlıydı, ama bir iktidar hedefine güç ve destek vermek dışında karşıladığı hiçbir ihtiyaç yoktu. Bugün sakin bir şekilde geriye dönüp baktığımız zaman İslâmcılığın bir kitle ideolojisi

olamadığını fark etmek daha kolay görünüyor. İslâmcılık bir entelektüel arayış olarak kaldı. Merak ve ilgi uyandırdı. Saygı ile dinlendi ama kitlesel bir harekete dönüşemedi. Kitlelerle bağ kuramadı. Dolayısıyla kitlesel bir ideoloji olarak bir cürüm oluşturamadı.

Türkiye'de liberalizmin bir aydın fantezisi dışında politik bir karşılığı yok. Niyetim liberalleri küçümsemek değil. Ama liberallerin özgürlükçü, radikal söylemleri toplum tarafından dinleniyor, dikkate alınıyor bir iktidar ve devlet eleştirisi olarak ilgi görüyor. Ama hiç kimse liberal bir harekete kitlesel destek vermeye yanaşmıyor. Ahmet Altan'ın, Mehmet Altan'ın, Cengiz Çandar'ın eleştirileri ilgi ile dinleniyor. Ama bu aydınlardan biri ayağa kalkıp "düşün arkama" dediği zaman ne olur? Aslında tam olarak İslâmcılığın durumu buydu.

Devlet yönetmenin mutlaka düşünsel bir boyutu vardır. Zira devletin hafızasına malik olmak bilgi-birikim işidir; korunması gereken âlî menfaatlerin sorumlusu olmak, kısa günün veya üç-beş yılın kârı peşinde koşan esnafın hesabına benzemez. Sorulduğunda fikir beyan etmekten, yani müşavirlikten değil, çare bulmaktan, devlet aklı ile ihtiyaç olan her boyutta iş görmekten bahsediyorum. Buna devlet adamlığı denir ve devlet adamı müdebbir olur.

AK Parti'nin Yönetsel Aklı ve İslâmcı Entelektüeller

Devlet idare ederken, tam teşekküllü bir hastanenin acil servisini yönetmekte gösterilen maharete ve kıvraklığa ihtiyaç duyulur. Hesaplı, kitaplı işler rutine binmiş halde normal servislerde görülür. Mesleğin inceliklerini gösterecek asıl beceri krizlere hazır olmaktır. Siyasetçi sürekli kriz yönetir. Önüne bir kriz geldiği zaman hemen müdahale etmek zorundadır. Acil Servis şefinin, iç kanamadan ölmek üzere olan bir yaralının ameliyatını ertesi güne bırakamayacağı gibi. Bir cerrahın sahip olduğu bilgi, birikim ve tecrübe işte tam o anda işe yarar. Hemen karar vermek, neşteri doğru yere vurmak ve nabzı ve solunumu normale çevirmek ve yaralıyı yaşatmak...

Bir acil serviste zaman, ne kadar kritik bir faktör ise, Devlet yönetmekte de aynen öyledir. Doğru zaman, doğru yer ve doğru bir organizasyonla her an hazır durumda olmak.

Eski zamanlarda devlet yönetiminde hep dile getirilen şikâyet "kaht-ı rical" meselesi, yani "devlet adamı yokluğu"dur. Devleti devlet adamı yönetir. Devlet adamı yoksa, devlette işler aksamaya başlar. Osmanlının klasik çağında, Anadolu'da bir isyan veya Tuna boylarında bir eşkıya tasallutu vukuu bulduğunda Sadrazam divanı toplar ve edeple oturan ricale "tedbir nedir?" diye sorardı. Vezirlerin yaşlı olmasının, yıllarca devlet yöneten sadrazamların uzun iktidar yıllarının hikmeti budur. Yönetmek ak saçlıların işidir. Onlar bu tür krizlerde tedbir bulma konusunda birikim sahibi adamlardır. O yüzden iyilerinden "müdebbir bir devlet adamı" diye bahsedilir.

Müdebbir olmak için zekânın yanında çok fazla bilgi ve tecrübe sahibi olmak, bunun için de çok görüp yaşamış, yani yaşlı olmak gereklidir. "Kaht-ı rical" dendiğinde, kendini henüz kanıtlamamış yeni yetmelerden değil, ak saçlı-umur görmüş ve yeteri kadar tecrübe edilmiş adamlar aranır. Çünkü mesele tecrübeli ve müdebbir devlet adamı noksanlığıdır.

İstidrat yapıp bir örnek verelim: Mustafa Reşid Paşa, Âlî Paşa ve Fuad Paşa'nın Kırım Savaşı'na giden krizi yönetme biçimleri müdebbir devlet adamlığına parlak bir örnektir. Bulunan tedbir aslında bir ayrıntıdır. Rusya'nın savaş tehditlerine karşı zaman kazanmak için Sadrazam istifa eder. Bu sadaret tebeddülü Osmanlı Devleti'ne çok kıymetli bir üç ay kazandırır. Velhasıl eski devirlerin devlet adamları, bugünün "think-tank"lerine tek başına bedel akıl ve bilgi sahipleridir.

Modern zamanların devlet aklı, tedbir ararken ortak akla müracaat ediyor. Devlet yönetmek ihtiyaç duyulan bilgiyi sistemli bir şekilde geliştirmeyi, depolamayı, organize ve seferber etmeyi gerektiriyor. Özellikle acil durum halinde kullanmak için. Bunun için artık uzmanlar ve bu uzmanları istihdam eden kuruluşlar gerekiyor. Yeterli mi? Hayır. Devlet adamlığı uzmanlığın ötesinde başka bir şey gerektiriyor. Gereken şeyi sona bırakıp, AK Parti'nin devlet için istihdam ve seferber ettiği profesyonel kadrolara geçelim. AK Parti'nin devlet politikalarına istikamet veren bu kadrolar kimlerden oluşuyordu? Cevap: İslâmcı entelektüeller. Gençlik yıllarını İslâmcı olarak geçirmiş, siyasî kimliğini İslâmcı olarak tanımlamış ve bu sıfatla temayüz etmiş aydın insanlar.

AK Parti'nin devlet yönetmek için kullandığı akıl, işte bu İslâmcı entelektüellerin aklıydı. Son on yılında Türkiye Cumhuriyeti devleti bu akıl tarafından yönetildi. Bu akıl, devlet yönetmeye farklı bir istikamet de kazandırdı. Bu tecrübenin gözden geçirilmesi, İslâmcılığın dönüşümünün çok önemli ayrıntılarını önümüze koyabilir. İslâmcı birikim, nasıl devlet aklına dönüştü? Belki mukayese yapmak için, daha önceleri devlet aklı neredeydi ve nasıl iş görüyordu sorusuna cevap aramak lâzım.

İslâmcı Birikimin Devlet Aklına Dönüşmesi

Atatürk'ün devlet politikasını, sabahlara kadar süren içki masalarında belirlediğini resmî tarihin yükü altında ezilenler bile biliyor. Bu masalarda oturanları ve konuşulanları hafife almamak gerekir. Devlet ne Cumhuriyet Halk Fırkası'nın genel merkezinde, ne Başbakanlık başta olmak üzere hükümet binalarında, ne de resmî kabine toplantılarında değil, bu yemek masalarında yönetilmiştir. Demek ki devlet aklı dediğimiz şey, Çankaya'daki bu masada konuşulanlar ve kriz çıktığında tedbir olarak sıralananlardır.

Geleneksel olarak devlet aklı, tecrübeli politikacılarda, hariciyecilerde ve duayen sayılan gazetecilerde yoğunlaşır. Devleti yönetenler de ihtiyaç hâsıl oldukça onlara müracaat ederler. Askerleri ve üniversite hocalarını saymadığıma dikka-

tinizi çekerim. Peki başbakanlar, liderler ülkeyi nasıl yönetir? Önemli kararları nasıl alırlar?

Rahmetli Gündüz Aktan'dan dinlemiştim. Görüşlerinin çoğuna katılmazdım. Okuduğu son kitabın etkisinde kalarak konuşanlardandı. Ama entelektüel bir diplomattı ve epeyce devlet umuru görmüştü. Anlattığı anekdot, 12 Eylül Darbesi ile kurulan Bülent Ulusu Hükümeti'ne aitti. Gündüz Aktan, Ulusu'nun danışmanı imiş. O sıralarda bir İngiliz uzman heyet bürokraside reform için teknik bir çalışma yürütüyormuş. Ulusu ile bir görüşmelerinde şöyle bir soru sormuşlar: "Devleti yönetirken kararlarınızı nasıl alıyor ve icra ediyorsunuz?" Ulusu'nun biraz sıkılarak verdiği cevap şöyle imiş. Önce cebinden küçük bir bloknot çıkartmış ve İngiliz heyete göstermiş. "Buraya not ediyorum, sonra da ilgili birimlere bildiriyorum." Cumhuriyet tarihinin en yeteneksiz hükümeti Ulusu hükümeti idi. Bu hükümetin en temiz yüzü de Ulusu'nun kendisi olmuştu.

Turgut Özal'ın Türkiye'nin entelektüel sermayesini seferber etme konusunda çok özel bir yeteneği vardı. Başbakanlığında ve Cumhurbaşkanlığında okuması-yazması olanlara sınırsız bir müsamaha gösterdiğini ve onlarla tek tek ilgilendiğini örnekleri ile biliyorum. Her zaman bir liderin işini yapabilmesi için önce bir parti cihazına, sonra da fikir kaynaklarına, yani teorisyenlere ihtiyacı vardır. Özal parti cihazı için ihtiyacını milliyetçilerden ve muhafazakârlardan, teorik desteğini ise İslâmcılardan ve liberalleşmiş solculardan karşıladı.

Milliyetçiler bu talebi karşılama konusunda bir varlık gösteremediler. Aydınlar Ocağı'nın Türk-İslâm Sentezi ve PKK ile mücadelede, milliyetçi üniversite hocalarının hazırladığı "cihad bildirisi" bu fakirliği özetlemek için yeterli. Entelektüel sermaye solcularda ve İslâmcılarda vardı. Solcu sermayeyi medya patronları, İslâmcı sermayeyi de partiler kullandı. Hangileri devleti daha iyi yönetti?

İslâmcılık bu konuda daha elverişli bir yapıya sahipti. Din, gelenekle bağın daha kolay kurulmasına katkıda bulunuyordu. Aynı şekilde din, halkın rızasını daha kolay temin ediyordu. Hem tarihle, hem de toplumla bağlantı kurma konusundaki bu "Allah vergisi" yetenek AK Parti iktidarının işine çok yaradı.

İslâmcılar, kendilerine emanet edilen devletin alî menfaatlerini koruma konusunda bu iki özelliklerinden dolayı çok başarılı oldular. Dost düşman herkesin AK Parti'nin bu konuda hakkını teslim etmesi lâzım. Devletin vatanı ve milleti ile bölünmez bütünlüğü için AK Parti iktidarı hâlâ en büyük şans. Türkiye'nin birliğini devlet kurumlarından hiç biri değil belki sadece AK Parti'nin parti teşkilatı temsil ediyor. Türkiye'nin içe kapanmacı iddiasız politikalarından bölge için iddialı bir devlete dönüşmesi AK Parti sayesinde oldu. Bu başarıların, bir parti ve kadro olarak AK Parti'den önce, İslâmcılığın eseri olduğunu fark etmek lâzım. İnfirat politikası İslâm coğrafyasına yönelik bir ideolojik ufukla aşıldı. Asimilasyoncu Kürt politikasının yerine entegrasyoncu Kürt politikasının geçmesi yine bu ufukla mümkün oldu.

Bu iddiaları İslâmcıların bir iltifat olarak kabul etmeyeceklerini biliyorum. Çünkü İslâmcılık tam olarak devlete hayat iksiri sonra hayata veda etmiş oldu. İslâmcılık bütün birikimini devlet aklına çevirerek tüketti ve ortadan yok oldu. Belki de devlet dediğimiz damarlarında buz gibi soğuk kanın dolaştığı Leviathan'ın midesinde bir yerlerde yaşamaya devam ediyor.

Biz Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin İslâmcı aydınlardan aldığı taze kanla kazandığı gücü ve şevketi daha yakından müşahede edelim. Muhafazakâr siyaset damarı, hedefleri bir vites büyüttüğünde bu birikimi kullandı. Var olan kitlesel desteğe ilave etti. Ama İslâmcılığı iktidara taşımadı; iktidara taşınanlar İslâmcılar oldu. AK Parti iktidarının ihtiyaç duyduğu entelektüel donanım İslâmcılarda vardı. Kısaca İslâmcılık, onu taşıyan İslâmcıların muhalefetten iktidara saf değiştirmesi ile gerçekleşti. Türkiye Cumhuriyeti Devleti gibi ince ayarları olan bir devlet cihazını yöneten iktidara geçince, elbette İslâmcı aydın olmaktan müdebbir devlet adamlığına geçiş yapmış oluyorsunuz.

MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ: DÜN, BUGÜN, YARIN

RUŞEN ÇAKIR

BAŞLIĞIMIZ MİLLİ GÖRÜŞ hareketinin dünü, bugünü ve yarını. Ancak bu yazıda ağırlığı, potansiyel okurların önemli bir bölümünün bugün ve yakın geçmiş hakkında daha fazla bilgiye sahip olduğunu varsayarak Milli Görüş'ün ilk yıllarına vermek istiyorum. Çünkü hiç tartışmasız bir şekilde Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en önemli bağımsız İslâmi hareketi olmasına rağmen günümüzde Milli Görüş daha çok her geçen gün zayıflayan Saadet Partisi (SP) ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) Milli Görüş'le "gömlek" ilişkisi üzerinden konuşulup tartışılmaktadır. Kuşkusuz bunda Milli Görüş hareketinin tam da XXI. yüzyıla evrilirken derin bir kriz içine düşmesi ve bunu aşmakta epey zorlanması etkili oldu. Dolayısıyla, XXI. yüzyıl itibariyle Milli Görüş'ün ve lideri Necmettin Erbakan'ın etki ve öneminin marjinalleşmesinin incelenmesi, Türkiye'deki İslâmcı düşüncenin ve hareketin gelişimini anlamada çok ciddi ipuçları sunacaktır.

Kökü Derinlerde Olan Bir Gelenek

Milli Görüş hareketinin fikri temelleri, 1967 yılında atıldı, start ise 1969 genel seçimlerinde Necmettin Erbakan ve bir grup arkadaşının bağımsız aday olmasıyla verildi. Erbakan kısa süre içinde kendilerinin "milli" diğer siyasi partilerin "gayrı milli" görüşü temsil ettiğini ileri sürdü. "Gayrı milli" tanımı hemen ardından yerini "taklitçi" suçlamasına bıraktı.

Buradaki "milli" sıfatı dünyevi/ulusal olmaktan ziyade dinsel/ümmetçi bir vurgu taşır. "Milli Görüş"ün bir siyasi hareketi tanımlamakta kullanılmasında, Erbakan tarafından Avrupa'daki göçmen işçiler arasında faaliyet yürütmek için kurdurulan derneklerin "Milli Görüş" adını taşımaları; bunların çatı örgütlenmesinin de "Avrupa Milli Görüş Teşkilatları (AMGT)" adını almasıdır. (1990 sonlarına doğru AMGT adını "Milli Görüş, İslâm Topluluğu" olarak değiştirdi.)

Milli Görüş hareketi, yasal siyasi bir parti etrafında mücadeleyi temel almıştır. Her ne kadar Avrupa'daki AMGT ya da 1970'li yıllarda "Akıncılar", 1980 sonrası "Milli Gençlik Vakfı" gibi gençlik örgütlenmeleri ile bazı vakıf ve dernekler hareket bünyesinde faaliyet göstermiş ve zaman zaman öne çıkmış olsalar da, ana odak her zaman parti olmuştur.

“Bağımsızlar Hareketi”nden bu yana Milli Görüşçüler sırasıyla Milli Nizam Partisi (MNP), Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi’ni (SP) kurdular.

MNP’nin Kuruluş Beyannamesi’ndeki şu cümlede beş partinin de adının yer alıyor olması, Milli Görüş partilerinin geçirdikleri bütün değişim ve dönüşümlere rağmen hep aynı istikamette gittiğinin sembolik bir kanıtı olarak karşımıza çıkıyor: “Milletimizin fıtratındaki yüksek ahlak ve *fazilet* kuvveden fiile çıkacak, Milli Nizam Partisi’nin muntazam kanallarından dört bir yana dağılarak bütün yurt sathında, her tarafa *refah*, *saadet* ve *selamet* götürmeye başlayacaktır.”

İslâmcı Hareketin Merkez Sağdan Bağımsızlaşma Süreci

1967 yılında, Süleyman Demirel liderliğindeki Adalet Partisi (AP) içinde bir avuç milletvekiliyle bir senatör, İslâmi motifleri ağır basan yeni bir arayış içine girmişlerdi. K. Maraş Senatörü A. Tevfik Paksu, Adana Milletvekili Hasan Aksay ve Rize Milletvekili Arif Hikmet Güner’in çalışmalarına, o tarihte Odalar Birliği Sanayi Dairesi Başkanı olan Prof. Necmettin Erbakan da dâhil oldu. Erbakan, bir yıl sonra, “küçük ve orta çaptaki işadamlarının temsilcisi olarak” Odalar Birliği başkanlığına seçildi. Ancak İzmir ve İstanbul Ticaret Odaları’nın itirazları sonucu, AP iktidarının Ticaret Bakanı, Erbakan’ı polis zoruyla görevden aldı.

İslâmi parti, 1969 genel seçimlerine yetişmeyince, bazı isimlerin sağ partilerden ya da bağımsız olarak aday olması kararlaştırıldı. Erbakan Konya’dan AP aday adayı olarak başvurdu, Demirel tarafından veto edilince aynı ilden bağımsız aday oldu ve kazandı. Daha sonra “Bağımsızlar Hareketi” adını alacak olan bu girişimin diğer bağımsız adayları seçilemediler. 26 Ocak 1970’de 18 kişi, Erbakan’ın liderliğinde MNP’yi kurdu. İki AP milletvekilinin de katılımıyla MNP TBMM’de üç kişiyle temsil edilmeye başlandı.

MNP’yi kabaca üç toplumsal katmanın oluşturduğu söylenebilir: 1) Taşra kökenli dindar ailelerden gelip cumhuriyetin laik eğitim kurumlarından yetişmiş olan ve genellikle serbest meslekle iştigal eden yeni seçkinler; 2) Taşrada ticaret ve sanayiyle iştigal eden dindar girişimciler; 3) Hem taşra, hem büyük kentlerde yaşayan dar gelirli Sünni dindarlar.

Kimi zaman birbirine zıt arayış ve beklenti içinde olan bu kesimler soyut bir “İslâm kardeşliği” motifi etrafında bir araya geliyorlardı. Bu kesimler arasındaki kaynaşmayı dini konulara hakim olan kadrolar ve birtakım İslâmi cemaat önderleri sağlıyordu. MNP’nin önemli kadroları ağırlıklı olarak Nakşibendi tarikatının Türkiye’deki en önde gelen kutuplarından İskenderpaşa Dergâhı’na bağlıydı. Tarikat şeyhi Mehmed Zahid Kotku, MNP’nin kurulmasını bizzat tasvip ve teşvik etmişti. Başka Nakşi kutupları, Nakşibendiye dışındaki bazı tarikatlar, özellikle Anadolu’ya serpilmiş bulunan irili ufaklı dergahlardan bazıları, ayrıca Nurculuğun bir bölümü de MNP’de ya başından itibaren yer aldı ya da daha sonra dâhil oldu.

O güne kadar cemaatlerinin temel stratejisi önce kendi varlıklarını garanti altına almak, ardından merkezi iktidarın sunabileceği olanakları genel olarak cemaatin, özel olarak cemaat üyelerinin hayrına kullanmaktı. Dolayısıyla bundan önce CHP'nin karşısındaki sağ partilere yöneliyorlardı. Fakat 1969 seçimleri öncesi durum değişmişti, AP ile İslâmi cemaatlerin ilişkisinde ciddi bir kriz yaşanıyordu.

MNP kurucuları AP içinde politika yapma ısrarlarını son ana kadar sürdürdüler. Fakat sorun, parti içinde, güçleri oranında etkili bir iktidara sahip olmak istemelerinden kaynaklanıyordu. Hatta Erbakan'ın asıl niyetinin AP içinde genel başkanlık yarışına girip merkez sağın liderliğine oynamak olduğu yorumları yapılıyordu. Bu gerilimlerin soncunda Süleyman Demirel, Erbakan başta olmak üzere bazı İslâmcı kadroları AP'den dışladı. Böylece Türk İslâmcıları, ülke siyasi yaşamında kendilerine bağımsız bir alan açma durumunda kaldılar.

Fakat MNP'nin kuruluşu tek başına, dışlanmanın getirdiği zorunlulukla açıklanamaz. İslâmi cemaatler belli bir süredir, bağımsız bir partinin oy potansiyeli üzerine hesaplamalar yapmış ve bunun sonucunda belli bir özgüven kazanmışlardı. Ayrıca bu cemaatlerin içinde politika tecrübesine sahip, ülke yönetimine talip olabilecek kadroların yetişmiş olduğunun ortaya çıkması da MNP sürecini hızlandırmıştı. Çok parti dönemiyle birlikte hızla gelişmeye başlayan kentlerle, sanayi ve ticaretin iyi kötü gelişme kaydettiği taşrada dindarların da sermaye biriktirmeye başlamaları MNP'nin baştan sağlam bir mali zemine oturmasına yardımcı oldu.

Eklektik Bir İdeoloji

MNP, ilk olmanın getirdiği bir dizi sorunla boğuşmak kaldı. Bunlardan en önemlilerinden biri ideolojik belirsizlikti. Çünkü MNP kadroları, bağımsız bir İslâmcı siyaset yapma konusunda tecrübesizdi. Zaten mevcut yasalar İslâmcı temelde siyaset yapmayı büyük ölçüde kısıtlıyordu.

Öte yandan MNP'ye güç veren cemaatler içinde güçlü ve daha önemlisi dışa açık bir entelektüel üretimin yapıldığı söylenemezdi. Müslüman Kardeşler ve Hizb-üt Tahrir gibi uluslararası iddialı İslâmcı örgütlenmelerin Türkiye ayağı ya yoktu ya çok zayıftı. Bu tür örgütler gibi selefi düşünceye yakın olan Türkler bulunmakla birlikte bunların çoğu ilahiyatçıydı ve üniversite ya da Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde devlet memuru olmayı sisteme meydan okumaya yeğliyorlardı. Her ne kadar kurulduğu dönemde bağımsız bir İslâmi entelijansiyanın varlığından söz etmek imkânsız olsa da, MNP'nin, Türkiye'de varolan İslâmcı birikimden ve varolan İslâmcı aydınlardan geniş ölçüde yararlandığı ortadadır.

MNP'nin temel sorunu, İslâmcılığın düşünsel olarak sağcılıktan kopmamış olması ve kendilerinin de "sağı bölme" ile suçlanmalarıydı. Bütün bunların sonucunda MNP'nin, hamasetin öne çıktığı eklektik bir söylemi tercih etmek durumunda kaldığı söylenebilir.

Örneğin Kuruluş Beyannamesi'nde "Bugün; bundan bin sene önce şahlanıp haçlı ordularını göğsünde söndüren, beş yüz sene önce gemileri karadan yürüten, dört yüz sene önce Viyana kapılarını zorlayan, yarım asır önce Çanakkale ve İstiklal Harbimizin şaheserlerini meydana getiren Milli ruh yeniden şahlanıyor, coşuyor ve Milli Nizam Partisi'ni kuruyor" denilip şöyle devam edilmişti:

"Milli Nizam Partisi'nin kurulduğu bugünün mana alemindeki yeri, milli heyecanın birikip birikip coşkun bir deniz halini aldığı bir anda, bu denizi kendi seddinin arkasında zor zaptetmeye başlayan azametli barajın artık su kapaklarının açılmaya başladığı gündür… Bugün, daima Hak'ka bağlılıkta, Hak'kı tutmakta, iyiyi destekleyici, kötüyü men edici hüviyetiyle insanlık tarihinin en ulvi mahreki üzerinde yürüyen Büyük milletimizin çeşitli tesirlerle kendi yolundan saptırılması gayretlerinin hüküm sürdüğü oldukça uzun bir devreden sonra yeniden ulvi ve şanlı tarihi yörüngesi üzerine oturtulması için füzelerin ateşlendiği gündür."

Bu satırların da gösterdiği gibi MNP, Osmanlıcı (İstanbul'un fethi, Viyana kuşatması), milli bağımsızlıkçı (Kurtuluş Savaşı), İslâmcı (Hak'ka bağlılık, "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun. Kurtuluşa erenler işte bunlardır." Al-i İmran suresi, 104. ayet) ve modernist (barajlar, füzeler) yönleri olan bir partiydi.

MSP ve Koalisyonlar Dönemi

MNP kısa sürede acemiliğinin, tabanındaki heyecanın ve devlet aygıtının henüz güçlü bir İslâmi partiye hazır olmamasının kurbanı oldu. Anayasa Mahkemesi 20 Mayıs 1971'de, kısa süre içinde ülkenin dört bir köşesinde örgütlenmiş olan partiyi kapattı. Genel Başkan Erbakan, İsviçre'ye "hicret" etti. 12 Mart döneminin yumuşamasıyla, yol arkadaşları ve AP'nin zayıflamasını isteyen ordu Erbakan'ı yurda dönmeye ikna etti. 11 Ekim 1972'de ise Milli Selamet Partisi (MSP) kuruldu.

14 Ekim 1973 seçimlerinden MSP tam bir zaferle çıktı: 1.265.771 oy (yüzde 11.8) ve 48 milletvekili. TBMM aritmetiği bir koalisyonu zorunlu kılıyordu. Parti başkanlığına dönmüş olan Erbakan ve yakın çevresi Bülent Ecevit liderliğindeki CHP ile koalisyona olumlu bakıyordu, fakat parti örgütünün ve milletvekillerinin buna ikna edilmesi kolay olmadı. Sonuçta bir Başbakan Yardımcılığı, bir Devlet Bakanlığı (din işlerinden sorumlu), İçişleri, Adalet, Ticaret, Gıda Tarım ve Hayvancılık, Sanayi ve Teknoloji Bakanlıkları alan MSP 26 Ocak 1974'te kurulan CHP ile koalisyona imza attı.

Milli Görüş, siyaset sahnesine ilk ciddi çıkışını iki slogan üzerinde temellendiriyordu: "Önce ahlak ve maneviyat" ile muhafazakâr/İslâmcı bir perspektif belirleyen MSP "Ağır sanayi hamlesi" sloganıyla da ulusal kalkınmacı bir hattı benimsemişti. MSP, maneviyatçılığı sayesinde sağ partilerle, ekonomide devletçiliği öne çıkarmasıyla da dönemin yükselen hareketi olan solla rekabete girişti.

1970'li yılların İslâmi hareketi, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de soldan geniş ölçüde etkiler taşıyordu; bu noktada İslâmcıların "sosyal adalet" kavramına vurgu yapması, "Komşusu açken tok yatan bizden değildir" hadisini tekrarlaması dikkat çekiyordu. Bu nedenle diğer sağ çevreler, MSP'nin CHP ile koalisyona girmesini "yeşil komünist" yakıştırmasının kanıtlanışı olarak göstermeye çalıştılar. Yine aynı çevreler, genel aftan solcu eylemcilerin de yararlandırılması nedeniyle MSP'yi "komünist işbirlikçisi" olmakla suçladılar ve nihayet Nurcu kökenli milletvekilleri koparıp MSP'yi böldüler.

MSP, 31 Mart 1975'te AP lideri Süleyman Demirel başkanlığında kurulan ilk Milliyetçi Cephe (1. MC) koalisyonunda MHP ve CGP ile birlikte yer aldı. MSP, her iki koalisyon döneminde bürokrasi ve teknokraside mümkün olduğunca dindar bir kadrolaşmaya gitmeye, Diyanet İşleri Başkanlığı'nı işlev ve icra bakımından ihya etmeye, tekelci sermayeye karşı dev boyutlu bazı devlet yatırımları gerçekleştirmeye çalıştı.

MSP, 1977 genel seçimlerinde stratejisini "Kıbrıs Harekâtı'nı CHP'ye rağmen kendilerinin gerçekleştirdikleri" teması üzerine kurdu, fakat inandırıcı olamadı. Dört yıl önceye kıyasla 4 bin oy fazla alan (1.269.918) MSP'nin oy oranı, seçmen sayısının ve katılım oranının yükselmesi nedeniyle yüzde 11.8'den 8.6'ya düştü. Yeni dönemin ilk hükümeti Demirel başkanlığında AP, MSP ve MHP'nin oluşturduğu 2. Milliyetçi Cephe koalisyonu oldu. Milletvekili sayısı yarı yarıya azalıp 24'e düşmesine rağmen MSP, "anahtar parti" iddiasını sürdürüp taviz vermez tutumunda ısrar edince AP zor günler yaşadı. Sonuçta 2. MC'nin ömrü kısa oldu.

1970'li yılların sonlarında tüm İslâm dünyasında radikal İslâmi hareketler gelişti ve yükselişe geçti. İslâmcılığın, Marksist esinli Üçüncü Dünyacı hareketlerin yerini almasının iki çarpıcı örneği, İran'da Amerikancı Şahlık rejimin yıkılması ve Afganistan'da önce Sovyetler Birliği'nin uydusu olan rejime, ardından bizzat Kızıl Ordu'ya karşı yürütülen cihat oldu. Türkiye de bu radikal dalganın etkisi altında kaldı. Tam da bu sırada MSP tarafından Konya'da düzenlenen Kudüs Mitingi, yaşlıların gençlerde yaşanan radikalleşmeyi kontrol altına almakta zorlanmakla kalmayıp kendilerinin de bir şekilde bu dalgaya kapıldıklarını gözler önüne serdi. Konya mitinginden kısa bir süre sonra 12 Eylül 1980 günü ordu yönetime el koydu ve darbeciler, daha ziyade Konya mitingini bahane ederek MSP yöneticilerini sıkıyönetim mahkemesinde yargılattı. MSP'liler sonuç olarak beraat etti, ancak örgütsel olarak çok ciddi darbe yediler.

Gelenek ve Değişim Arasında RP

12 Eylül cuntasının siyasi partilere izin vermesinin ardından avukat Ali Türkmen'in başkanlığındaki 33 kişi 19 Temmuz 1983'de Refah Partisi'ni (RP) kurdu. Fakat cuntanın vetoları nedeniyle RP genel seçimlere katılma hakkını elde edemedi.

Milli Görüşçüler disiplini vurgulayan "nizam"dan, manevi vurgusu yüksek "selamet"e geçmişlerdi, Türkiye'nin serbest piyasa ekonomisine geçiş yıllarındaysa "refah" adını seçmeleri sadece bir rastlantı değildi.

1980'lerin ilk yılları Milli Görüş geleneğinin, her şeyden önce sürekliliğini garanti altına alma çabalarıyla geçti. 12 Eylül, MSP'nin mal varlığına el koymuş, önde gelen isimlerine siyaseti yasaklamıştı. Bunlardan daha önemlisi, eski MSP'li İçişleri Bakanı Korkut Özal'ın kardeşi ve kendisi de bir dönem MSP'den İzmir milletvekili adayı olmuş Turgut Özal, "dört eğilimi birleştirerek" kurduğu ANAP'a MSP'den veya ona yakın çevrelerden çok sayıda nitelikli kadro devşirmişti.

RP'nin siyasi hayata damga vurması için siyasi yasakların kalkmasını ve Necmettin Erbakan'ın 11 Ekim 1987'de yapılan RP 2. Kongresi'nde genel başkanlığa seçilmesini beklemek gerekecekti. RP ilk sandık başarısını 26 Mart 1989 yerel seçimlerinde oyların yüzde 9.8'ini ve Konya, Şanlıurfa, Sivas, Van ve Kahramanmaraş il merkezlerinde belediye başkanlıklarını alarak gerçekleştirdi.

RP'nin Yeniden Sağcılaşma Süreci

20 Ekim 1991 erken genel seçimleri RP için bir dönüm noktası oldu. Bu seçimlerden 4.121.355 oyla (yüzde 16.2) çıkan RP, yıllar sonra ilk kez TBMM'de, hem de 62 milletvekili ile temsil edilme şansını yakaladı. Ancak bu milletvekillerinin 22'si kısa zaman sonra RP'den istifa edip yuvalarına döndüler. Çünkü RP, seçimlere Alpaslan Türkeş'in Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ile Aykut Edibali'nin liderliğini yaptığı Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP) ile ittifak yaparak girmişti.

Aslında merkezde yer almayan sağ partilerin ittifakı fikri, ANAP'ın düşüşe geçtiği andan itibaren Aydınlar Ocağı, Birlik Vakfı, İş Dünyası Vakfı, Türkiye Yazarlar Birliği gibi milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyanın önemli kurumları tarafından seslendirilmeye başlanmıştı. ANAP'ın 1989 yerel seçimlerinde iyice bozguna uğraması, böyle bir ittifakın mümkün ve gerekli olduğu düşüncelerini yaygınlaştırdı. Demirel liderliğindeki DYP'ye güvenilmiyor, SHP'nin, özellikle de bu parti içinde faaliyet gösteren Kürt milliyetçilerinin güçlenmesinden korkuluyordu.

Tam da bu nedenle RP'nin ittifaka yönelmesi zordu. Çünkü partinin en önemli kadro ve oy kaynaklarından olan Kürtleri "ırkçı-şoven" MÇP ile işbirliğine ikna etmek imkânsızdı. Aynı şekilde son on yılda ümmetçi perspektifi daha da netleşen parti tabanını milliyetçiliği hoş görmeye sevk etmek de güç olacaktı.

İttifak kararı, RP'nin ideolojik-fikri bünyesini belirleyecek iki temel tercihi yapması anlamına geliyordu: Yeniden-sağcılaşmak ve Türk İslâmcılığına sığınarak Kürt İslâmcılığı ile yolunu ayırmak. RP, milliyetçi-muhafazakâr rotaya girmekle, sağ ile sol dışında İslâmcılığı "üçüncü bir yol" olarak tanımlama çabasından vazgeçmiş oldu. RP'nin yeniden-sağcılaşma sürecine girişi, bu partinin geliştirmekte olduğu, dünyada olup bitenlere karşı çıkan, mazlumdan yana söylemini rafa kaldırması anlamına da geliyordu. RP'nin yeniden-sağcılaşması, partinin

"İslâmi hareket" olma yönelimini kestiği gibi, Türkiye'de oluşabilecek bir "İslâmi hareketin" manevra alanını daraltan, en azından orta vadede marjinalliğe iten bir gelişme oldu. RP, ittifakla Kürt sorununda resmi ideolojinin ve devletin kulvarına daha açık bir biçimde girmiş oldu, en azından bu kulvardan çıkma beklentilerini boşa çıkarttı. RP'nin milliyetçi olmayan ümmetçi bir İslâmcı politika ufkunu kapatması, Türk İslâmcıları ile Kürt İslâmcıları arasındaki ilişki ve iletişim zeminini ortadan kaldırmadıysa da, en azından alabildiğine tahrip etti.

Özetle, RP-MÇP-IDP ittifakı, milliyetçi-mukaddesatçı entelijensiya aracılığıyla, "devletin (dolayısıyla sistemin) bekası"nı gözeterek gerçekleştirildi. Sonradan MHP adını alacak olan MÇP Meclis'e taşındı, RP'nin Kürt sorununa getirebileceği muhtemel demokratik katkıların önü alındı, sağ kitle partilerine "ders verildi"... Erbakan ve çevresi, devlet nezdinde bin bir mihnetle sağlanan meşruiyeti "Kürtçü parti" imajı vererek yitirme ve milliyetçi oylardan mahrum kalma endişelerinden kurtulma fırsatına kavuştular. Ancak RP'nin sistem dışı olma iddiası tedavisi hayli güç yaralar aldı.

Yenilikçiliğin Doğuşu ve Gelişimi

1991 seçimleri, Milli Görüş hareketinin ideolojik çizgisine gölge düşürmekle birlikte önünü alabildiğine açtı. Artık TBMM'de temsil edilen RP, diğer partilerin krizlerinden de alabildiğine istifade edip, disiplinli, dinamik ve fedakâr örgütü aracılığıyla hızla kitleselleşmeye başladı. Artık MSP döneminin dışlayıcı, kendi içine kapalı çalışma tarzının yerini bambaşka bir perspektif almıştı. Erbakan, bu yeni dönemin hedefini "İki tip insan vardır: Refahlı olanlar ve Refahlı olmayı bekleyenler" diye özetliyordu. Artık "cami cemaati" ile yetinilmiyor, "Yaradılanı severiz Yaradan'dan ötürü" sözleriyle her yere gidiliyor, her kapı çalınıyordu.

Milli Görüşçüler MSP döneminde "tebliğ" yapıyorlar, insanları doğrudan İslâm'a, daha doğrusu onun belli bir yorumuna çağırıyorlardı. RP dönemindeyse tebliğin yerini propaganda aldı. RP'liler, rakiplerinin "kötü Müslüman" olduklarını değil de "kötü yönetici/politikacı" olduklarını söyleyerek, dünyevi vaatlerde bulunarak seçmeni yanlarına çekmeye çalıştılar. Bunu yaparken geçmişin tebliğci yaklaşımını tam olarak terk de etmediler.

1990'lı yıllarla birlikte RP'nin de değiştiği söylenir oldu. Ve bu değişimin öncüsü olarak "yenilikçi" olarak adlandırılan kanat gösterildi. Yenilikçilerin karşısına ise "gelenekçi" kanat çıkartıldı. Kaba bir analizle "gelenekçiler"in İslâmcı olarak kalmak istedikleri, "yenilikçiler"inse liberalleşme arayışında oldukları ileri sürüldü.

Hâlbuki aradaki ayrım, dünya görüşünden değil çalışma tarzından kaynaklanıyordu. İslâmcı terminolojiyle söylenecek olursa "davet fıkhı"nda yenilikçiler daha çağdaş usullere meylederken, gelenekçiler bildiklerinden şaşmamaya devam ediyorlardı. Yenilikçiler İslâmcı ideolojinin dünya çapında yaşadığı gelişmelerin (büyük ölçüde radikalleşmenin) daha fazla etkisi altında oldukları için,

sanıldıklarının aksine "yumuşak" değil daha serttiler. Örneğin "demokrasi, laiklik" gibi kavramlara daha sistemli bir şekilde karşı çıkıyorlardı.

Yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki en temel ayrım, gelenekçilerin RP'yi ideolojik bir kadro partisi olarak tutmak istemeleri, yenilikçilerin ise onu "ideolojik omurgalı bir kitle partisi"ne dönüştürmeyi hedeflemeleriydi. Yani yenilikçiler, RP'nin kapılarını herkese açmaktan yanaydılar. Ancak Milli Görüş'ün şaşmaz ideolojik çizgisine tabi olmaları, güçleri oranında parti içi iktidar talep etmemeleri, hizipleşmeye gitmemeleri kaydıyla. Örneğin yenilikçiler meyhanelerde oy isterken "Bizim iktidarımızda da içkinizi içebileceksiniz" değil, "Bizim iktidarımızda içki içmek zorunda kalmayacaksınız" dediler. Burada değişen, RP'lilerin içkiye karşı olan bakışları değil, içki içen kişilere karşı olan bakışlarıydı. Bu kişiler de, genellikle seçimden seçime, seçmen oldukları için hatırlandılar. RP genelevlerde de seçim çalışması yaptı, ama genelevlerin kapatılmasını programlarına alarak.

RP içindeki yenilikçi kanadın önde gelen isimlerinin ortak özellikleri MSP'nin ilk yıllarında harekete katılan gençler olmalarıydı. Erbakan'ın "Refah ocağında yetişmiş imanlı pırlantalar" olarak tanımladığı bu orta yaş kuşağı kadrolarının Milli Görüş geleneğinin olağan olarak yaşaması gereken birtakım değişimlerin önüne geçtikleri bile söylenebilir. Tepeden tırnağa değişen bir Türkiye'de, sadece gelenekçi kanattan ibaret bir RP, Özal dönemini yaşamış dindarlar için pek cazip bir zemin olmazdı. Yenilikçiler, dindar kitlede potansiyel olarak varolan esasa yönelik değişim beklentilerini, usul değişiklikleriyle geçiştirip ertelediler.

Nitekim 1990'ların başlarında bazı İslâmcı aydınların geliştirmeye çalıştığı "çok hukuklu toplum, çoğulculuk, sivil toplumculuk", hatta kimi durumlarda "demokrasi ve laikliğin eleştirel onayı" gibi yaklaşımlar, yenilikçilerin önderleri tarafından "entellik" olarak yaftalanıp RP'ye sızmaları engellenmeye çalışıldı.

Yerel İktidarla Tanışma

Recep Tayyip Erdoğan'ın başkanı olduğu İstanbul örgütünün başını çektiği yenilikçilerin gerçek gücü 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde ortaya çıktı. RP, 5 milyon 340 bin 969 oyla oy oranını yüzde 19.0'a çıkarttı ve 6 büyükşehir, 22 il, 92 ilçe ve 207 beldede, toplam 327 belediye başkanlığı kazandı.

Erdoğan'ın, en yakın rakibi ANAP'lı İlhan Kesici'ye yüz binden fazla oy fark atıp İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı seçildiğinin anlaşılmasıyla Türkiye'de büyük bir şok yaşandı. Ardından Ankara'da da 11 bin oy farkla RP'li Melih Gökçek'in seçilmesi bu şoku katmerleştirdi.

RP bu seçimlerde Güneydoğu'dan birinci parti çıktı. Muş, Ağrı, Bingöl, Bitlis, Batman, Siirt, Diyarbakır, Van, Şanlıurfa, Adıyaman il belediye başkanlıklarını kazandı ve buralarda yüksek oy oranlarına ulaştı. Yine de RP'nin, küstürmüş olduğu tabanını üç yıl içinde geri kazanmış olduğunu söylemek pek mümkün değildi. RP başarısının büyük ölçüde PKK'nın boykotuna, bölgenin en etkili partisi

Demokrasi Partisi'nin (DEP) buna bağlı olarak seçimlere katılmamasına, diğer partilerin çoğunun da korkarak aday göstermemesi ya da propaganda yapmamasına borçluydu. Örneğin 1989'da Siirt'te 40 bin oyla yüzde 26.6 oranına ulaşan RP, göre beş yıl sonra oyları 21 bine düşmesine rağmen oranını yüzde 31.5'e çıkarttı. Yine de 1994 yerel seçimleri RP'nin geleneksel oy deposu olan Kürt illeriyle olan ilişkisini rehabilite etme noktasında önemli adımlar atmış olduğunu kanıtladı.

1994 seçimlerinin RP açısından çok daha önemli bir sonucu, bu partinin büyük kentler merkezli bir hareket olduğunu iyice ortaya çıkarmasıydı. RP bütün partilerden belediye başkanlığı, dolayısıyla oy aldı, ama esas olarak 1989 yerel seçimlerin muzaffer partisi SHP'nin yerine oturdu.

Mart 1994 seçimleri, RP'nin motor gücünün İstanbul örgütü olduğunu da tescil etti. Daha önceki seçimlerde RP'nin Türkiye ortalamasıyla İstanbul ortalaması hemen hemen aynıyken, bu seçimlerde İstanbul 6-7 puan daha fazla elde etti. Bunun sonucunda İstanbul'un 17 ilçe belediye başkanlığı RP'nin oldu. 94 seçimlerinin İstanbul için önemli bir sonucu, RP'nin yalnızca gecekondu partisi olmadığını ortaya çıkarmasıydı. İstanbul'un merkez ilçelerinden Fatih, Üsküdar, Sarıyer ve Beykoz'u kazanmak bazı RP'liler için bile sürpriz oldu.

RP'li olmayanlar, İstanbul, Ankara gibi büyük kentlerde "yüzde 25'lik RP'nin yüzde 75'i yönetmesinin adil olmadığı" gerekçesiyle geç kalmış bir demokrasi eleştirisi geliştirdiler. Hemen ardından, "çağdaşlar, laikler, Atatürkçüler ve diğerleri" RP'ye karşı örgütlenme konusunda bir dizi inisiyatif geliştirdiler. Genellikle fakslar aracılığıyla geliştirilen ilişkiler sonucu bir dizi irili ufaklı "mücadele grubu" oluşturuldu.

Bu kargaşa ortamında RP'li belediyelerin muhtemel icraatı tümüyle "laiklik" ışığında merakla beklenmeye başlandı. Erdoğan "İstanbul'un yasaklı olmayacağı" sözünü verdi, ancak Karaköy'deki genelevin mutlaka kapatılacağını da söyledi. Taksim Meydanı'na cami yapılması için ellerinden geleni yapacaklarını belirten Erdoğan, evlilik çağındaki gençlere maddi yardım yapmak için vakıflar kuracaklarını, kız öğrencilerden talep gelirse kendilerine özel otobüs tahsis edebileceklerini de söyledi. Belediye çalışanlarının kılık kıyafetlerine kesinlikle karışmayacaklarını da söyleyen Erdoğan, belediyenin kokteyllerinde kesinlikle alkol sunulmayacağını da sözlerine ekledi.

RP'nin Yenilenen Vaatleri: Yapılacaklar ve Yapılmayacaklar

Kısa sürede laiklik tartışmaları hız kesti ve RP'li başkanlar icraatlarıyla anılır olmaya başladı. Özellikle yolsuzlukla mücadele konusundaki olumlu imaj belediyelerin RP için bir tramplen işlevi görmesini sağladı. Bunun sonucunda 24 Aralık 1995 genel seçimlerinde RP 6 012 459 oyla toplam oyların yüzde 21.4'ünü aldı ve birinci parti oldu.

Bu hızlı yükselişine rağmen RP çok ciddi bir imaj sorunu yaşıyordu. Öyle ki Erbakan, 10 Ekim 1993 günü RP 4. Büyük Kongresi'nde konuşmasında, yapacaklarını 9, yapmayacaklarını da 12 madde halinde sıraladı. RP liderinin vaatleri şöyleydi:

1. Temiz yönetim
2. Milli görüşe dönüş
3. Manevi kalkınma
4. Adil Düzen'in kurulması (Adil Ekonomik Düzen-Gerçek demokrasi-Gerçek çoğulcu demokrasi-Herkese insan hakkı-Herkese inandığı gibi yaşama hakkı)
5. Yönetimin merkeziyetçilikten kurtulması, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi
6. Devletin ekonomik faaliyetleri bırakması ve asli görevlerine dönmesi
7. Güvenlik reformu
8. Adliye ve hukuk reformu
9. Çevre ve doğal denge tahribinin önlenmesi.

Erbakan, "RP hakkında yanlış tanıtma ve tanımlar" başlığı altında "yapmayacaklarını" ise şöyle sıralamıştı:

1. RP yasakçı bir partidir;
2. RP iktidarda hürriyetleri kısıtlar;
3. RP dar kadrocu bir anlayışa sahiptir;
4. RP laikliğe karşıdır;
5. RP demokrasiye karşıdır;
6. RP sakallı ve takkelilerin partisidir;
7. RP İran tipi bir yönetim getirir;
8. RP iktidara gelirse askeri müdahale olur;
9. RP iktidarının ardından Batılı ülkeler, dış yardım ve kredileri keserler, baskılarını artırırlar, ambargo uygularlar;
10. RP iktidarında ABD ve Batılı ülkelerle ilişkiler bozulur;
11. RP iktidara gelince, ekonomik durum bir kargaşaya girer;
12. RP devletçi bir tatbikat yapar.

Adil Düzen: Bir Projeden Çok Bir Slogan

Milli Görüş hareketinin en kritik dönemeçlerinden biri olan RP'li yılları anlamak için "Adil Düzen" kavramını ayrıntılı bir şekilde incelemek gerekiyor. İlk bakışta, İslâm düşüncesinin önemli kavramlarından "adalet" üzerine bina edilmiş ve bir düzen değişikliğini –belki de şeriat düzenini?- imleyen çarpıcı ve kolay bir slogan olarak görülen "Adil Düzen" (AD), aynı zamanda alabildiğine eklektik, karmaşık ve ütopik bir proje. Hakkında "Kabile sosyalizmi", "Sovyet komünizmi",

“Arap sosyalizmi” gibi yakıştırmalar yapılan Adil Düzen’nin kökleri İzmir’deki Akevler Kooperatifi’ne ve burada “İslâmi bir komün” yaşantısı süren bir avuç Müslüman aydına kadar uzanıyor.

Süleyman Karagülle, Arif Ersoy, Süleyman Akdemir gibi kişiler öncülüğündeki bir çalışma grubu tarafından hazırlanan faizsiz, alternatif bir ekonomik sistem projesi 1985’te Erbakan tarafından “Adil Düzen” diye biçimlendirilerek parti görüşü olarak benimsendi. Ardından Erbakan ve bazı RP’li uzmanlar Akevler çevresiyle birlikte bu projeyi parti programı olarak kaleme aldılar. Erbakan, AD’yi yurtdışındaki çeşitli platformlara da taşıdı.

1991 seçimlerinde tüm ülke sathına yayılan AD projesi, genellikle milletvekili adaylarının bile açıklamakta zorluk çekeceği ölçüde karmaşık olduğu için RP tabanı tarafından bile tam olarak anlaşılamadı. Sonuçta kulağa hoş gelen bir slogan olarak benimsendi.

Erbakan, 1991’de yayınlanan “Adil Ekonomik Düzen” adlı kitapçıkta, günümüz ekonomik sistemi şöyle eleştiriyordu: “Köle düzeni, milyonlarca insanı geçim sıkıntısı, açlık, sefalet, işsizlik ve geri kalmışlığa mahkûm ederek ezmekte; bunların hakkını haksız olarak ellerinden alıp emperyalizm, dünya Siyonizm’ine ve onların işbirlikçisi ufak bir mutlu azınlığa aktarmaktadır. Bunun neticesi olarak büyük çoğunluk gittikçe fakirleşmekte, ufak bir azınlık ise gittikçe zenginleşmektedir. Bu durum, ülkeleri sosyal patlamalara götürmekte, yeryüzünde huzur ve güvenliği ortadan kaldırmaktadır.” (s. 11-2)

Erbakan’a göre “köle düzeni”nin beş temel “mikrobu” vardı: “Faiz mikrobu, haksız vergi mikrobu, darphane mikrobu, kambiyo mikrobu, kredi sistemi mikrobu.” (s. 3-4)

Erbakan Milli Görüş’ün vaatlerini de şöyle sıralamıştı: “Yeniden Büyük Türkiye’yi kurmak için, bugünkü Anayasa’ya aykırı köle düzenini ortadan kaldıracak, yerine Anayasa’da sözü edilen herkese refah getiren, herkese hakkını veren ve herkese fırsat eşitliği tanıyan Milli Görüş’ün yeni düzeninde faiz olmayacak, haksız vergiler kalkacak, paranın değeri hak ölçüsü olarak kabul edilecek, sağlam paraya geçilecek, karşılıksız para basılmayacak, paranın değeri düşürülmeyecek ve krediler adil ölçüler içinde faydalı iş yapan herkese verilecek. Böylece herkes bugünkü düzende bir ekmek aldığı parayla üç ekmek alma imkânına kavuşacak ve aynı işletme sermayesiyle bugünkünün üç misli fazla üretim yapabilecek, bugünkünden üç misli insan çalışabilecek, her şeyin fiyatı üçte birine düşecek, herkes üç misli fazla satın alma gücüne kavuşacak, en ucuz üretim Türkiye’de olacak, ihracat artacak, Müslüman ülkelerle Ortak Pazar kurularak onların ihtiyaçları Türkiye’den karşılanacak ve böylece Türkiye, çok kısa bir zamanda dünyanın en güçlü ülkelerinden birisi olacaktır. Bugün suni sebeplerle hasta hale getirilmiş olan milletimiz tarihteki büyük ve eşsiz pehlivan olarak ayağa kalkacak, bütün insanlığa en hayırlı hizmetleri yapacaktır inşaallah.» (s. 14-5)

Erbakan'a göre AD "tam ve mütekâmil" bir düzendi ve "bu düzende kapitalizmin ve komünizmin faydalı yanları mevcuttur; fakat mahsurlu ve zararlı yanlarına ise yer verilmemişti(r)." (s. 17)

AD'de devlet, "güvenlik, yönetim, yargı, enerji temini, su, yol, altyapı hizmetleri gibi genel hizmetleri" yürütecekti. Ayrıca "tıpkı noterler gibi ve yeminli muhasipler ve yeminli mimar büroları gibi muhasebe ve ambar vs. gibi hizmetlerin yürütülmesini temin eder. Bu hizmetler, gruplar halinde tasnif edilirse bunları takriben 24 çeşit hizmet grubunda toplamak mümkündü(r)." (s. 22)

AD'nın temel şartı "Ne kadar tüketeceksen o kadar da kendin üreteceksin, başkasının hakkını yemeyeceksin"di. (s. 25)

RP'ye göre AD nihai hedef değildi, "Saadet Nizamı"na geçişte bir ara aşamaydı. Ancak bu "saadet nizamı"nın nasıl bir şey olduğu, AD'den farkı RP tarafından pek açıklanmadı. "Saadet nizamı"ndan kastedilenin Hz. Muhammed ve Dört Halife dönemini (Asr-ı Saadet) örnek alan İslâmi bir nizam, diğer bir deyişle "şeriat düzeni" olduğunu ileri sürenler çıktı.

Ne var ki RP'nin projelerini, özellikle de AD'yi çoğu kişi ve çevre ciddiye bile almadı. Ciddiye alanlarsa çok derinlikli ve sert eleştiriler geliştirdiler. Öte yandan, yaratıcılarının tanımlamasıyla, "Mazdek cemaatinden, Şeyh Bedrettin'den, ütopik sosyalist Robert Owen' dan, Tito deneyiminden esinlerle geliştirilmiş, Mezopotamya sitelerini örnek alan" AD projesi İslâmi kesimin ortodoks elitleri arasında şüpheyle karşılandı ve bu şüpheler RP'ye de sirayet etti.

Bir diğer ve daha etkili tepki de muhafazakâr burjuvaziden geldi. Yükseliş döneminde RP saflarına, doğrudan ya da dolaylı olarak çok sayıda, Turgut Özal'ın "transformasyonu" ile birlikte serpilip gelişen ve kimilerince "yeşil sermaye" olarak adlandırılan yeni girişimciler de katılmıştı. Serbest piyasa ekonomisinin kurallarını hızla benimseyip içselleştiren bu kesimler, bir slogan olarak itiraz etmedikleri AD'ye, bir proje olarak kesinlikle karşıydılar. Ancak bunu "Erbakan'ın uçuk bir projesi" olarak gördükleri için tepkilerini kapalı kapılar ardında dile getirmekle yetinip, işi doğal akışına bırakmayı tercih ettiler.

AD, eklektik, naif ve zamandışı yönleriyle somut bir programdan çok üstünkörü bir ütopyayı andırıyordu ve hayata geçirilmeye çalışılması Türkiye'de çok ciddi gerilimlere yol açabilirdi. Çünkü AD "sistemi reforme etme" perspektifinin çok ötesinde, devrim gerektiren bir projeydi. Sonuçta, tabanındaki sistem karşıtı potansiyele rağmen sistem içi bir güç olan RP için Adil Düzen, çekici bir slogan olmaktan öteye gidemedi ve partinin iktidara geldiği andan itibaren bu slogan ve projenin adı anılmaz oldu.

İslâm Dünyasının Liderliği Hülyası

RP'nin İslâmcılığı, dünyadaki birçok İslâmi harekette olduğu gibi, iç politikadan çok dünyaya bakışta kendini gösteriyordu. RP, katı ve taviz vermez bir Batı

karşıtı bir parti olarak sivrildi. Önce Türkiye'nin Ortak Pazar, ardından Avrupa Topluluğu üyeliğine, buna bağlı olarak da Gümrük Birliği Antlaşması'na şiddetle karşı çıkan Milli Görüşçülerin esas derdi ABD ve İsrail'leydi. Dünyada olup bitenleri, "ABD'yi ellerinde oynatan Siyonist ve masonların bir komplosu" olarak gören Erbakan'a göre bunların asıl hedefi İslâm dünyasıydı. Ve bu oyunun bozulması, Milli Görüş'ün iktidara gelip Türkiye'yi «uydu ülke» olmaktan çıkarıp İslâm dünyasının lideri yapmasıyla mümkündü.

RP'ye göre Türkiye ekonomik olarak ABD'ye ve onun denetimindeki IMF, Dünya Bankası gibi kurumlara bağlıydı ve Türkiye'den elde edilen rant ABD aracılığıyla İsrail ve "dünya Siyonistlerine" aktarılmaktaydı. "Taklitçi" partilerin dış politikalarını tayin eden etkenler "Amerika'nın akıl ve rotaları" idi; dolayısıyla bu politikalar "Amerika ve dış güçlerin menfaatine hizmet etmekte"ydi.

Erbakan'ın beş rüyası vardı:

1. Müslüman Ülkeleri Birleşmiş Milletler Teşkilatı (BM)
2. Müslüman Ülkeler Savunma İşbirliği Teşkilatı (NATO)
3. Müslüman Ülkeler Ortak Pazar Teşkilatı ve Birliği (AB)
4. Müslüman Ülkeler Ortak Para Birimi (Euro)
5. Müslüman Ülkeler Kültür İşbirliği Teşkilatı (UNESCO)

Erbakan'a göre bütün Müslüman ülkeler bu adımların atılmasında Türkiye'nin öncülüğünü arzu ediyordu. Tarihi, coğrafi şartlar ve Türkiye'nin Müslüman ülkeler arasında teknolojik bakımdan en gelişmiş ülke durumunda olması da bunu gerektirmekteydi.

Peki İslâm dünyası Türkiye'nin, Milli Görüş hareketi ve Erbakan'ın liderliğine nasıl bakıyordu? RP, 1990 başlarından itibaren Suudi Arabistan, İran ve kısmen Libya'nın kıyasıya bir rekabet içinde olduğu uluslararası İslâmi jeostratejik sahnede önemli bir aktör olarak yerini aldı. İslâm dünyasıyla ilişkileri bizzat Erbakan üstlenmişti.

RP kimi Müslüman ülkelerde bizzat rejimleri (Suudi Arabistan, Libya, İran, Irak, Körfez ülkeleri, İslâmi hükümetler zamanında Pakistan), kimilerinde rejim muhalifi İslâmi hareketleri (Mısır, Tunus, Cezayir, Suriye, Fas, Filipinler), kimi durumda ise hem rejimleri hem İslâmi hareketleri (Ürdün, Yemen, Malezya) muhatap aldı.

RP, birbirlerine rakip Müslüman ülke rejimleriyle dostane ilişkiler sürdürerek bu ülkelerin uluslararası planda İslâmi hareketleri denetimleri altına almak için dağıttıkları mali olanaklardan geniş bir şekilde yararlandı. Bu pragmatist tutumla RP, kimi zaman bu ülkeler arasında gizli köprüler kurulmasına katkıda bulunurken, kimi durumda da rakiplerden herhangi biri tarafından "ikili" oynamakla suçlanabildi.

Erbakan Körfez Krizi boyunca "hakemlik ve arabuluculuk" konusunda yoğun çaba göstererek, kendisine dünya İslâmi hareketleri nezdinde muteber bir yer edindi. RP, gerek bu nedenle, gerek Türkiye'de başarı grafiğinin sürekli tırmanması sayesinde giderek dünyanın süper güçlerinin daha fazla kaale almak zorunda olduğu bir politik güç haline geldi.

Bir Efsane Olarak Necmettin Erbakan

RP'nin yükseliş yıllarında gözler kaçınılmaz olarak Necmettin Erbakan'a çevrildi. Çünkü Milli Görüş hareketini bir "Erbakan hareketi" olarak tanımlamak, Milli Görüşçülere de "Erbakancı" demek doğru olacaktır. Bu nedenle Erbakan'ın sık sık tekrarladığı "diğer partilerin seçmenleri var, bizimse inananlarımız var" sözü de bir ölçüde doğrudur. Geçekten onunla taraftarlarının arasındaki bağ, gizliliğin esas olduğu batınî dinsel tarikatlarda şeyhle müritleri arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Dolayısıyla Erbakan'ın her toplantı sonunda baş parmakları havaya kaldırtıp and içirmesi, bir nevi "biat töreni" veya "inisiyasyon seremonisi" olarak görülebilir. Bu törenlerde önemli olan, gündeme, Erbakan'ın ruh haline ve toplantı yerine göre sık sık değişen içerik değil, hep birlikte o yeminin edilmesidir.

Çünkü İslâmcı bir lider olarak Türkiye'deki mevcut rejimle arasında hep sorunlar oldu. Hâlbuki 1926 yılının Cumhuriyet Bayramı'nda, Adanalı bir ağır ceza reisinin oğlu olarak Sinop'ta dünyaya gelmişti. Çok başarılı bir talebeydi ve küçük yaştan itibaren dindardı. İTÜ'de Süleyman Demirel ve Turgut Özal'la birlikte okudu. Bu üç siyasetçinin kaderleri birçok kez birleşti, ama sıklıkla çakıştı. Esas çekişme ise Erbakan ile Demirel arasında yaşandı.

Milli Görüş hareketine kimi zaman birbirine zıt beklentilerle katılan; kültürel, etnik, sınıfsal açıdan birbirlerinden farklı kesimleri bir araya getiren en önemli yapıştırıcı öğelerin biri Erbakan'ın bizzat kendisidir. O yakın çevresine, hatta parti dışı birtakım mahfillere danışabilir, fakat derlediği fikirleri alıp ülke ve dünya konjonktürüne ve daha önemlisi kendi üslubuna göre yeniden biçimlendirir.

Milli Görüşçüler için Necmettin Erbakan efsanevi bir kişiliktir. Taraftarlarının onun hakkında anlattığı efsaneler üç türdür. Birinci öbekte, siyasi becerileri ve başarılı devlet adamlığı hakkında rivayetler yer alır. İkinci olarak onun dindarlığı ve İslâm ilimlerine vukufu söz konusu edilir. Ama taraftarlarının gözünde Erbakan'ın "Hoca"lığı esas olarak onun dindarlığından değil profesörlüğünden, makine mühendisliğinden gelmektedir.

Erbakan, efsaneleştirilmesine hiç itiraz etmez, aksine bu tür girişimleri sonuna kadar teşvik eder; sonuç itibariyle sanki metafizik bir kişiliğe bürünür. Fakat hep taraftarlarının arasındadır; diğer liderlere kıyasla daha çok yurt gezisine çıkar, kalabalıkların arasına girip izdiham yaratır. Çocukları kucağına alıp sever, her isteyene elini öptürür, taraftarlarına "sen" diye hitap eder; öğrenci yurtlarında saatlerce öğrencilerle sohbet eder, gittiği yerlerde birçok kişiye adlarıyla hitap

edip yakınlarının hatırlarını sorar... Her faaliyette önce kadınları, ardından tüm katılanları över, taraftarlarını asla açıktan eleştirmez ve böylece onların gözünde daha da efsaneleşir.

Erbakan her türlü rakamı (ülkenin nüfusu, partisinin oy oranı, attığı temellerin, Milli Görüşlü belediyelerin kestiği kurdelelerin sayısı...) gönlünce abartır; olmayacak vaatlerde bulunur; Milli Görüş iktidarında yalnız Türkiye'nin ve İslâm âleminin değil, tüm dünyanın kurtulacağını söyler. Dolayısıyla taraftarları Erbakan'ı bir efsane olarak görürken, rakipleri onun hayalciliğini ön plana çıkardılar. "Hoca'nın hayaline kurşun sıksan yetişmez" sözü birçok çevre tarafından benimsendi.

Erbakan'ın siyasi hayatı başlı başına bir efsanedir. Bu süre içinde üç kez genel başkanı, bir kez de perde arkası lideri olduğu partiler kapatıldı, sürgünler, hapisler ve yasaklarla boğuştu. Bütün bunlara rağmen Erbakan'dan bir "demokrasi efsanesi" çıkartmak zordur. Çünkü Milli Görüş partileri daha çok, belli bir "sır"ın paylaşıldığı, kendi ritüelleri ve apayrı bir mantığı olan birer "kan kardeşliği cemaati" olarak görülebilir. Ve ne cemaatin, ne de onun liderinin demokrasi kavramıyla aralarının iyi olduğu söylenemez. Milli Görüşçülerin gözünde demokrasi uzun bir süre basit bir "beşeri ideoloji" olarak görüldü ve küçümsendi. Hareket içinde beşerler arasındaki ilişkilerde de demokrasiye itibar edilmedi.

Milli Görüş hareketinde otoriter ve hatta totaliter eğilimlerin kimi durumlarda egemen olduğu gözlendi. Özellikle Erbakan'ın dünyayı "büyük bir komplo" olarak açıklamada geliştirdiği İsrail ve Siyonizm aleyhtarı tezler, Milli Görüş hareketini açık bir anti-semitik (Yahudi aleyhtarı) çizgiye taşıdı.

Tüm İslâm coğrafyasında yasal siyasi arenada Erbakan kadar eski, deneyimli, dayanıklı ve başarılı bir başka İslâmcı lider yok. Bunda İslâmi hareketleri belli sınırlar içerisinde oyuna kabul eden Türkiye'deki mevcut sistemin rolü büyük olsa da Erbakan'ın maharet, yetenek ve karizması da asla göz ardı edilemez.

Erbakan İslâm dünyası tarafından biliniyor; Sünni kökenli İslâmi hareketlerden belli bir saygı da görüyor ama Türkiyeli olmayan Erbakancı ya da Milli Görüşçü yok. Hâlbuki Türkiye'de Humeynici, Seyyid Kutupçu, Mevdudici ya da Hizbüttahrirci, Müslüman Kardeşler sempatizanı ve hatta El Kaideci oldu.

Bunda Türkçenin, Arapça gibi İslâm dünyasının büyük bir bölümünü kucaklayabilecek bir dil olmamasının rolü olabilir kesin, fakat belirleyici olan Erbakan'ın kişisel özellikleri. Öncelikle Türkiye'yi İslâm dünyasının lideri yapma iddiası, gizli ya da açık belli bir Türk alerjisi taşıyan Arap dünyası nezdinde Erbakan'ı antipatik kılıyor. Kaldı ki Erbakan, İslâm dünyasıyla ilişkileri kendisi üstlenmiş durumda ve sadece yönetici elitleri muhatap alıyor; yani İslâm topluluklarına doğrudan seslenmiyor. Ama en önemlisi Erbakan'ın görüşlerinde, dünyanın her köşesindeki İslâmcıyı cezbedecek bir derinlik ve özgünlük yok. Çünkü Erbakan siyaset yapıyor, görüş üretmiyor. Dolayısıyla siyasetin tıkandığı yer ve zamanda o da tıkanıyor.

Sistemle Uzlaşma Yolunda Nafile Çabalar

RP'nin yaptığı, emperyalist dünya-sisteminin karşısına, onun çokuluslu veya uluslararası örgütlenme şemasını kopya ederek İslâmi bir dünya-sistemi çıkartmaktı. Kaldı ki Milli Görüş'ün üçüncü dünyacılığı daha baştan dünyanın tüm mazlum halklarını gözetmediği için anti-emperyalistlikten kolaylıkla "anti-gayri İslâmiliğe" kayabilir ve üçüncü dünyacılıktan çıkıp İslâm'ı tüm dünyaya hâkim kılmayı hedefleyen totaliter bir ideolojiye dönüşebilirdi. Bu noktada Milli Görüş'ün (ve Erbakan'ın) anti-Siyonizm'inin kolaylıkla anti-semitizme, yani Yahudi aleyhtarlığına kayması kötü bir örnek olarak ortada duruyordu.

Erbakan, Ekim 1994'te Amerikan Müslümanlar Konseyi'nin davetlisi olarak ABD'ye gitti. Davetin görünürdeki nedeni ırkçılar tarafından yakılmış bir caminin yeniden açılışıydı. Fakat davet sahipleri ve onlara yakın duran bazı Amerikalı profesörler Erbakan üzerinden Washington'a "İslâm'ın bir uzlaşma dini olduğunu, demokrasiyle pekâlâ bağdaşabileceğini" göstermek niyetindeydiler.

Fakat beklentiler gerçekleşmedi, çünkü Erbakan diyalog kurulması zor, tavizsiz, keskin ve en önemlisi Batı düşmanı bir İslâmcı lider profili çizdi. Zaten İslâmi çevreler dışında çok az teması oldu. Israrlar üzerine kerhen birkaç alt ve orta düzey Amerikan yetkilisiyle görüştü ve asla onların suyunda gitmedi.

Aslında Erbakan bütün hasmane çizgisine rağmen Batı ile bir yakınlaşmaya karşı çıkmıyordu. Fakat kişisel olarak yerinden kıpırdamaya pek hevesli değildi, adımları Batı'nın atmasını ve kendisini olduğu gibi kabul etmesini bekliyordu. Çünkü o 1980 ortalarından itibaren yükselişte olan bir hareketin lideriydi, daha yeni yerel seçimlerden zaferle çıkmış, İstanbul ve Ankara büyükşehir belediye başkanlıklarını kazanmıştı.

Milli Görüş'ün Batı ile gerçek sınavı 30 Haziran 1996'da Erbakan'ın Refahyol hükümetinin başbakanı olmasıyla başladı. Tansu Çiller liderliğindeki DYP ile koalisyona giden RP'liler ilk olarak, o güne kadar sert bir şekilde karşı çıktıkları Çekiç Güç'ün görev süresinin ve Olağanüstü Hal'in uzatılmasına evet demek zorunda kaldılar. Ardından İsrail ile yapılan askeri anlaşmayı, son ana kadar direnen Devlet Bakanı Fehim Adak da dahil olmak üzere tüm RP'li bakanlar imzaladı.

Erbakan'ın 13 Ekim 1996'da yapılan RP 5. Kongresindeki konuşması da iç ve dış güç odaklarıyla yakınlaşma arayışlarının izlerini taşıyordu. Erbakan, Demokrat Parti'nin "46 ruhunu" 24 Aralık seçimlerinden kısa süre önce Aydın Menderes'in RP'ye geçmesiyle sahiplenmeye başlamıştı. Seçimlerden sonra da ANAP'la koalisyon yapabilme uğruna Özal'ın "83 ruhu"na sahip çıkar olmuştu. Konuşmasında bu tutumunu sürdürdü ve ANAP'ı misyonunu tamamlamış bir parti olarak ilan etti. Diğer bir deyişle partisinin ANAP'ı yutarak merkez sağın lider partisi olması hedefinin altını çizdi. Erbakan Atatürk'ün "Yurtta sulh cihanda sulh" ilkesine bağlılığının altını çizdi. "Ülkemize en büyük hizmetleri yapmış bir devlet

adamı" olarak tanımladığı Atatürk'e ve onun ilkelerine en bağlı siyasi partinin RP olduğunu söyledi.

Fakat aynı Erbakan, ABD'nin karşı çıkmasına, Genelkurmay ve Dışişleri'nin ikazlarına rağmen, başbakan olarak ilk resmi ziyaretini İran'a yapmıştı. RP liderinin bir sonraki turunun ilk durağı Mısır, ikincisiyse Libya oldu. Yine iç ve dış egemen güçlerin şiddetli uyarı ve itirazlarına rağmen, Türk müteahhitlerin alacaklarını tahsil etmek için Libya giden Erbakan'a öldürücü darbeyi, çöldeki çadırında Muammer Kaddafi indirdi. Erbakan'ın, herhangi bir Batı ülkesini ziyaret etmeye fırsat bulamadan bir yıl içinde iktidardan düşmesinde kuşkusuz bu Batı aleyhtarı tavrı çok etkili oldu. Fakat kamuoyu, RP'nin siyaset sahnesinden tasfiyesinin asıl nedenleri olarak laiklikle ilgili iç olayları gördü.

28 Şubat Post-Modern Darbesi

RP, Çekiç Güç, Olağanüstü Hal, yolsuzluklar, İsrail'le anlaşma, Kürt sorunu, insan hakları gibi birçok konuda geri adım atarak genel kamuoyunda derin şaşkınlıklara yol açtı ve daha önemlisi kendi tabanını hayal kırıklığına uğrattı. Merkeze taşınmak için denklerini toplamış RP'nin bir türlü egemen güçlerle sözleşmeyi imzalayamaması, genel kitleyi memnun edecek hiçbir projeyi ortaya koyamamış bir hükümet görüntüsüyle birleşince tabandaki rahatsızlıklar artmaya başladı. Bunun sonucunda, kendini ve pozisyonunu kalıcılaştıracak kararlılığı ve siyasi netliği yaratamayan RP üst yönetimi ve Erbakan can havliyle eski reflekslerine döndü.

Taksim'e cami olayından kurban derisine, iftar mesaisi girişiminden devlet dairelerinde türban iznine kadar uzanan bir seri olay da böyle başladı. RP'lilerin çoğu sonradan, Susurluk olayı ve "Bir Dakika Karanlık" eylemi karşısındaki engelleyici tutumlarını da, "gereksiz bir savunma refleksiydi ve yanlıştı" diye yorumlayacaklardı. Başbakanlık konutunda cemaat liderlerine verilen iftar ve tam bir diplomatik skandala dönüşen Libya gezisi Erbakan'ın kredilerini iyice tükettiği olaylar olarak kayda geçti. 1997 yılına girilirken RP ve Refahyol artık kendi belirleyemediği bir konjonktürün içinde sürüklenir hale gelmişti.

26 Ocak 1997'de Gölcük'teki Donanma Komutanlığı'nda yapılan ve 14 üst düzey generalin katıldığı toplantı sonun başlangıcı oldu. Generallerin "irtica" konusundaki hassasiyetleri bir gün sonraki MGK toplantısında dile getirildi. Deniz Kuvvetleri Komutanı Oramiral Güven Erkaya'nın toplantı sonunda yaptığı sert çıkışın ardından, bir ay sonraki MGK toplantısının ana gündem maddesi olarak "irtica" belirlendi.

İsabetli bir biçimde "post-modern darbe" olarak tanımlanan ve cumhuriyet tarihine "28 Şubat süreci" olarak geçen dönemin köşe taşları bu iki MGK toplantısı arasındaki bir aylık sürede döşendi: Erbakan'ın Kayseri'de üniformalı partili gençler tarafından karşılanması; "İslâmcılar pompalı tüfeklerle iç savaşa hazır-

lanıyor" söylentileri; 1 Şubat günü Ankara'nın Sincan ilçesinde yapılan Kudüs Gecesi ve 4 Şubat sabahı ilçenin içinden geçmesi...

28 Şubat 1997 tarihindeki, dokuz saatlik MGK toplantısı, Erbakan'ın hiç de rakiplerinin vehmettiği ve kendisinin de sandığı gibi güçlü olmadığını ortaya çıkardı. Burada alınan 18 kararın önemli bir kısmı RP'nin temel görüşlerine zıttı, hatta onun üzerinde yükseldiği toplumsal, ekonomik, siyasal ve ideolojik zemini ortadan kaldırmaya yönelikti.

Bir yıldan biraz fazla süren Refahyol deneyimi bir kararsızlık, hazırlıksızlık, basiretsizlik ve kifayetsizlik örneği olarak tarihe geçti. Ama en önemlisi RP, kendisinin ve Türkiye'nin sandığı gibi olmadığını dehşetle gördü; daha doğrusu baktığı aynada derin bir boşlukla yüz yüze kaldı.

Milli Görüş FP ile Değişip Dönüşmesi

RP'liler iktidarı, nimetlerinden tam yararlanamadan, ne olduğunu anlayamadan kaybettiler. 16 Ocak 1998 tarihindeyse Anayasa Mahkemesi partilerini kapattı, Erbakan başta olmak üzere bazı yöneticilere siyaset yasağı getirdi. Fakat Milli Görüşçüler tedbirlerini almış, 17 Aralık 1997'de yedek olarak Fazilet Partisi'ni kurmuşlardı. Bir ay sonra RP kapatılınca, yasaklı olmayanların büyük kısmı sırayla FP'ye geçti. ANAP'tan seçilmiş olan Ali Coşkun ile Cemil Çiçek'in de katılımıyla FP 146 milletvekiline ulaştı.

FP'liler kamuoyu karşısına ilk ciddi çıkışlarını Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950 tarihindeki seçim zaferinden hareketle 14 Mayıs günü düzenlemişlerdi. Bu zamanlama FP'nin Milli Görüş hareketinin basit bir uzantısı olarak görülmek istemediğini, merkez sağın içinde bulunduğu krizden de hareketle, tüm sağı toparlamaya soyunduğunu gösteriyordu. Nitekim FP lideri Recai Kutan "Türkiye'nin vizyonunu demokratikleşme-sivilleşme doğrultusunda değiştirme başarısını gösteren ve türlü engellemelere rağmen demokratik açılımlara kapı aralayan Turgut Özal'ın misyonunun da" FP'de varlığını sürdürdüğünü söyledi.

Milli Görüş hareketi, Erdoğan'ın mahkûmiyetini engelleyemeyerek sistem karşısında ne denli çaresiz olduğunu; önce RP'nin kapatılması, ardından İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasetten men edilmesi kararlarına karşı hiçbir ciddi sivil protesto örgütleyemeyerek de ne denli güçsüz ve kendine güvensiz olduğunu gösterdi.

28 Şubat sürecine kadar Milli Görüşçüler, kendi iradeleriyle ve disiplinli bir şekilde değişiyorlardı. 1990'lı yılların başlarında Recep Tayyip Erdoğan liderliğindeki İstanbul örgütlenmesinde ortaya çıkan yenilikçi akım ve onun başarılı çalışmaları, ideolojik (yani İslâmcı) omurga korunarak pekâlâ bir kitle partisi olunabileceği yolunda umutları da yeşertmişti. Erbakan da bu "yeni ufuklar" stratejisine onay vermişti. Dolayısıyla bu dönemde esas olan değişme değil açıl-

maydı. RP kendi çizgisinden pek taviz vermeden, yeni üsluplar ve metotlarla yeni kesimlere ulaşıp onları dönüştürmeyi (İslâmcılaştırmayı) hedefliyordu.

Refahyol hükümetiyle birlikte belli ölçülerde değişim de kabullenildi. Fakat bu değişim sayesinde toplumun kendilerinden olmayan kesimlerini değil, ulusal ve uluslararası sistemin güç odaklarını ikna etmeyi hedefliyorlardı. Dolayısıyla "takiyye" suçlamalarına yol açacak bir biçimde pragmatizm yeğlenmişti.

Bütün bunların kâr etmediğinin ortaya çıktığı 28 Şubat süreciyle birlikte Milli Görüş hareketi, kendi iradesinin dışında zorunlu bir değişim ve dönüşüme sürüklendi. Bu yeni dönemde Milli Görüşçüler demokrasi, insan hakları, hukuk devleti ve sivil toplum gibi kavramları temel ilke olarak benimsediler. Fakat bu yeni ilkeler de içinde bulundukları ideolojik krizi aşmalarında tek başına yardımcı olamadı.

Öncelikle, İslâmcı olmayan kamuoyu tarafından samimiyetsizlikle suçlandılar; çünkü bu ilkeleri zaruret sonucu benimsedikleri açıktı. İkinci olarak, hareketin İslâmcı tabanı, uzun bir süre sorgulamış olduğu bu ilkeleri benimseme noktasında ciddi bir uyum sorunu çekti. Ve nihayet, söz konusu olan yalnız Milli Görüşçülerin değil tüm İslâmcıların ideolojik bir kriziydi, bu da sadece Türkiye'ye özgü bir olay değildi. 1990'lı yıllardan itibaren İslâmi hareketlerde başlayan muhasebe ve özeleştiri süreci sonucunda kimileri İslâmcılığı bırakmıştı. Kimileri dillerini ılımlılaştırıp ulusal ve uluslararası sistemlere entegre olmanın yollarını arıyordu; bu amaca uygun olarak "liberal" bir İslâmcı söylem geliştirmişlerdi. Radikal tavırlarda ısrar edenler giderek daha da marjinalleşiyordu; içlerinden bazıları çokuluslu şiddet şebekelerine dahil olmuştu.

Milli Görüş'ün değişmesi ya da yenilenmesi Erbakan'ın değişmesine doğrudan bağlıydı. Bu nedenle Erbakan'ın, bir yıllık hapis cezasının infazının durdurulması için bir Fransız avukat aracılığıyla Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) başvurması çok ciddi bir değişimin göstergesi oldu.

Katı ve tavizsiz bir Batı karşıtı olan Erbakan, Ortak Pazar sürecinden itibaren AB olgusunu, hep Hıristiyanların Müslümanlara karşı bir tezgâhı olarak görmüş, 1995 seçimlerinden hemen önce de, Gümrük Birliği Antlaşması'nı yırtıp atacaklarını söylemişti.

28 Şubat sürecine dek Türkiye İslâmcılarının ana gündem maddesi Avrupa ve o zamanki adıyla AT (Avrupa Topluluğu) idi. İslâmcılık basit bir şekilde Batı, dolayısıyla Yahudi-Hıristiyan medeniyeti karşıtlığı olarak algılanıp yaşandığı için çoğunluk AT'a karşıydı. 28 Şubat'la birlikteyse yalnızca Milli Görüşçüler değil İslâmcıların büyük çoğunluğu çok ciddi bir dönüşüm yaşadı. Bunu "zorunlu Batılılaşma", hatta "Batıcılaşma" ve en önemlisi "Avrupacılaşma" olarak adlandırabiliriz.

FP'liler (aynı zamanda İslâmcıların büyük kısmı) "rol icabı" değil "samimi" olarak AB'ye üyeliği savundular. Ancak İslâmcılar bu noktaya can-ı gönülden değil mecburen geldiler. Yakın bir zamana kadar sürekli yükselişte oldukları yanılsaması içindeydiler. Diyalog yerine "öteki"lerin kendilerine kulak kesilmesini istiyorlardı. İnsanları ikiye ayırıyorlardı: "Bizden olanlar ve bizden olmaya aday olanlar." "Hak ve özgürlükler" bahsini "öncelik kulun Allah'a karşı görevlerindedir" diyerek kesip atıveriyorlardı. Demokrasi, "beşeri ideoloji"ydi, "modern cahiliye"nin bir ürünüydü.

Fakat 28 Şubat'la birlikte ellerindekini korumanın derdine düştüler. Mevcut sistem içinde tek başlarına var kalabilmenin bile başlı başına ne kadar zor olduğunu, mutlaka "öteki"lerle ittifaka gitmeleri gerektiğini gördüler. İslâm dünyasının geri kalan kısmından herhangi bir şekilde bir yardım gelmeyeceğini/gelemeyeceğini çok iyi bilen Türkiye İslâmcıları varoluşlarının teminatını ister istemez Batı'da aramaya başladılar.

Örneğin FP Genel Başkanı Recai Kutan ilk yurtdışı gezisini ABD'ye yaptı ve daha uçaktayken şeriat düzenine karşı olduklarını söyledi. Kutan'ın temasları içinde en çarpıcıları kuşkusuz Yahudi kuruluşlarla olan randevularıydı ve bunu hiç de gizleme gereği duymadı.

Artık Milli Görüş sürekli yükselişte olan değil, sürekli düşüşte olan bir hareketti ve Batı'ya burun kıvırma gibi bir lüksü kalmamıştı. Eskiden Batı'nın Türkiye'ye her türlü müdahalesini bağımsızlığa saldırı olarak gören Milli Görüşçüler bundan böyle bunları teşvik eder olmuşlardı.

Bu bağlamda Kutan'dan birkaç saat sonra Recep Tayyip Erdoğan'ın da İngiltere'ye uçması çok ilginç bir tesadüftü. "Küreselleşme, globalizm, farklı kesimleri kucaklamak" gibi lafları ağzından eksik etmeyen Erdoğan'ın "ikinci Erbakan" olma ısrarından vazgeçip "ikinci Özal" olmaya soyunduğu bu tür yolculuklarla iyice ortaya çıkmıştı.

Recai Kutan ikinci gezisini AB'nin iki önemli şehri Brüksel ve Strazburg'a yaptı. Erbakan vaktiyle "Biz Batılı değiliz. Biz Avrupalı değiliz. Avrupa kültürü ile er ya da geç hesaplaşacağız. Bundan kurtuluş yok. Biz kararımızı bu hesaplaşmaya göre vermek zorundayız," demişti ama Kutan asla böyle bir hesaplaşmanın peşinde değildi. Aksine gezi boyunca, Türkiye'nin Avrupa'nın ayrılmaz bir parçası olduğunu, FP'nin de Avrupa ile bütünleşmenin "en hararetli, en samimi savunucusu" olduğunu anlattı.

FP'nin Kapatılmasıyla Ayrılan Yollar

FP ilk önemli sınavı 18 Nisan 1999 genel ve yerel seçimlerinde verdi. FP'liler kampanyalarını görünüşte, yıllardır telaffuz etmekten imtina ettikleri ama 28 Şubat süreciyle birlikte sahiplendikleri "demokrasi, insan hakları, hukuk dev-

leti" üzerine oturttular. Fakat bu kavramların içi çoktan boşaltılmış olduğu için geriye bir tek "28 Şubat'ın mağduru" olmaları kaldı.

FP'liler "mağduriyet" edebiyatını tırmandırdıkça, MHP'liler başta olmak üzere rakiplerinin dillendirdiği, "Bunlara seçilseler bile iktidar vermezler," şeklindeki karşı propaganda daha fazla etkili oldu.

Sonuçta FP oyların ancak yüzde 15.4'ünü toplayarak DSP ile MHP'nin ardından üçüncü parti olabildi. Seçim sonuçları, daha çok MHP'nin üstlendiği, FP aleyhine yürütülen "seçilseler bile iktidar olamazlar" kampanyasının etkili olduğunu, özellikle devlete itaat noktasından pek şaşmayan İç ve Doğu Anadolu seçmeninin bu propagandaya itibar ettiğini gösterdi. FP, sistemle kavgalı ve daha önemlisi bu kavgada ömür boyu hükmen mağlubiyete mahkûm olduğu imajını yıkamadığı için seçimlerin en büyük mağlubu oldu.

28 Şubat darbesinin getirdiği çözülme, partinin 14 Mayıs 2000 tarihindeki kongresi yaklaştıkça daha görünür hal almaya başladı. Milli Görüş hareketinde ilk kez bir kongrede iki genel başkan adayı çıktı: Erbakan'ın vekili Kutan'ın karşısına yenilikçilerin adayı olarak önce Bülent Arınç çıktı. Fakat Arınç, daha sonra adaylığını açıklayan Abdullah Gül lehine yarıştan çekildi. Sonuçta Kutan ve listesi 633, Gül ve yenilikçiler de 521 oy aldı. İki ay gibi kısa bir sürede Erbakan'ın bütün engellemelerine, genel merkez imkânlarından hiçbir şekilde yararlanamamalarına, haklarında çıkarılan bir dizi karalamaya karşın Gül'ün aldığı bu yüksek oy, çok kişiyi şaşırttı. Ve bu sonuç, bu harekette artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı gerçeğini ortaya koydu. Zaten sonuçlar açıklandıktan sonra, kazanan taraf olan gelenekçilerin suratı asıkken, yenilikçiler oldukça mutluydu. Yenilikçiler uzun bir süre kutlamaları kabul ederken, FP Genel Merkezi'nde tam bir yas havası egemendi. Ne var ki tüzük değişikliyle 50 kişilik GİK'e sadece gelenekçiler girebildiği için, yenilikçiler parti yönetiminde hiçbir şekilde temsil edilemediler.

Uzun süre yok sayılmaya çalışılan iç mücadele böylece meşrulaştı ve tırmanıp nitelik değiştirdi. Kişi eksenli ve esas olarak üslup farklılığı olarak başlayan ayrışmanın öze de sirayet etmiş olduğu çok açıktı.

Kongreden büyük bir moralle çıkan yenilikçiler, siyasi yasağı nedeniyle ön plana çıkamayan gerçek liderleri Recep Tayyip Erdoğan'ın etrafında Milli Görüş'ten kopmanın hazırlıklarını yürüttüler. Geriye kalan en önemli pürüz, 22 Haziran 2001 tarihinde Anayasa Mahkemesi'nin FP'yi kapatmasıyla giderildi.. Mahkeme FP'nin, kapatılan RP'nin devamı olma iddiasını oy çokluğuyla reddetti, ancak laiklik ilkesine aykırı faaliyetlerden FP'nin temelli kapatılmasına oy çokluğuyla karar verdi.

Gelenekçiler, 20 Temmuz 2001'de yine Kutan'ın genel başkanlığında Saadet Partisi'ni kurarken, yenilikçiler 14 Ağustos 2001'de Erdoğan'ın başkanlığında

Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurdular.

Sonuç: Milli Görüşün Geleceği

Fazilet Partisi'nin kurulup kapatılması ve hareketin iki ayrı parti çıkartmasının ardından da Milli Görüş'te ayrışma ve birleşmelere tanık olduk: Saadet Partisi'n-den Numan Kurtulmuş liderliğinde Has Parti çıktı, fakat bir süre sonra bu parti de kendisini feshetti, çoğu isim AK Parti'ye katıldı.

Türkiye'de sistem karşıtı İslâmcılık hiçbir zaman etkili olmadı, Milli Görüş de bu bağlamda sistem karşıtı bir hareket olarak görülemez. Erbakan'ın liderliğindeki hareket, cumhuriyeti kuran kadroların sistemin dışına itmiş olduğu dindarları tekrar sistemin merkezine taşınması hareketiydi. Ancak merkezdeki iktidar sahipleri, güçlerini paylaşmaya yanaşmadıkları için her seferinde Milli Görüş'ün önünü, kendi kurallarını da çiğneyerek kestiler ve dindarları sistem dışına sürüklediler.

AK Parti ise bu projeyi başarıya ulaştırdı. Dolayısıyla, her ne kadar "Milli Görüş gömleğini çıkarttık" deseler de AK Parti'yi Milli Görüş'ün devamı olarak görmek doğru olacaktır. SP ise Milli Görüş'ün geçmişine sahip çıkma adına bugüne ve ileriye bakma kapasitesi iyice azalmış, kalan enerjisini de parti içi iktidar kavgalarına harcaması muhtemel bir parti olarak karşımıza çıkıyor.

Sonuç olarak Milli Görüş'ün geleceği AK Parti'nin geleceğiyle büyük ölçüde iç içe geçmiş durumdadır. O zaman şu soru karşımıza çıkıyor: Dindarların sistemin merkezine taşınmasını başarıyla gerçekleştirerek Türkiye'yi önemli ölçüde normalleştiren AK Parti, cumhuriyeti kuranların sistemin dışına ittiği ikinci önemli grubu, yani Kürtleri de merkeze taşıyabilecek ve ülkenin tam anlamıyla normalleşmesini sağlayacak mı?

Dolayısıyla Milli Görüş'ün, hatta genel olarak Türkiye İslâmcılığının geleceği Kürt sorununun çözümüyle doğru orantılıdır.

İSLÂMCILIK TARTIŞMASINA KATKI: İSLÂMCILIK VE AK PARTİ'DEN SONRA İSLÂMCILIK

NUH YILMAZ

İSLÂMCILIK TARTIŞMASI siyasi tartışma alanına mütemadiyen geri geliyor. Daha önce defalarca yaşanan 'İslâmcılık öldü' ya da 'İslâmcılığın iflası' tartışmalarına rağmen sürekli geri geliyor olması, bu tartışmalara verilmiş bir cevap olarak kayda geçirilebilir. İslâmcılığın bir türlü öldürülememiş olması ise bu tartışmanın daha uzunca bir süre devam edeceğini gösteriyor. İslâmcılığın bugün ne olduğu tartışmasını verimli bir şekilde sürdürmenin yollarından biri, 'öldü' iddialarına rağmen hâlâ neden İslâmcılık tartışmasının devam ettiği sorusuna cevap aramak olabilir.

Bugün Arap Baharı ile birlikte İslâmcı siyasi aktörlerin başta Ortadoğu olmak üzere tüm İslâm coğrafyasında farklı eklemlenmelerle birlikte siyasal alana geri dönmüş olması 'İslâmcılık öldü' tartışmasının bağlamını radikal bir şekilde değiştirmiştir. Bu zamansal ve mekânsal bağlam değişikliği bugünkü tartışmayı önceki dönemlerde Türkiye ölçeğinde yapılan benzeri tartışmalardan ayrıştırıyor. İslâmcılık artık tek bir İslâmcılık şeklinde değil, siyasala renk vermeye çalışan muhtelif İslâmcılık türleri ve bunlar arasındaki gerilimler tartışması haline gelmiştir. Örneğin Mısır'da, darbe öncesi dönemde siyasal alan farklı İslâmcılıklar arası çekişmelere sahne olmuş, Selefiler-İhvan, Selefiler-Selefiler, Selefiler-Cihadiler, Liberal İslâmcılar-İhvan, İhvan-Sufiler, İhvan-İhvan mücadeleleri ülkenin kaderini belirleyen mücadeleler olarak kayda geçmiştir. Selefilerin çoğunluğunun İhvan karşıtı darbeye destek vermesi ile gerçekleşen Mısır'da yaşanan darbeden sonra bu tartışma hız kesse dahi birçok ülkede temel siyasi mücadele artık İslâmcılık ve diğerleri arasında değil, farklı İslâmcılık türleri arasında yaşanıyor. Bir başka deyişle İslâmcılığın öldüğü değil çoğaldığı, çoğullaştığı ve çoğulculaştığı bir dönemden geçiyoruz. Bu yazı da bu çoğullaşmanın şartlarını ve AK Parti sonrası İslâmcılığın dönüşümünü anlamaya çalışma çabasının ürünü.

Bu yaşananlar İslâmcılığı çoğullaştırırken, siyasal bir özne pozisyonu olarak İslâmcılığı da hegemonik bir siyaset, yani siyasi tartışmanın rengini belirleyen ana siyasi akım haline getiriyor. Farklı İslâmcı pozisyonlarda hukukun üstünlüğü ve seçimler vurgusunu artırdıkça; bölge ülkelerindeki demokrasi-liberal demokrasi ilişkisi de sorunsallaştırılıyor. İslâmcılık içindeki bu tartışmalar liberal demokrasinin İslâm dünyasındaki Batıcı karakterini çözüp, demokrasiyi İslâmcılıkla yeniden eklemledikçe, liberalliği de demokratik taleplerden soyutlanmış, hayat tarzı savunuculuğu ve Batıcılık haline getiriyor. Mısır'da gerçekleşen darbeye liberallerin desteğini ancak bu çerçevedeki liberalizm-demokrasi ilişkisinin çözülmesi ile anlayabiliriz. Bu nedenle de İslâmcılığın çoğullaştığı bu ortamda tartışma İslâmcılık-liberalizm ekseninden İslâmcılık-Batıcılık eksenine doğru kayıyor. İşte AK Parti'yi son dönemde ortaya çıkan tüm bu tartışmalarda sadece Türkiye'de değil, 'model' tartışması ile bölgede de gündeme getiren ve İslâmcılık tartışmasının merkezine oturtan da bu dönüşüm kendisi oldu.

İslâmcılık ve Özne Olmak

Bir siyasi özne pozisyonu olarak İslâmcılık, Müslümanların ülkelerinin sömürgeleştirilmeye başlaması ile birlikte ortaya çıkıyor. Bu tarihsel dönem eğer sadece sömürgeleştirme ya da sömürgecilikle mücadele tecrübesinden ibaret olsaydı, İslâmcılık bir sömürge-karşıtı siyasi akım olarak kalır, sömürge sorunu çözüldüğünde de biterdi. Oysa sömürgeciliği dünya tarihine oturtursak, bu dönem Müslümanların ilk defa gayrimüslim yönetimler altında yaşamak zorunda kaldıkları, Modern ulus devletin ortaya çıktığı, Müslümanların devlet ve siyasetle ilişkisinin değiştiği/dönüştüğü, vatandaşlığın oraya çıktığı bir döneme tekabül ediyor. Bu dönüşümle birlikte, modern dönemde bir Müslümanın nasıl bir siyasi sistemi meşru ve yaşanabilir kabul edebileceği, "iyi hayat" tanımının siyasal karşılığının ne olacağı, yani siyasi meşruiyetin kaynağının ne olduğu sorusu ortaya çıkmıştır. İslâmcılığın ortaya çıkışında Batıcılıkla ilişkisi de bu nedenle büyük oranda bu siyasi meşruiyet krizi etrafında şekillenir.

Günümüzde İslâmcılık tartışmasının ortasında yer alan İhvân-ı Müslîmîn Hareketi'nin, imparatorluğun çözülmesinin ardından, Hilafetin kaldırılmasındansa sadece iki yıl sonra kurulmuş olması, İslâmcılığın siyasal teolojisinin kökenini de gösterir. İslâmcılık bu anlamıyla modern şartlarda, sömürgecilik bağlamında adil ve iyi bir dünya kurmak, hayali ve özlemiyle ortaya çıkmış bir ufuktur. Bu nedenle de İslâmcılık büyük oranda bu ufuk etrafında şekillenir. Bizatihi bu ufuk nedeniyle de İslâmcılık farklı ideolojilerle, siyasetlerle eklemlenebilir, bazen solcu, bazen anarşist, bazen liberal renklerin ağırlığıyla ortaya çıkabilir. Bu farklı tezahürler İslâmcılığın öldüğünü ya da tasfiye olduğunu değil, farklı ideolojilerin etkisine girmeden, farklı siyasi özne pozisyonlarına teslim olmadan, bu farklılıkları da içine alarak, bunlarla hesaplaşarak yürüyebilme potansiyelini gösteriyor.

Yine bu dönemde modern ulus-devletle karşı karşıya kalan tüm medeniyetler krize girdi. Bu krize cevap Batıda, Marksizm, liberalizm, sosyal demokrasi vs.

gibi ideolojiler şeklinde ortaya çıktı. Modern devletin İslâm dünyasında da başat devlet örgütlenmesi haline gelmesi, buna paralel modern siyasal alanın oluşması, İslâm dünyasında da buna benzer özne pozisyonları oluşmasına yol açmıştır. Batı'dakilerden farklı olarak, İslâm dünyasında bir başka siyasal özne pozisyonu daha ortaya çıktı: İslâmcılık. İslâmcılık modern dönemde, modern devletin vatandaşı olarak, modern siyasal alanda bir Müslümanın siyasal ontolojisinin koşullarını sorgulayan, soruşturan, buna farklı cevaplar geliştiren pozisyonların ortak adı olarak gelişti.

Bir başka deyişle İslâmcılık, modern dönemde, Müslüman bir siyasal ontolojinin oluşması için mücadele eden, Batı'nın klasik özne pozisyonlarını ve Avrupa'nın hikâyesinin parçası olmayı reddeden Müslümanların ortak çabasının ürünü olarak ortaya çıktı. Bu nedenle İslâmcılık, kendisini Avrupa'nın Tarih'ine, Avrupa-merkezci özne pozisyonlarına mesafe koyarak, bunlarla hesaplaşarak, bu anlatı ve pozisyonlarla eleştirel bir ilişkiye geçerek, zaman zaman bunlarla eklemlenerek kurulan modern bir özne pozisyonudur. İslâmcılık bu esnekliği nedeniyle de her tür ideolojiyle ve özne pozisyonuyla hesaplaşabilir, pazarlık yapabilir, eklemlenebilir bir karakter kazandı. Süreç içinde de bazen bunlardan birine yakınlaştı ve kâh 'İslâmcı Sosyalizm' oldu, kâh 'Liberal İslâm'. İşte İslâmcılığı bu tarihselliği ve çoğulluğu içinde tartışmak için belli önyargılarımızı elden geçirmeli, argümanlarımızın temeli oluşturan bazı temelleri yeniden almamız gerekiyor.

İslâmcılığın Hâlleri ve Varsayımları

İslâmcılık tartışmasını bağlamına oturtmak ancak bu modern bağlamsallığı görmekle, İslâmcılığın esnekliğini ve eklemlenme kabiliyetini tanımakla mümkündür. Bu nedenle bu tartışmayı sağlıklı bir şekilde yürütmenin yollarından ilki modern bir özne pozisyonu olan İslâmcılık ile İslâm arasındaki farkın gündemde tutulmasıdır. Sadece İslâmcılık karşıtları değil, İslâmcıların da büyük bir kısmı İslâm ile İslâmcılık arasında ayrımın olmadığını savunurlar. Bir din olan İslâm ile, bir siyasal özne pozisyonu olan İslâmcılık arasındaki farkı gör(e)memek siyasal, entelektüel ve teolojik nedenlerle mümkündür. Ancak bu tür yaklaşımlar zaman zaman bütün tartışmanın önünü tıkayıcı bir işlev görmektedir.

Bu nedenle eğer İslâmcılık tartışmasını analitik olarak 'İslâm' tartışmasından ayırabilirsek, İslâmcılığın bağlamını yakalamak daha kolay olacaktır. Hatırlanacak olursa İslâm'ın farklı yorumları çerçevesinde gündeme gelen önemli başlıklardan birisi ontolojik olarak farklı bir metnin (Kur'an-ı Kerim), nasıl bir epistemolojiye yol açacağı tartışmasıdır. Bir başka deyişle, Halik-Mahluk tartışması ve bu tartışmanın sonunda ulaşılan cevabın yarattığı sonuçlardır. Bu tartışma özü itibariyle Allah'ın kelâmı olan bir Kitab'ın, yani farklı bir varlık düzlemine ait bir Kitab'ın, Kur'an-ı Kerim'in, tarih içinde yaşayan bitimli özneler –insan- tarafından nasıl anlaşılabileceği tartışmasıdır. Bu noktada bile tefsir sorunu üzerinden bir tarihsellik tartışması devam ederken, İslâmcılığı İslâm'a eşitlemek bitimli-tarihsel özneleri bitimsiz bir alana taşıma çabasıdır. Bu çaba ise ancak farklı

varlık düzlemlerini aynılaştırmakla, yani ontolojik farkı reddetmekle mümkün olabilir. Tartışmanın tarafları bu hatayı yapmamakta anlaşmış gibi görünseler de, tartışma biraz ilerlediğinde, bu ayrımın yol açtığı ontolojik, teolojik ve siyasi sonuçların pek de farkında olunmadığı ortaya çıkıyor.

İslâmcılık konusunda tartışmayı tıkayan tavırlardan birisi de tartışmanın "İslâmcılık ...–dır" ya da "İslâmcılık ..... değildir" şeklini almasıdır. Önceki tartışmaya benzer şekilde, bu tavır da fiilen İslâmcılığı metafizik, tarih üstü, aşırı basite indirgeyici bir konuma getirerek, iddia sahibi aktörü İslâmcılık konusunda tek otorite haline getirerek tartışmayı tıkayan çıkarımlardan biri haline geliyor. Metodolojik olarak farkında olunsa da, tartışmanın tarafı olan pek çok aktör bu tuzağa düşmekten kaçınamıyor. Bu hatayı ya da riski işaret etmek elbette İslâmcılığı tartışılamaz, muğlak ve üzerinde konuşulamaz bir konu haline getirerek kutsallaştırmak değildir. İslâmcılığın 'neliği' elbette tartışılabilir. Ancak İslâmcılığın farklı hâllerini konuşmak, İslâmcılığın zuhur ettiği anları ya da bazı özelliklerini konuşmak daha üretken ve meydan okuyucu yorumlar için asıl ihtiyaç duyulan tavırdır. İslâmcılığın ortaya çıktığı şartları, cevap verdiği soruları, bu soruların şartlarını ve nasıl dönüştüğünü konuşmadan İslâmcılık tartışması yapmak anakronizmden tekfirciliğe kadar bir çok soruna yol açıyor. Hele ki son dönemde oldukça dinamik bir siyasi mücadele devam ederken bu hatanın yapılması ileride çok ağır sonuçlara yol açabilir.

Yukarıdaki tartışmanın devamı olarak İslâmcılığın tarihsel bir hareket olduğunu kabul etmek de faydalı olacaktır. İslâmcılar açısından, savundukları pozisyonun İslâm'a eşitlenmesi ilk etapta 'haksız rekabete' yol açarak, İslâmcılara önemli bir avantaj sağlıyor gibi görünmektedir. Zira hakikatin sahibi olma pozisyonu doğrudan bu hareketi diğerlerinin önüne geçirmektedir. Oysa İslâmcıların kendilerini İslâm dinine nispet etmeleri, söylediklerinin zorunlu olarak İslâm olduğu anlamına gelmez. İslâm'ın belirli tarihsel, toplumsal, ekonomik ve kurumsal şartlar altında yaşadığı problemlere karşı bir çözüm arayışı olarak düşünülebilecek İslâmcılığı, İslâm'ın tek ve zorunlu sonucu olarak görmek, bu tarihselliği ortadan kaldırdığı ölçüde sorun yaşayacaktır. İslâmcılar içerisinde bunu savunan ihya hareketleri ya da tecdid yaklaşımını benimseyen hareketlerin olduğu herkesin malumu. Bu akımlar kendilerini İslâm'a nispet edebilirler. Bu iddialarında haklı da olabilirler. Ancak bu İslâmcılığın İslâm'a nispet edilebileceği anlamına gelmez. Sadece bazı İslâmcıların, kendi İslâmcılıklarını dini bir dille ele alarak, İslâmcılıklarını İslâm'a eşitlemeye çalıştıkları anlamına gelir. Bu da bir pozisyon olarak meşrudur ama tüm İslâmcılıklara zorlanması hem başarılı olmayacaktır hem de yine tartışmayı yine teolojik bir tartışmaya çevirecektir. Bu tartışma aslında göründüğünden çok daha zordur. İslâm ile İslâmcılık arasında bir fark görerek, kendini buna göre konumlandırmak, İslâmcı özneler için aşılması zor bir travmadır. Ancak bu travmanın aşılması İslâmcılığın kendisini yeniden üretip üretemeyeceğini belirleyen asıl konulardan biridir.

İslâmcılık Müslüman toplumların yaşadığı siyasi bir krizin neticesinde bu krizi aşmak için önerilen farklı pozisyonlarla ortaya çıkmıştır. Sorunun çıkış noktasının siyasi olması, siyasi soruya teolojik cevap verilmesini engellemez. Siyasi sorulara verilen teolojik cevaplarla tartışma zaman zaman teolojik bir hâl de alabilir. Hatta sıklıkla teoloji siyasetin önüne de geçebilir. Giderek tartışma teoloji tartışmasına dönüşerek siyasi niteliği ortadan kalkabilir. Selefiliği bazı formları, tekfircilik ya da 'fırka-i naciye' tarzı yaklaşımlar bu hataya düşen akımlardır. Ancak tüm bunlar sorunun ortaya çıkışının siyasi olduğu gerçeğini değiştirmez. İslâmcılık tartışması belirli bir tarihi dönemde Müslümanların dünyada yaşanan dönüşüm sonucunda karşılaştıkları siyasi, ontolojik ve dini sorunları çözmek için ortaya çıkmıştır. Ancak siyasi bir soruya verilen cevap teolojik olduğu anda tartışma başka bir mecraya girmiştir. İslâmcılık tartışmasının sağlıklı yürümesi için bu bağlamı da yerli yerine oturtarak bu kaymaların tartışmayı nasıl şekillendirdiğine bakmak gerekir. Özetle İslâmcılık siyasidir ama teolojik görüngülerle hayatını sürdürebilir.

İslâmcılık tarihsel olduğu için haliyle özsel değildir. İslâm'ın özünün ne olduğu ve özselliği tartışması bile henüz çözülmeden, İslâmcılık tartışmasını özsellik olarak ele almak, İslâmcılığı ortaya çıktığı tarihi ana sabitlemek olacaktır. Bu da İslâmcılığın özsel olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade İslâmcılık tartışmasını yapanların, hareketin ortaya çıktığı anı özselleştirdikleri, bu zamanda yaşanan sorunları soyutlayamadıkları, İslâmcılığı isteyerek ya da istemeyerek dondurmaya, haliyle de 'öldürmeye' çalıştıkları anlamına gelir. Bu ise İslâmcılığı tarihsel bağlamından soyutlayamayan düşünsel kifayetsizlik sorunudur, dini bir sorun değil.

İslâmcılık ilk ortaya çıktığı dönemlerde belli siyasi krizlerle hesaplaşarak kendisini oluşturdu. Farklı dönemlerde halifesiz bir dünyada Müslümanların nasıl bir siyasallığı tecrübe edeceği sorunu, Batı sömürgeciliğine karşı nasıl Müslüman kalarak mücadele edilebileceği, Dârü'l-İslâm'ın işgalden nasıl kurtulacağı, Müslümanların gayrimüslim yönetimler altında nasıl yaşayabileceği, yani azınlık sorunu, gibi sorular İslâmcılığın temel soruları olmuştur. Buna verilen 'hurafe', 'öze dönüş' cevapları ise bağlam göz önüne alındığında ancak alındığında ikincil önemdedir. Bu nedenle bu soruların niteliğini analiz edip, İslâmcılığı bu soruların ve kaygıların bugünkü karşılığının ne olduğu ile birlikte ele almak gerekir. Aksi halde Bu sorulara maruz bırakılan, ancak XIX. yüzyıldan çok daha karmaşık bir dünyada halen aynı soruları sürdürmek faydalı bir tartışmanın önünü kapatacaktır.

İslâmcılığın devletle ilişkisi de yukarıdaki metodolojik sorular çerçevesinde ele alınmalıdır. İslâmcılık devlet siyaseti olabilir mi? Nasıl bir devlet İslâmcıları İslâmcı olmaktan çıkarır? Hem İslâmcı olup hem de iktidar olmak mümkün müdür? İslâmcılık iktidardan ebedi sürgün mekânı mıdır? Tüm bu sorular, cevaplarından bağımsız olarak İslâmcılık tartışmasının nasıl da devlet etrafında döndüğünü göstermesi açısından son derece kayda değer. İslâmcılığı tartışmak

İslâmcılığı bu tür sorulara cevap vermeden önce İslâmcılık-modern devlet ilişkisini yeniden düşünmeye iter. Bu nedenle İslâmcılık tartışmasının yürümesi siyasi bir özne pozisyonu olarak İslâmcılığın iktidarda ya da muhalefette olup olmayacağı, ne tür bir yönetimle daha uyumlu olacağını polemiklerin dışına çekerek cevaplamalıdır. İslâmcılığın, erken dönemlerde iktidarı hedefleyen odaklı bir arayış olarak tanımlanıp eleştirilmesi hâkim yaklaşımdı. Son zamanlarda ise 'iktidar olmanın' İslâmcılığı bitireceği yaklaşımı öne çıkmıştır. Bu anlayışa göre İslâmcılık muhalif bir ideolojidir, haliyle de iktidara geldiğinde iddialarını kaybederek kendisi olmaktan çıkar. İslâmcılığın daha nihilist ve anarşist türlerinin savunduğu bu model, İslâmcılığı marjinal bir hareket olmaya mahkûm etmektedir. Oysa İslâmcılık, farklı uygulamalarda siyasa-siyaset ilişkisini yeniden düzenleyerek, iktidar olduğunda buna uygun hareket edebilme esnekliği ile dönüşebilir. Nasıl ki liberalizmin ideal versiyonu ile liberal bir iktidarın uygulamaları arasında fark olursa, İslâmcılığın da muhalefetteki iddiaları ile iktidardaki uygulamaları arasında bir fark olacaktır. Bu tür bir farktan dolayı nasıl ki 'liberalizm öldü' sonucuna ulaşılmıyorsa, İslâmcılığın da benzeri bir farktan dolayı bittiği ya da öldüğü söylenemez. İşte tam da bu noktada uzun yıllar muhalefet hareketi olan İslâmcılığın, iktidar tecrübesi eleştirel şekilde ele alınmalı, tartışma bu düzlemde seyretmelidir.

İslâmcılık tartışmasının önemli ayaklarından bir diğeri de hümanist-evrenselci kavramsal çerçevesinin yanlış şekilde dilimize 'ümmetçilik' olarak çevrilmesidir. Yerel farklılıklara yer açmayan soyut-evrenselci dil, hem her tür müdahaleyi kapatır hem de son derece baskıcı bir dille belirli hümanist pozisyonları 'İslâmî' pozisyon diye dayatarak olumsuz bir evrenselcilik üretir. Buna cevaben İslâmcıların evrensellikle ilişkisi benzeri kavramlarla tartışılarak açılmalıdır. Ahmet Demirhan'ın başlattığı 'cihanşümul' tartışması bunlardan biri olabilir. Aksi halde soyut evrenselci dil ümmetçilik adına tamamen apolitik ve Batıcı dile mahkum bir hümanizmi İslâmcılık adına öne çıkaracaktır. Bu da İslâmcılık tartışmasını basit bir evrenselcilik tartışmasına indirgediğinden tartışmayı tıkayacaktır. Bu açıdan İslâmcılığın bu tartışmayı yürüteceği en iyi metafor 'Filistin'dir. Filistin'in nasıl bir ortak muhayyile ürettiğine bakılarak evrenselcilik sorunun zararlı etkilerinden kurtulunabilecek bir tartışma sürdürülebilir. Bir diğer deyişle kavramların kapattığı dili pratik bir örneğin kullanılması, bu tartışmadan çıkmamıza yardımcı olur.

İslâm ne kadar bir ise, İslâmcılık da o kadar çoktur. Bu nedenle farklı İslâmcılıkların olduğunu kabul etmeden, bu İslâmcılıkların da meşru olduğunu kabul etmeden İslâmcılık tartışması yapmak ancak sekter pozisyonlar üretebilir. Bu çoğulculuğa alan açılmaması İslâmcılık tartışması 'öldü' tartışmasından 'tekfir' tartışmasına uzanan bir alanda kuracağı için verimli olmayacaktır. Ancak çoğulluğu postmodern bir 'ne dersek olur'la karıştırmamak gerekir. Bu çoğulluğun çerçevesini de yine İslâmcıların yaptığı siyasi tartışmalar, siyasi mücadeleler ve bu mücadelelerin dinamikleri belirler.

İslâmcılık çıkış itibariyle Batı ile ilişkisi ele alınmadan konuşulamaz. Ancak Batı'nın Batı olmaktan çıktığı, Avrupamerkezciliğin dilimizi belirlediği bir dünyada, Batı-Avrupamerkezcilik hesaplaşmasında İslâmcılığın Avrupamerkezciliği yıpratan bir karakteri var. Avrupa hikâyesi dışında bir hikâyenin olduğu, iyi bir hayatın Avrupa'nın tarif ettiğinden farklı olabileceği nosyonu İslâmcılığın önemli niteliklerinden biridir. Bu nedenle İslâmcılık-Batı ilişkisi Avrupamerkezcilik bağlamında yeniden düşünülmelidir. Sağlıklı bir İslâmcılık tartışması yapmak için İslâmcılık ilk çıktığı tarihsel dönemden soyutlanarak ele alınmalıdır. Bunu için gereken bir takım metodolojik adımlar atılırsa İslâmcılık tartışması tüm dünya siyaseti dönüştürecek bir dinamiğe sahiptir.

AK Parti Sonrası İslâmcılık

Tüm bu metodolojik eleştiriler ve açılımlarla birlikte düşünüldüğünde, 2004 yılında yaptığım bir tartışmayı yeniden masaya yatırmak gerekir. AK Parti'nin iktidara gelmesinin hemen ardından yazdığım bir makalede İslâmcılık tartışmasında, 'AK Parti İslâmcılığın dış hududunu belirliyor' değerlendirmesini yapmıştım. AK Parti'nin İslâmcılık denilen geniş yelpazenin liberal ucunda yer alan bir parti olarak, İslâmcılıkla sürekli haberleşen, İslâmcılıkla sürekli paslaşan ama İslâmcılığın kenarında duran, bir ayağı içeride bir ayağı dışarıda duran bir hareket olarak değerlendirmiştim[1]. Bunun önemli nedenlerinden biri, AK Parti'nin Avrupa anlatısı ile ilişkisiydi. AK Parti'nin AB Projesi çerçevesinde kendi hikâyesini Avrupa'nın hikâyesinin bir alt cüzü haline getirmeye razı olmasından kaynaklandığını düşünmüştüm. Bir diğer deyişle kendi hikâyesini Avrupa hikâyesi içerisinde anlatmaya çalışan, Avrupa'nın gramerinde ve sentaksında kendi kelimeleri ile var olmaya çalışan, kendisini yabancı bir gramerde yerli bir lügatçe ile var kılmaya çalışan, Avrupa Birliği projesini bir medeniyet projesi olarak içselleştirmeye çalışan bir hareket olarak görmüş, bu nedenle AK Parti'yi sınırda tanımlamıştım. Oysa şimdi AK Parti, tüm İslâm dünyasında İslâmcılığı zorlayan, sınırlarını değiştiren, yeniden bir kuran bir parti olarak ortaya çıkıyor.

Şimdi geriye doğru baktığımda aslında AK Partinin beni yanılttığını, o zamanki değerlendirmelerimde hata yaptığımı düşünüyorum. AK Parti'nin son döneminde Avrupamerkezciliğe yönelttiği eleştirilere bakıldığında, Avrupa hikâyesinin parçası olan bir parti değil, bu hikaye ile eleştirel bir diyalog yoluyla hesaplaşma ilişkisine giren bir parti olduğu görülüyor. Bu hesaplaşma ilişkisi, Avrupa'yı, Avrupa anlatısını olduğu kadar İslâmcılığı da dönüştüren, İslâmcılıkla da hesaplaşan, İslâmcılığın sınırlarını zorlayan o yüzden havsalayı, siyasi anlayışı da zorlayan bir noktaya getiriyor tartışmayı. AK Parti, tepkisel bir anti-Batıcılıktan yani Batı-karşıtlığından, Avrupamerkezcilikle hesaplaşıp bir özgüven üreterek,

1 Nuh Yılmaz, "İslâmcılık, AKP, Siyaset" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslâmcılık*, cilt: 6, [Ed.] Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul, 2004, s: 604-619.

Avrupa ile gerektiğinde karşı karşıya gelebilen, gerektiğinde beraber hareket edebilen yani siyasi bir ilişki kurabilen bir harekete dönüştü.

AK Parti'nin benzer şekilde dünya siyaset dilinin meşruiyetini zorladığı anlardan biri de İslâmofobya tartışmasıdır. İslâmofobya tartışması bir ayağı Avrupa'nın içinde bir ayağı Avrupa'nın dışında gerçekleşerek Avrupa'nın hikâyesini yani 'Avrupa anlatısını' zorluyor. AK Parti'nin öncülük ettiği bu tartışma Avrupa'nın dünyanın bütün hikâyesini temellük ederek 'evrensel insan standardı' yani 'norm' oluşturmasına itiraz ediyor. Bu yönüyle 2004'tekinden farklı olarak AK Parti, Avrupa hikâyesine teslim olmuyor. Bu hikâye ile eleştirel bir diyaloğa girerek İslâmofobya üzerinden bu hikâyeyi dönüştürüyor.

Bu yaklaşımın uluslararası siyaset siyasal alandaki en önemli işaretlerinden bir tanesi, İran'ın 2010 yılında Batı ile yaptığı nükleer müzakerede Türkiye'nin aldığı pozisyondur. Batı'ya, Rusya'ya ve Çin'e rağmen doğru gördüğü pozisyonu savunmak için İran lehinde oy kullanabilen AK Parti, uluslararası sistemin meşruiyet normlarını, bu sistemin içinde kalarak zorlamayı tercih ediyordu. Cari uluslararası siyasal meşruiyetin sınırlarını sorgulayıp, sorunsallaştıran, bu sınırları değiştirmeye çalışan bir aktör olarak tartışmaya müdahil olan AK Parti, kendisine has farklı bir dilin olabileceğini ortaya koymuş oldu.

Yine 2004'te İslâmcılık meselesinde D8 projesinin, İslâmcılığın siyasi ufku anlamında çok olumlu bir şey olduğunu yazmış, bu projenin gerçekçiliğinin değil özne-kurucu rolünün öneminden bahsetmiştim. Zira Liberalizmden, Marksizm'e tüm siyasi özne pozisyonları bu tür ütopyalar üzerinden yürür. Bu ütopyalar gerçekleşmek için değil, özneyi kurmak için vardır. Bu ütopyalara, bazen yaklaşılır, bazen uzaklaşılır ancak ütopyalar her zaman bir yerlerde durur. AK Parti'nin son dönemde D8'in sekretaryasını İstanbul'a taşıması kalkınmacı-İslâmcı bir proje olan D8'i sahiplenmesi, hem İslâmcılığın değişen sınırlarına, hem de AK Parti'nin dönüşen siyasal eklemlenme kabiliyetine işarettir. Muhtemelen AK Parti'nin yürüteceği D8 projesi de Necmettin Erbakan'ın kafasındaki D8 projesinden çok daha farklı bir şey olacaktır. D8'in merkezini bir medeniyetin merkezi olan İstanbul'a getirmesi de AK Parti'nin D8'i bir medeniyet projesi olarak gördüğüne işaret ediyor.

Tüm bu değişimlere bakıldığında, aslında İslâmcılık tartışmasının bizatihi kendisinin değişmesi gerektiği görülür. Artık tarihsel, çoğul, esnek ve iktidar olan bir İslâmcılık daha önceki dönemlerin İslâmcılığından farklı olacaktır. Bu tür İslâmcılığın da farklı sonuçları olması da mukadder. Bu açıdan bakıldığında demokratik siyasal alanda mücadele eden bir siyasi hareket olarak İslâmcılığın başarısı da, siyasal ufkunu siyasaya nasıl yansıttığıyla ölçülmelidir. Bunun için de sadece İslâmcılığın değil, İslâmcılığı çalışanların da bu esnekliği ve müzakere gücünü görmesi gerekir. Ancak İslâmcılığı öldürmek için öldürmeye çalışanlarla, yaşatmak isterken öldürenlerin bu tartışmaya katkı sağlaması şu an için oldukça zor görünüyor.

İSLÂMCILIK: BİR MEDENİYET FİKRİ VE YOLCULUĞU

YUSUF KAPLAN

Giriş: Direniş, Diriliş ve Varoluş Biçimi Olarak İslâmcılık

MÜSLÜMAN TOPLUMLARIN bizzat İslâm'la kurdukları ilişki, İslâm üzerinden kurdukları *doğrudan değil, dolaylı* bir ilişki: Doğrudan olmadığı için de doğurgan olamıyor.

Müslüman toplumlar, İslâm'la ilişkilerini, başkaları üzerinden, çağdaş seküler zeitgeist (zamanın ruhu) üzerinden kuruyorlar. Bir kendi'leri, kendi zeitgeist'ları yok çünkü.

Batı-dışındaki bütün diğer dinlerin, medeniyetlerin, kültürlerin çocukları da kendileriyle ilişkilerini başkaları üzerinden kuruyorlar: İnsanlığın sorunu, tek bir zeitgeist'a mahkûm olması.

Tek bir zeitgeist'ın hâkim olduğu başka bir zaman dilimi yaşanmadı tarihte. Oysa modernlikten önce, aynı zaman dilimi içinde farklı zeitgeist'lar birbirleriyle ilişki kurarak yaşabiliyorlardı.

İnsanlığın başına gelebilecek en büyük felâket budur: Dünyada sadece Batılı zeitgeist hükümfermâ ve başka zeitgeist'ların yaşamasına izin vermiyor.

Sonuçta ortaya çağ körleşmesi olarak adlandırdığım sorun çıkıyor: İnsanlar, tek bir zeitgeist'a mahkûm olduklarını bilmiyorlar bile!

Bunu ben söylemiyorum sadece. Yarım asır önce yapısal antropolojinin kurucusu Claude Levi-Strauss da söylemiş ve tek bir kültürün diğer kültürleri yok etmesine karşı çok büyük bir kampanya başlatmıştı: "Kurtarılması gereken kültürlerin çeşitliliğidir" başlığıyla.

Tek bir zeitgeist'a mahkûm olmak demek, kendi algılama, duyma, düşünme ve varolma biçimlerimizi yitirmemiz ve pornografiye, pornografik simülasyona / ayartıya ve asimilasyona / yabancılaşmaya mahkûm olmamız demek.

Söylediğim şey şu: Müslümanların da Müslümanlıkla kurdukları ilişki biçimi "pornografik" simülasyon ve asimilasyon üzerinden işliyor. Yani tek bir zeitgeist'ın, Batılı zeitgeist'ın dünyası içinden ve dünyaya bakış biçimleri ile baktıkları için, *hiçbir şeyi göremiyorlar*; yalnızca "pornografik" ayartma / simülasyon ve karartma / asimilasyon biçimlerine mahkûm oluyorlar: Çünkü tek bir zeitgeist'ın her yerde hâkim olması, bütün insanlığı çağ körleşmesinin eşiğine fırlattığı için, insanlar, dünyaya kendi dünyaları içinden bakabilme yetilerini yitiriyorlar*:* *Mesafe duygusu*nu yitirdikleri için; yani farklı dünyaların ve bakış açılarının hâkim seküler zeitgeist tarafından yutulması ve uyutulması sözkonusu olduğu için, dünyanın farklı dinlerine, düşüncelerine mensup çocukları *kendi dünyalarına bile kendi bakış açılarından bakamıyorlar*.

İnsanlığın başına bundan daha büyük bir felâket gelmedi: Dünyaya bakarken de, kendi dünyamıza bakarken de kendimize özgü, özgün bakış açılarıyla değil, hâkim, dayatılan bakış açılarıyla bakıyoruz: Bu, sadece bir *körleşme* değil, *zihnî köleleşme*.

İşte İslâmcılık, tek bir zeitgeist'ın (Batı-merkezciliğin) dünyaya çeki düzen vermesine karşı başlatılmış bir *direniş*, bir *diriliş* ve bir *varoluş* hareketidir. İslâmcılık, İslâm'la kurulan ilişkinin *aslî* mi, *arızî* mi olduğunu belirleyen bir "üçüncü alan"dır.

Birinci alan, çağdaş seküler Batılı zeitgeist'ın alanı: Hayatımız bu alanın içinden ve bu alanın üzerinden kuruluyor ve yürüyor: Bütün insanlığın hayatı. Tek yaşayan gerçek o.

İkinci alan, Müslümanlığın henüz ne olduğunu anlayamadığımız, hâlâ muhayyel, hâlâ orada öylece duran, hâlâ onunla o olarak irtibat kuramadığımız, varoluşumuzun kaynağı ama şu ânki varoluşumuza kaynaklık edemeyen, kendisinden geldiğimiz, kendisiyle geldiğimiz ve yitirdiğimiz, bizi yeniden kendimize getirecek kaynak.

İşte üçüncü alan, yani İslâmcılığın alanı, bizim Müslümanlıkla kopan ilişkimizi dolaylı, dolambaçlı, marazî, yamandırıcı yollarla, psişe bozukluklarıyla değil, doğrudan ve doğurgan bir şekilde kurulmasını sağlayan bir *biliş* (ilme'l-yakîn / epistemolojik), bir *oluş* (ayne'l-yakîn/fenomenolojik) ve bir *varoluş* (hakka'l-yakîn / ontolojik) *yolculuğu*.

Benim İslâmcılık'tan anladığım ya da anlamak istediğim şey bu.

Bugün insanların, biri hâkim, diğeri ona mahkûm iki dünyaları var: Birincisi, hâkim seküler zeitgeist. İkincisi de, hâkim zeitgeist'e *göre* veya -nadiren de olsa *karşı* konumlanan Batı-dışı dünya: "*Göre*" de, "*karşı*" da *marazî*.

Yalnızca İslâmcılar, bu iki alanın dışında bir üçüncü alan'da yaşıyorlar: Hâkim zeistgeist'a göre değil; bazen hâkim zeitgeist'a karşı, bazen de hâkim zeit-

geist'a *rağmen*. Üçüncü alan, bizi "pornografik" simülasyon ve asimiliasyondan "kurtaracak" bir varoluşsal imkân.

İslâmcılık, sadece *siyasî bir söylem ve hareket* olursa ve kalırsa, üçüncü alan olamaz. İslâmcılık, öncelikle bir *fikir hareketi olabildiği zaman*, Batı'yla da, İslâm'la da doğrudan ve önyargısız ilişkiler kurabildiği zaman, yaşanan krizin öncelikle *entelektüel kriz* (epistemolojik kopuş, ontolojik savruluş) olduğunu görüp, yalnızca -sosyopolitik- *gövde hareketi* değil, fikrî bir *omurga hareketi* özelliğine kavuşabildiği zaman bir şey sunabilir insanlığa.

Sözün özü: İslâm'ın insanlığa sunabileceği imkânların bitmesi de, yeniden-filizlenebilmesi de İslâmcılık üzerinden olacak. Varoluşumuzun da yokoluşumuzun da anahtarları, İslâmcılık'ta gizli.

Kritik soru şu bu noktada: İyi de İslâmcılık nerede (gizli) acaba?

İslâmcılık: Ruh, Ayna ve Varoluş Kaynağı

İslâmcılık, hiç de sevimli bir sözcük değil. İdeoloji çağrışımı yaptırıyor insanda derhal.

İslâmcılığın en büyük zaafı, *siyasî bir ideoloji* olarak takdim edilmesi ama bunun Müslüman toplumlarda, yaygın olarak, sorgusuz sualsiz kabullenilmesi. İslâm'ın siyasî bir ideoloji ya da proje olarak sunulması, İslâm'ın *sadece konjonktürel malzeme* olarak algılanmasına ve kullanılmasına yol açıyor her dönemde.

İslâm'a en büyük darbeyi, İslâm'ı siyasî bir ideolojiye, kullanışlı konjonktürel projelere malzeme yaptığınız zaman vurursunuz.

İslâmcılığın sunduğu en büyük yanılsama, *sadece İslâmcıların Müslüman* olduğunu zannetme *tehlike*sidir.

İslâmcılık, siyasî bir ideoloji değil, topyekûn bir varoluş yolculuğudur. İslâmcılık, Müslüman toplumların, *hem ruhu, hem de omurga hareketidir ve dünyanın da vicdanıdır*: Sözgelişi, Filistin, yarım asırdır, insanın, insan olmanın onurunun nasıl korunabileceğinin en *muhteşem anıt*ı olarak bunun biricik kanıtıdır.

***

İslâmcılık deyince benim zihnimde oluşan ilk şey: *Samimiyet*. İslâmcılık, her şeyden önce, İslâm'la kurduğumuz ilişkinin ne kadar *samimî veya gayr-ı samîmî*, ne kadar *doğrudan veya dolaylı*, ne kadar *aslî veya arızî* olduğunu gösteren bir ayna işlevi görüyor.

İslâmcılık, tek varoluş aynamız bizim: Kendimizle ilişkimizin, dünyayla ilişkimizin nasıl bir seyir izlediğini, nasıl bir hâl aldığını gösteren tek aynamız.

İslâm'la kurduğumuz ilişkinin samimiyeti, doğrudanlığı, aslîliği, dünyayla kurduğumuz ilişkinin de aynı varoluşsal düzlemlerde gerçekleşmesini sağlıyor. İs-

lâm'la ne kadar samîmî, doğrudan ve aslî ilişki kurabiliyorsak, diğer dinlerle, kültürlerle, felsefelerle, kısacası bizim dışımızdaki dünyayla da ancak o kadar samîmî, doğrudan ve aslî ilişkiler kurabiliyoruz.

Bu nedenle, Grekleri sadece biz ciddiye aldık; onlardan alacaklarımızı da ancak böylece alabildik ve Grek düşüncesi tarafından u/yutulmadık; Hıristiyanlar gibi, mesela. İlişkiye geçtikten sonra da yutmaya, yok etmeye, kendimize benzetmeye kalkışmadık. "Hace-i Evvel" dedik paganlara.

Beslenebileceğimiz kadar beslendik ama boyunlarını kesmedik, kılıçtan geçirmedik, onların çocuklarının bize ve başkalarına yaptıkları gibi Engizisyon kazanlarında cayır cayır yakmadık.

Şunu söylemek istiyorum: Ancak İslâm'ı ciddiye alan insanlar, dünyayı ciddiye alabiliyor, başka dünyalara açılabiliyor, ciddiyetle yaklaşabiliyorlar.

Ancak İslâm'ı ciddiye alan insanlar, önce kendilerini eleştirebiliyorlar: Hem de şiddetle, derinlemesine ve her zaman. Meselâ tarihte Gazzâlî gibi. Bizzat İslâmcılık üzerinden de meselâ dün Bediüzzaman ve Mehmet Akif, meselâ bugün Sezai Karakoç ve İsmet Özel gibi.

İslâm'ı ciddiye aldığı zaman insanlar, bir kuşak önce Müslüman olmasalar bile, Müslüman olduktan sonraki süreçte tarihin akışını değiştirebilecek *yüksek ahlâk, bağlanma ve sanat anıtları* inşa ediyorlar ve kendileri bu tecrübenin bizzat *anıt*ı olabiliyorlar. Meselâ Büyük Sinan gibi.

İlk teorik ilke: İslâmcılık, Müslümanların İslâm'la ve dünyayla imtihanlarının adı, adresi ve aynasıdır.

Ancak İslâmcılığa bakarak, İslâmcılığın nerede olduğuna bakarak, dünyanın ne hâlde ve nerede olduğuna karar verebilirsiniz.

İkinci teorik ilke: İslâmcılık, son üç asırda, *Müslümanların ilk defa özne* olmalarını sağlayan varoluş yolculuğunun adı ve yeri olmuştur. İslâmcılığın dışındaki hareketlerin hiç biri, özne olamamıştır; olabilmeleri de çok zordur.

Üçüncü teorik ilke: İslâmcılık, sadece Müslümanların değil, bütün *dünyanın nereye gittiğini gösteren en güvenilir tek ayna*dır. Son çeyrek asırda, dünyada yalnızca İslâm'ın tehdit olarak konumlandırılması, bunun temel göstergesidir.

Dördüncü teorik ilke: İslâmcılık, dünyada şu ân yaşayan ve kitlelere de, âlimlere de, sanatçılara da, siyaset adamlarına da *umut ışığı veren, umut ve ufuk kaynağı sunan* en güçlü tek harekettir.

Beşinci teorik ilke: Küresel sistemin kendi geleceğini garantiye alabilmesi için belirlediği birincil hedef, *Müslüman toplumların İslâm'la doğrudan ilişki kur/a/mamalarını sağlamaktır*. O yüzden iki temel strateji izliyor sistem: Bi-

rincisi, İslâm'ı terörle özdeşleştirmek. İkincisi İslâm'ı ve Müslüman toplumları sekülerleştirmek. Böylelikle Müslüman toplumların İslâm'la doğrudan ilişki kurmalarının önüne geçmek.

Küresel sistemin lordları, İslâmcılığı bitirdikleri zaman, İslâm'ı bitirebileceklerini çok iyi biliyorlar. Çünkü İslâmcılık, Müslüman toplumların ruhudur. Diğer hareketler ise bedeni.

Eğer İslâmcılık biterse, *Türkiye biter*.

Eğer İslâmcılık biterse, *Kürt meselesi hiçbir zaman bitmez*; üstelik de yeni "Kürt" meseleleri zuhur eder.

Eğer İslâmcılık biterse, İttihad-ı İslâm fikri de biter; İslâm coğrafyasında etnisite, kabile, mezhep, şebeke eksenli yığınla devlet zuhûr eder.

Eğer İslâmcılık biterse, medeniyet fikri de, evrensellik fikri de biter.

Eğer İslâmcılık biterse, *kardeşlik fikri* de, kardeşliğin kendi de biter.

Eğer İslâmcılık biterse, *zulüm, haksızlık ve sömürü* hiçbir zaman bitmez.

Eğer İslâmcılık biterse, İslâm da, insan da öksüz kalır, kimsesiz kalır, itilir kakılır.

Eğer İslâmcılık biterse, *ufkumuz kararır, umutlarımız söner, geleceğimiz suya düşer*: Sadece Müslümanların geleceği değil, bütün insanlığın ve varlığın geleceği... Hayatın hakikati ve hakikatin hayatı ve geleceği...

İslâmcılık: Nominalizm ile Eklektisizm Arasında

İslâmcılık hareketiyle ilgili "okumalarımız", *arızî "okuma"ların* ötesine geçemiyor: Kimi çevreler, İslâmcılığı, *salt siyasî bir proje*ye indirgerken, kimi çevreler *sosyolojik bir cendere*ye hapsediyor, kimi çevrelerse meşruiyeti kendinden menkul post-strüktüralist akademik çözümlemelere kilitliyor.

İslâmcıların içinden gelenler de, İslâmcılığa İslâmcılığın dışından bakanlar da, aslında *aynı zihin kalıbı* üzerinden İslâmcılığı okuduklarını, ne yazık ki, göremiyorlar.

Peki, nedir bu aynı zihin kalıbı? *Nominalizm*dir: Nominalizm, İslâm'ın, esas itibariyle *ontolojik / bütüncül* olan hakikatinin, *ontik / parçalı* derekeye indirgenmesi; normlar (yani aslî dinamikler üzerinden) değil, formlar (şekiller, sosyo-politik ve kültürel görünümler, yani arızî dinamit'ler) üzerinden anlaşılmaya çalışılmasıdır.

İslâmcılığın bittiğini söyleyenler de, İslâmcılığı siyasî, sosyal, kültürel veya entelektüel bir form'a indirgeyerek İslâmcılığın bitmediğini söyleyenler de, *tek şeyi mutlaklaştırıyorlar*: *Form'u*. *Aracı*. Ve kaçınılmaz olarak da, *araçsallaştırmayı*.

Araçsallaştırma, araç olan, dolayısıyla arızî olan, dolayısıyla gerçeğin yalnızca bir yüzünü -üstelik de silik bir şekilde- temsil edebilen arızî bir durumun aslîleştirilmesi, aslî olan katına yükseltilmesi ve sonuçta aslî olan'ın bitirilmesidir.

Sözgelişi, modern Batı uygarlığı kurulurken, insan, akıl, bilim gibi hep arızî / kısmî gerçeklikler, aslî olan katına yükseltilmişti. O yüzden, bu paganist zihin yapısının ürettiği dünyanın bizi getirdiği noktada, kaçınılmaz olarak, "insanın ölümü"nü, akıl-dışının, duygu dünyasının, ayartıcı arzuların ve hazların hükümranlığını, yalnızca güç üreten ve hakikatin üstünü daha bir örten bilimin ve teknolojinin putlaştırılmasını, neo-paganizm biçimlerinin egemenliğini yaşıyoruz sadece.

Benzer bir ontolojik tehlike, Müslümanları da bekliyor: İslâm'ı siyasal'a, sosyolojik'e, entellektüalizm'e, akademizm'e indirgeyerek gerçekleştirilen bütün arızî anlama ve aidiyet kurma çabaları, İslâm'ın tanınamaz hâle gelmesiyle, marazî bir olguya dönüşmesiyle, diğer ideolojilerden farksız, sadece dünyevî güç, çıkar, kariyer, mülk, benlik inşası kaygısı güden beşerî bir ideolojiye indirgenmesiyle, daha da kötüsü, kısa devre yaptığı çoktan anlaşılan sığ ve ayartıcı seküler ideolojilerle yarışma ve çatışma içine girmesi normalleşen beşerî bir güç, iktidar, pozisyon kazanma aracına dönüşmesiyle ve dolayısıyla İslâm'ı bitirmekle sonuçlanabilir.

Özetle söylemek gerekirse, İslâm'ın siyasal'a ya da bir ideolojiye indirgenmesi, kaçınılmaz olarak, güç ve iktidar sorununu temel meselesi olarak belirleyen siyasal'ın, İslâm'ı sekülerleştirmesinin ve ruhsuzlaştırmasının, İslâmî varoluş imkânlarını buharlaşmasının önüne geçilemeyebilir.

Yine İslâmcılık yanlıları ile karşıtlarının zihin yapılarının ve zihniyet dünyalarının buluştuğu bir diğer ortak nokta da, *reaksiyoner bir yer'den İslâmcılığa bakıyor* olmaları: Oysa, *reaksiyonerliğin* kendisi, bir *yer değil, bir yersizlik, yurtsuzluk ve evsizleşme hâli*dir.

Reaksiyon, sisteme *karşı* çıkarken bile, mevcut ve hâkim "yer"den, kâh modern habitus'un / "vasat"ın, kâh postmodern habitus'un içinden kalkarak İslâm'a bakmaktır. Reaksiyoner'in ayağını bastığı bir yeri yoktur: Buradan İslâm'a bakıldığında görülen şey, İslâm değil, buranın zihin kalıplarının ve zihniyet dünyasının İslâm'a yansıtılması; bura'nın İslâm'ı kendi içinde yutması, dondurması'dır.

Reaksiyonerliğin iki hâli var: Eylem ve zihin hâlleri. *Reaksiyonerliğin eylem hâli,* ancak sömürgeleştirilmiş, bağımsızlığı elinden alınmış insanların coğrafyalarında direnişin adıdır ve bu sağlıklıdır: *Tecavüzcüye direnmeyen adam, insanlığın tecavüze uğramasının yollarını açtığı için tecavüzcüden daha az suçlu değildir çünkü.*

Reaksiyoner zihin hâli ise tehlikelidir: Reaksiyoner, kendisi, bir *"aksiyon" / söz sahibi değildir*; başkalarının aksiyonlarını / söylediklerini tekrarlar durur. Tersinden ama.

Sözgelişi *Batı'ya karşı* çıkar; ama kendisine yeni bir alan açmadan, kendi alanına geçmeden, *Batılıların belirlediği alanda* konuşur. O yüzden özne değildir; olamaz. O yüzden, bu hâliyle *söylediği her söz, içinden konuştuğu alanın varoluş ve egemenlik alanını daha fazla genişletir*.

Bu bir açmaz. Bu açmazı nasıl aşarız? *Reaksiyondan aksiyona* geçip özneleşme imkânını yakalayarak. Ve ardından, *direnişi dirilişe* dönüştürerek... *Dirilişten varoluşa* geçerek...

İslâmî bir idrakin ve vasat'ın içinden bakılamadığı sürece, nominalizm açmazını aşma yolu olarak başvurulan tek yol ve yöntem, eklektizm ve yamanma psikolojisi oluyor. *Eklektisizm* için, Mete Tunçay'ın *Sorokin çevrisi*nde önerdiği karşılık oldukça imajinatif bir karşılık: *Devşirmecilik*.

Kâh modernlikten, kâh postmodernlikten, kâh liberalizmden, kâh sosyalizmden devşirmecilik yaparak yaptığımız şey, İslâm'ın ve güç belâ inşa etmeye çalıştığımız İslâmî vasat'ın ve zihin dünyasının mevcut ideolojiler veya siyasî konjonktürler tarafından devşirilmesi ve dönüştürülmesi olarak zuhûr ediyor.

İslâmcılık, şu âna kadarki görünümüyle, varedici bir yolculuktan çok, *modernliğin ve postmodernliğin ürettiği habitus'lar ve zihin dünyaları* üzerinden varkılınan bir çaba oldu. Başka bir ifadeyle, İslâmcılık, tarihin akışını sağlayan, sürükleyici bir özne olamadı, olmazdı da; başkaları tarafından yapılan tarihin içinden üretilen zihin kalıpları ve zihniyet dünyası tarafından sürüklendiğini bile fark edemedi. O yüzden, nesne oldu büyük ölçüde.

Oysa bir bütün olarak, topyekûn bir varoluş yolculuğu olarak alındığında, İslâmcılık, bu *kendisiz*liğin fark edildiği ve geçmişten geleceğe uzanan çok katmanlı bir kendi arayışının gerçekleştirildiği *sahici bir yolculuk*tur.

Şunu söyleyebiliriz: İslâmcılık olmasaydı, Müslüman toplumlar, İslâm'la yeniden ilişki kuramazlardı; *ya çarpık bir ilişki* kurarlardı *ya da İslâm'ı büsbütün yok* sayarlardı. 1950'lere, hatta 1970'lere kadar yaşadığımız "yokoluş süreci" bunun göstergesi.

İslâm dünyasında sömürgecilerden kurtuluş, direniş süreci -tam olmasa da- bitti. Diriliş ve varoluş süreçlerine hazırlanmamız gerekiyor.

Bunun yolu *kuşatıcı bir medeniyet fikri* geliştirmekten geçiyor: İslâm'ı dar bir alana, mesela *politisizm'e, sosyolojizm'e veya entellektüalizm'e hapsetmek, İslâm'ı bitirir*, hem de bizim elimizle!

İslâmcılık, henüz başlamadı. Yeni başlıyor... *21. yüzyıl, İslâm'ın belirleyeceği bir yüzyıl, 22. yüzyıl ise İslâm'ın yüzyılı olabilir.* Eğer dikkat çektiğim zihnî açmazlarımızı fark edip aşabilirsek...

“İslâmcılığın” Dili, İslâm’ın “Dil”i mi?

Mümtaz’er Türköne’nin güme giden çok *hayatî bir eleştiri*si vardı: Türköne, İslâmcılığın dilinin ne ölçüde İslâmî olduğunu sormuştu.

Bu soru, belki de *bu tartışmanın en temel sorunu*ydu ama -nedense?- gözardı edildi. Türköne’nin İslâmcılık’la ilgili olarak söylediklerine katılıp katılmamak başka bir şey. Ama burada dikkat çektiği sorunu görmemek, görememek ancak İslâmcılığı ideolojiye, siyasî-sosyal bir “proje”ye indirgemenin kaçınılmaz bir sonucu olabilir.

İslâm’ın Müslümanların dünyalarında *zihin*lerini, *hayat*larını, *ahlâk*larını, *duruş*larını ve “*dil*”lerini *Müslümanlaştıracak bir “vasat”tan yoksun* olduğu bütün çıplaklığıyla ortadayken, İslâmcılığın bize siyasî-sosyal bir proje sunabileceğinden sözetmek, *kendi ayağımıza kurşun sıkmamız*dan başka bir şeyle sonuçlanabilir mi?

***

Yakıcı soru şu burada: *Nerede* konuşuyoruz; *nereden bakarak* konuşuyoruz; konuştuğumuz ve kurduğumuz *“dil” ne ölçüde İslâm’ın sunduğu bir dil* acaba?

Öncelikle şu tespiti yapalım: İslâmcılık, son çeyrek asırda, tam anlamıyla aslî mecrasından sapmış, İslâm’ın bütüncül ilim, irfan ve hikmet tecrübesiyle, bu tecrübeyi vareden, anlamlı kılan ve yaşatan *vahyî (aslî) kaynaklarıyla ve nebevî (usûlî) mirasıyla irtibatları* neredeyse sıfırlanmış, bütünüyle *iktidar kaygısı* güden, dünyevî kaygıları önceleyen, bu nedenle *ruhu çalınmış*, modern / *seküler bir ideoloji*ye dönüştürülmüştür.

Sadece iki örnek vererek bir soru sormam gerekirse... *Nebevî mirası ve dili* günümüzde bize ruh üfleyecek şekilde *tecdid* etmeyi başarmış Bediüzzaman ve Sezai Karakoç’un -“ustalıkla”- bu *tartışmanın dışına itilmesi* bu tür bir itkinin sonucu mu acaba? Yoksa *başka bir şey mi var ortada* bilemediğimiz?

***

Bu sürecin zuhurunda ve kemikleşmesinde, küresel-kapitalist sistemin lordlarının, sistemin önündeki *tek büyük tehlike* olarak gördükleri ve bunu açıkça ilan etmekten çekinmedikleri, “*siyasal İslâm*” gibi projelerle İslâm’ı mecrasından saptıracak bir *cendere*ye hapsetmelerinin elbette ki, önemli bir rolü oldu.

Önce, İslâmcılık, “siyasal İslâm”, “ideolojik İslâm” denen seküler bir İslâm algısına indirgendi küresel sistem tarafından. Bunu Müslümanlar yapmadılar: Hatta İslâmcılar, “siyasal İslâm” da nereden çıktı, “İslâm ideolojiye indirgenemez” diyerek bu küresel projeye başlangıçta itiraz ettiler. Bunu unutmayalım lütfen!

Ama sonraları, bu propaganda tuttu ve en azından bazı İslâmcılar da büyük ölçüde *“siyasal İslâm” zokasını yuttu!*

Böyle bir küresel proje olabilir ama son yarım asırdır yaşananlardan ötürü İslâmcılar da bu projeye teşneydiler zaten: Bunu da unutmayalım lütfen!

***

Oysa İslâmcılık, *başlangıçta*, -hatta kısmen de olsa Soğuk Savaş'ın bitirilmesine kadar olan sürece dek-, işin tabiatı icabı, siyasî boyutu da olan ama çok yönlü bir direniş, diriliş ve varoluş kaygısıydı.

Bugün devam eden İslâmcılık tartışmasının, "siyasal İslâm", "ideolojik İslâm" tuzağını ya da açmazını konuşmak, tartışmak ve bunun İslâm'ı nasıl berbat bir sekülerleşme sürecinin eşiğine sürükleyeceğini (aslında çoktan sürüklediğini) tartışmak yerine, aynı zihin kalıbının ürünü bir itkiyle, İslâm'ın önünü tıkayan böylesi bir İslâm algısı üzerinden siyasî-sosyal bir "*proje*" çıkarmaya kalkışmak, İslâm'ın ve -İslâm'ın mesajına gebe bir- insanlığın geleceğini tıkamaktan başka neyle sonuçlanabilir ki?

Bugün Türkiye'deki İslâmcılık tartışmasıyla, (siyasî veya değil) *bir "hareket"i yıkmak* ve (siyasî veya değil) *başka bir "hareket"i "kur/umlaştır/mak"* için İslâmcılığın bir kez daha *araçsallaştırıldığı* gibi bir izlenime sahibim. Eğer bu izlenimim doğruysa, İslâm'ın geleceği adına, insanlığın geleceği açısından ne kadar veballi bir işe aracılık ettiğimizin farkında mıyız acaba, diye sormayı Müslüman'ca bir sorumluluk olarak görüyorum.

Bu mesele, elbette ki önemli; böyle bir "kaygı" olsa da olmasa da, bu tür "kaygı"ları her zaman zuhûr ettirecek asıl mesele üzerinde kafa yormamız gerekiyor: İslâmcılığın dili ve dolayısıyla *zihninin dünyası* meselesi bu.

Türlü "proje"lere malzeme yapılmaya, yamanmaya çalışılan *siyasal / ideolojik İslâmcılığın, İslâm'ın ne söylediğini hakkıyla anladığı bile bir hayli su götürür*: Bu İslâmcılığın bize hikâye ettiği İslâm, İslâm'ın kendi sahici hikâyesi değil, çağdaş siyasî ideolojiler / modern ve postmodern zihin setleri üzerinden kurgulanmış, yamanma psikolojisiyle icat edilmiş bir hikâyedir.

Mevcut İslâmcılığın, İslâm'ın idrakini bihakkın idrak ederek geliştirebildiği kendine özgü *vahyî ve nebevî bir dili*; hatta böyle bir *derdi, meselesi ve kaygısı var mı?* İslâmcıların kullandıkları dil, İslâm'ın kuşatıcı, çok katmanlı, varlığı ve hakikati bir bütün olarak kavrayan vahyî bir dil mi? Yoksa mevcut modern veya postmodern kavrayış ve algılayış biçimleri üzerinden çağın seküler zihin dünyası, zihin setleri ve idrak biçimleri içinden kurgulanan, *vahyî ruhunu* ve *nebevî mirasını yitirmiş*, çağ körleşmesiyle malul olduğu için devşirilmiş, yamama, sürekli yamanmaya, araçsallaştırılmaya müsait *gayr-ı İslâmî bir dil mi?*

İslâm'ı Bertaraf Etmenin Yolu, İslâmcılığı Bertaraf Etmek

İslâm'ın, Batılılar için, *ne anlam ifade ettiğinin* farkında mıyız, gerçekten?

Eğer bu sorunun cevabını bihakkın verebilirsek, İslâmcılığın, öncelikle Batı'da, sonra da derece derece İslâm dünyasında, *neden şeytanlaştırılma, lanetlenme ya da devre dışı bırakma* kaygısıyla hedef tahtasına yatırıldığını da bihakkın idrak edebiliriz.

İslâmcılığın eleştirilemezliğinden filan sözetmiyorum. Öyle şey mi olur? Bırakınız İslâmcılığı, adam inanmıyorsa, karşı çıkıyorsa, İslâm'ı bile, istediği gibi eleştirebilir. *Kimse, kimsenin zihnine pranga vuramaz.* İsteyen inanır, istemeyen inanmaz. Ayrıca, hiç kimse de, hiç kimseye neden böyle inanıyorsun, neden benim inandığım gibi inanmıyorsun, diyemez.

İslâm'ın, Müslümanlar için ne anlam ifade ettiği, sorusu da önemli bir soru. Ama bu başka bir yazının konusu. Burada yazının başında sorduğum sorunun izini sürmek niyetindeyim öncelikle. Evet, İslâm, Batılılar için ne anlam ifade ediyor?

Öncelikle şunu: İslâm, Batılar tarafından, şu ân dünyada, diğer dinler ve medeniyetler arasında, Batı uygarlığına karşı geliştirilebilecek *muhtemel medeniyet meydan okumasının tek adı ve adresi* olarak görülüyor.

Batılılar, İslâm'ın, gerek *kaynaklarının muhkemliğini*; gerek Müslümanların *tarihî tecrübelerinin derinliğini, çapını ve kuşatıcılığını*; gerekse bugün insanlığın en temel varoluşsal sorununu çözebilmiş, yani farklı kültürlerin, dinlerin, felsefelerin ve etnisitelerin farklılıklarını koruyarak hepsine yaşama ve varolma hakkı sunabilmiş tek medeniyet tecrübesinin İslâm medeniyet tecrübesi olduğunu bildikleri için, İslâm medeniyeti, Osmanlı'nın durdurulmasından sonra fiilen tarihten çekilmiş olmasına rağmen, bu üç temel gerekçeden ötürü, İslâm'ın, *Batı uygarlığına "alternatif"* olabilecek *tek niteliksel kaynak* olduğunu düşünüyorlar; bu yakıcı gerçeği, bizden, bizim metamorfoz yemiş entelijansiyamızdan daha iyi biliyorlar.

İkincisi, Batılılar, İslâm'ın dışında, Batı uygarlığına "karşı", gerçek anlamda bir medeniyet meydan okuması geliştirebilecek başka bir aktör, bir "güç", bir *medeniyet kaynağı olmadığını* da çok iyi biliyorlar.

Japonya, Çin, Hindistan ve Rusya'nın kapitalist Batı uygarlığına karşı medeniyet meydan okuması geliştiremeyecek kadar nasıl fosilleştirildiklerini, kapitalistleştirilerek nasıl u/yutulduklarını ayrıca ifade etmek gerekir.

Bu nedenle, İslâm'ı, "alternatif" bir medeniyet sunabilecek, Batı uygarlığının önündeki *tek "tehdit"* olarak görüyor Batılılar. Soğuk Savaş'ın bitirilmesinin nedeni buydu: Fas'tan Malezya'ya kadar, İslâm dünyasında yerleştirilen diktatörlükler çatırdamaya, sosyalist, ulusçu vesair ideolojiler anlamsızlaşmaya başlamıştı ve İslâmcılık, İslâm dünyasının *en güçlü sosyal, kültürel ve entelektüel söylemi* ve "*eylem"i* olmaya doğru hızla ilerliyordu.

Bu nedenle, İslâmcılık üzerinden İslâm'ın yükselişinin durdurulması gerekiyordu. Henüz "*primitif*" özellikler arzetmesine, esaslı hiçbir proje sun/a/mamasına rağmen, İslâmcılığın, İslâm dünyasında *tabandan tavana doğru gerçekleştirdiği bu yürüyüş, durdurulmalıydı.*

İslâmcılığın bu önlenemeyen yürüyüşü, durdurulmadığı takdirde, sular seller gibi, bütün Batı-güdümlü diktatörlükleri, şeyhlikleri önüne katıp, sonuçta, 1648

Westfalya Düzeni'yle kurulan *Batılı seküler-kapitalist küresel sistemin sonunun başlangıcını* hazırlayabilirdi.

İslâmcılığın, bir *medeniyet meydan okuması* filan yoktu. Ama *ikinci aşama*, eşyanın tabiatı icabı, medeniyet meydan okuması olacak, İslâm'ın, yeniden tarih yapacak, tarihin akışında rol alacak -Braudel'yen anlamda- *anahtar bir "dünya-tarihsel" aktöre dönüşmesi* önlenemeyecekti.

İşte tam bu noktada, *Soğuk Savaş bitirildi*. Dönemin NATO Genel Sekreteri Willy Cleas, ABD Başkanı Ronald Reagan ve İngiltere'nin "demir leydi"si Margaret Thatcher, Brüksel'de vesaire adeta yeni bir "*Yalta Konferansları*" dizisi düzenleyerek, "İslâm'ın, küresel sitemin önündeki en büyük tehdit olduğuna" hükmettiler ve *bunu açıkça deklare ettiler*.

Sonrasında, *Bernard Lewis, Samuel Huntington* ve diğer *neo-concu* İslâm*ofobik stratejistler* sahne aldılar ve İslâmofobi'nin akademik ve entelektüel temellerini döşediler, özene bezene!

Adına *Yeni Dünya Düzeni* denen şeyin, bu düzeni hayata geçirmek üzere alınan çok yönlü kararların, *tek hedef*i vardı: İslâm'ın yükselişini durdurmak. *Eğer İslâm'ın yükselişi durdurul/a/mazsa, bu, küresel kapitalist Batı uygarlığının çöküşünün başlangıcı olabilirdi*.

İslâm'ın yükselişini *durdurabilmenin tek yolu* vardı: Bu yükselişin aktörünü, yani İslâmcılığı durdurmak, bertaraf etmek... O yüzden, İslâm değil, İslâmcılık hedef tahtasına yatırıldı...

Hedef saptırmak için de, "İslâm'ın aslında barış demek olduğu" vurgulandı ve *simülatif, sahte, konformist, hormonlu, "dilsiz", ruhu çalınmış, köle ruhlu ılımlı bir İslâm icat edilerek* İslâm dünyasına pazarlandı.

Peki, bu süreçte, ne oldu, *ne tür projeler, nasıl* uygulamaya kondu ve bu projeler *nasıl algılandı* dünyada ve İslâm dünyasında?

Soru şu: Müslüman toplumların, hem İslâm'la, hem *dünya'yla*, hem de *Batı'yla* kurdukları *ilişkiler* nasıl bir nitelik arzediyor acaba?

Kısaca söylemek gerekirse, son derece çarpık, "*sahte*" ve *sığ* bir nitelik arzediyor, maalesef. Sadece İslâm'la değil, dünyayla ve (modernliğin meydan okumasından itibaren üç asırdır dünyaya yön veren) Batı'yla kurdukları ilişkiler, Müslüman toplumların, İslâm'ı da, dünyayı da, Batı'yı da "*neyse o olarak*" anlamaktan son derece uzak, *etken değil edilgen*, "özneleştirici" değil nesneleştirici, hayatın ve tarihin akışına müdahale edilmesini imkânsızlaştırıcı *problemli ilişkiler*dir.

Müslüman toplumlar, İslâm'ı da, dünyayı da, Batı'yı da, neyse o olarak kavrayamadıkları sürece, kendi kaderlerini kendi ellerine alamayacaklarını da, tarihin akışının şekillendirilmesinde yeniden belirleyici roller oynayamayacaklarını da,

*insanlığın varoluş macera'sına M*üslüman*'ca katkılar*da bulunamayacaklarını da, -bu yüzden *mecrâ'larını yitirdiklerini* de- ne yazık ki fark edebilmiş değiller hâlâ.

İşte İslâmcılığın önemi, âciliyeti ve hayatiyeti, tam da bu noktada karşımıza çıkıyor.

İslâmcılık, bize, Müslüman toplumların öncelikle İslâm'la kurdukları ilişkilerin, İslâm üzerinden, İslâmî idrak, hayat ve hakikat tasavvuru ve *kaynakları* üzerinden değil, dünyada hâkim kılınan *tek* algılama, düşünme, yaşama ve varoluş biçimi olan seküler Batılı zihin kalıpları ve anlam haritaları üzerinden kurulduğunu hatırlatıyor.

Başka bir ifadeyle, İslâm'la kurulan ilişkilerin *doğrudan olmadığı için doğurgan olamadığını*, *dolaylı ve arızî* olduğu -seküler Batılı algılama biçimleri üzerinden kurulduğu- için *sürekli arıza* ürettiğini hatırlatıyor...

Burada asıl can alıcı noktalardan biri şu: İslâmcılık, sadece İslâm'la değil, dünyayla ve Batı'yla kurulan ilişkilerin de çarpık olduğunu, dünyayı ve Batı'yı "neyse o olarak" anlamayı da zorlaştıran bir *algı kırılması, zihin körleşmesi* ve yön yitimi yaşandığını da hatırlatan en güçlü küresel bakış açılarından biri.

İslâmcılığın dışındaki hiçbir söylem, İslâm'ı da, dünyayı da, Batı'yı da çarpıtmadan, neyse o olarak idrak etmeyi mümkün kılabilecek bir *dil*, bir "*yer*", bir *perspektif* sunmuyor bize. Sunmuyor ve sunamaz da. Çünkü İslâmcılığın dışındaki bütün mevcut söylemler -*liberalizm*, *sosyalizm*, *ulusçuluk* vesaire- zaten *hâkim seküler Batı uygarlığının ürünü* olan söylemler.

İşte tam bu noktada, *yalnızca İslâmcılık, üçüncü bir alan sunabiliyor* bize (Burada "üçüncü bir alternatif" sığlığından filan sözetmediğimi -nedense?- hatırlatma ihtiyacı hissediyorum).

Peki, *nedir üçüncü alan?* Herkesin, bütün inanç ve düşünce sahiplerinin, neyse o olarak "görülmesini" mümkün kılan varoluşsal alandır: Hem *varedici*, hem de herkesin kendince *varoluş yolculuğunu tetikleyici* bir düzlem.

Birinci alan, içinde yaşadığımız -ya da sürüklendiğimiz ama *idrak kapılarımız kapandığı için sürüklendiğimizi bile göremediğimiz*- dünyadır: İçinde yaşadığımız dünya, *varoluşuna bizim hiçbir katkımızın olmadığı*, yalnızca Batılı seküler-kapitalist hegemonya tarafından tanımlanan, belirlenen, içeriklendirilen ve biçimlendirilen bir dünya...

İkinci alan, İslâm'ın kendisidir. Bir İslâm dünyasının varlığından iyi-kötü sözediyor olsak da, bu dünyanın "İslâm'ın dünyası", İslâm'ın her bakımdan varolduğu ve varettiği, yaşadığı ve yaşattığı bir dünya olduğunu maalesef söyleyebilecek durumda değiliz, iki asırdır yaşadığımız, *tarihimizdeki ilk fetret dönem*inden, *ikinci büyük medeniyet buhran*ından bu yana.

***

İşte üçüncü alan, İslâmcılığın açtığı (Foucault'nun deyişiyle, "*paradigma dışı*") taze bir koridor, yepyeni bir düzlem, kanatlandırıcı bir yer ve perspektiftir. Üçüncü alan olarak İslâmcılık, öncelikle, İslâm'ın olmaktan çoktan çıkan İslâm dünyasını, yeniden "İslâm'ın dünyası" hâline getirebilecek zihin ve ufuk açıcı bir *idrak ve hayat, hakikat ve varoluş alanı* sunuyor bize.

Batı-merkezciliği deşifre etmeyi başaran, "paradigma dışı" bir yer ve dil sunduğu için de, yalnızca Müslümanların değil, *bütün dünyanın çocuklarının* "dünyalarının, hayatlarının, tasavvurlarının" kendi dünyaları, kendi hayatları ve kendi tasavvurları olmasını mümkün kılacak öz-ü-gürleştirici yegâne "yer" ve "dil" bu.

Peki, *seküler Batılı paradigmanın dışında bir yer'in ve dil'in varlığı, ne demektir küresel sistem için*, hiç düşündünüz mü?

Elbette ki, *insanı ve hayatı, Tanrı fikrini ve hakikati bitiren*, hükümranlığını artık ayartıcı, estetize yöntemlerle idame ettirmeye çalışan, *haksız, zorba, seküler-kapitalist Batı uygarlığının büyük bir sarsıntı geçirmesi* demektir.

İslâmcılığın, çeyrek asırdan bu yana *hedef tahtasına yatırılmasının nedeni*, -kaçınılmaz olarak seküler-kapitalist küresel sistemin sonunu haber verecek-İslâm'ın İslâmcılık üzerinden *kendi dünyasına kavuşma yolculuğunu*, baştan *bertaraf etmek* amacıyla şeytanlaştırılmasıdır; sadece İslâm dünyasında değil, bütün dünyanın gözünde...

Bir Tefekkür Yolculuğu Olarak İslâmcılık

Hayrettin Karaman Hoca'nın "İslâmcılığın muhtevası üzerinde yoğunlaşılması" uyarısı yerindedir. Yine Ali Bulaç, İslâmcılığın imkânları ve vaatleri üzerinde doludizgin yazmaya devam ediyor. Yasin Aktay'ın, yazısı, İslâmcılık algısı, söylemi ve *dili* üzerine -Murat Güzel ve Aliye Çınar'ın *Star*'daki yazılarından sonra- yazılmış en güzel yazılardan biriydi.

Ömer Lekesiz'in yazıları, İslâmcılık tartışmasına *bir ruh kattı*. Ahmet Turan Alkan'ın *ahlâk fikri*ni hatırlatması, iyi bir katkıydı.

Bu arada *Zaman* gazetesinde, *dingin yazı*, *engin fikir dili*yle, Türk basınında özgün bir yere sahip Ahmet Selim'in, İslâmcılık eleştirilerini nezih üslûbuyla tartışması, Mevlânâ'nın da, İmam-ı Rabbanî Hazretleri'nin de "İslâmcı" olarak görülmesi gerektiğini vurgulayarak, İslâmcılık kavramının zedelenmemesine dikkat çekmesi önemliydi.

Bütün bu tartışmaları zikretmemin bir nedeni var elbette: İslâmcılık, İslâm'ın *anlaşılması* ve *yaşanması* sürecinde bir *tefekkür çabası*dır öncelikle. Bu tespitimin, "İslâmcılık, entelektüel bir çaba değildir" şeklinde bir tepkiyle karşılanacağını, (*zihin konforu*na sahip olma -elbette ki, haksız ve tutarsız- ithamına maruz kalan biri olarak) biliyorum.

Oysa "*fikrî çaba*" ile "*entelektüel çaba*" aynı şeyler değildir. Benzerlikleri vardır ama bambaşka şeylerdir. *Entelektüel çaba, zihinle sınırlıdır* ve *hayatla irtibatı zayıf, soyut* bir çabadır çoklukla.

İkincisi, entelektüel çaba, *yalnızca "akıl"la* gerçekleştirilir. Çağdaş Batı düşüncesi bile, özellikle Kıta Avrupa'sı felsefesi, artık *salt akılla düşünce üretilemeyeceğini*, aslında *aklın düşünmeyi öldüren bir "aygıt"* olduğunu itiraf etmiştir. Meselâ Heidegger, bu düşünürlerin başında gelir. Hatta Heidegger, düşünmeyi salt akla indirgeme çabasının öncüsü Socrates'le birlikte düşüncenin bittiğini bile söylemiştir. Bu nedenle, *felsefenin bitişi*nin çoktan ilan edildiği bir çağda yaşıyor olduğumuzu unutmayalım.

***

Fikrî çaba ile entelektüel çaba'nın aynı şeylermiş gibi algılanması, İslâmî kesimlerde de çok yaygın bir *yanılsama*dır ve bu, *köklü bir algılama sorunu*nun yaşandığını gösterir. Ayrıca bu, bizim de, dünyaya, eşyaya, insana, hayata yalnızca *Batılı kategorik / parçalı algılama biçimleri*yle baktığımızın, çağın ağlarının ve bağlamlarının dışına çıkamadığımızın, yıkıcı bir çağ körleşmesi yaşadığımızın ama bunun henüz farkına bile varamadığımızın çarpıcı bir göstergesidir.

Düşünce, elbette ki, kategorilerle, *tasnif, tefrik* ve *terkip*lerle geliştirilir. Ama düşüncenin salt kategorilere, hayatınsa salt kategorik varolma biçimlerine *indirgenmesi*, düşünceyi de, düşünme faaliyetini de, hayatı da bitirir; bitirmiştir de nitekim.

Oysa gerçekte Müslüman'ın dünyasındaki *fikrî çaba, hayatın ayrılmaz bir parçası*dır. Dün gerçek buydu, bugün böyle değilse, yarın böyle olmalıdır ve olacaktır da: Çünkü fikriyattan yoksun bir hayat, sığ, derinliksiz ve ufuksuz; tatbikattan yoksun bir hayatsa, yoksul, meyvesiz ve ruhsuzdur.

Bu nedenle, *hâl ilmi* olan *fıkıh'ın tarifi*, bir *tefekkür tarifi*dir aslında: İmam-ı Azam'ın, *fıkh*'ı, "*kişinin lehinde ve aleyhindeki şeyleri fehmetme / anlama çabası*" olarak tarif etmesi, *tefakkuh'la tefekkür*, *fikriyat'la tatbikat* arasında *kategorik bir ayırımın olamayacağının* apaçık bir işaretidir.

İkinci olarak, *tefekkür*, Kitabımızın sarih ifadesiyle, "*akleden kalb*"in işidir. İslâm tefekkür hayatının öncüleri, Gazzâlî, Cürcânî, İbn Arabî gibi âlim, arif ve hakîm şahsiyetlerin tefekkür tarifleri ve tatbikatları da Kitabımızla paralel bir seyir izler: *Tefekkür*, öncelikle *"kalb"in fiili*dir: *Kalpsiz hayat düşünülebilir mi?*

İşte bu nedenle, âlim, ârif ve *hakîm* şahsiyetleri *hayatın tam kalbinden bakarlar* dünyaya, eşyaya ve hayata.

Oysa *entelektüel*, hayatın kıyısına itilmiş, hayattan kendisini *soyutlamış* biridir; böyle bir figürün, *kendi başına bir "figür"* olmanın ötesinde, hayata katabileceği bir derinlikten, bir ruhtan sözetmek ne kadar mümkündür, çalkantılı modern tarihe bakın, göreceksiniz.

***

Yüksek / asil düşünce, hayatı derinlemesine yaşayan ve tam kalbinden yakalayan düşüncedir: Eğer *kategorik / parçalı zihin dünyası*ndan kurtularak düşünebilirsek, *en "soyut" düşünce*'nin aslında en "somut"tan / en derûnî tecrübeden yola çıkılarak geliştirildiğini görmekte zorlanmayız.

Zâhirle bâtın, âfak'la enfüs arasında sürekli bir gidiş-geliş yolculuğu yapanlar, bu tür bir "gerilim hattı"nda -Sezai Karakoç'un deyişiyle "*metafizik ürperti*"yle- seyahat edenler, hayatımıza ruh üfleyen *en derûnî* ama *en sade* fikirlerin temellerini atabilmişlerdir: İbn Arabî, Yunus, Konfüçyüs, Mimar Sinan, Mevlânâ, hatta İmam İbn Teymiyye böyle biridir; yine Kierkegaard, Tao, Nietzsche, Gazalî, Bergson, Bediüzzaman gibi düşünürler, *hayatı, kategorik / parçalı değil, bütüncül olarak kavrayan* düşünürler oldukları için çağ aşan ve çağ açan önaçıcı şahsiyetler olabilmişlerdir.

İslâmcılığı, *salt ideolojik / siyasî bir söyleme indirgeme çabası*, İslâm'ın yükselişe geçişini önlemek amacıyla *Batılıların* son çeyrek asırda *icat ettikleri* ve dayattıkları, *reddedilmesi gereken tehlikeli bir "proje"*dir. Gerçekte İslâmcılık, bütüncül bir tefekkür ve varoluş yolculuğu olarak doğmuştur ve bu özelliğini önümüzdeki süreçte yeniden kazanacaktır.

Özetle... İslâmcılık, bizim hem İslâm'la, hem *dünyayla*, hem de *Batıyla nasıl ilişki kurduğumuzu* ve *aslında bu ilişkinin nasıl olması gerektiğini gösteren* çok yönlü, bütüncül bir *tefekkür, idrak ve varoluş yolculuğu*dur.

İslâmcılık, sunulmaya çalışıldığı -ve kısmen de olsa gözlendiği- gibi daraltıcı, "boğucu" ve dışlayıcı değil, tıpkı İslâm'ın kendisi gibi, tıpkı bütün dinlere, medeniyetlere ve düşüncelere kapılarını açan, varolmalarını, yaşamalarını, kendi meyvelerini yeşertmelerini sağlayan tarihteki engin tecrübesi ve yansıması gibi, bütün peygamberî birikimi yeniden özümseyen, bütün sahici bilgelik, derinlikli düşünce, hakîkî sanat ve hayat geleneklerine açık, onlarla teması teşvik edici, en iğreti ve yıkıcı sonuçlarını modernlikten sonraki süreçte gördüğümüz parçalı ve her şeyi parçalayıcı, savunma ya da yenilgi psikolojilerine prim vermeyen, bu psişe bozukluklarını aşabilecek, sözünü ettiğim anlamda hayatla tefekkürü birbirinden ayırmayan güçlü, köklü, bütüncül, herkesin, her geleneğin, her düşüncenin beslenebileceği derinlikte bir tefekkür ve varoluş yolculuğuna dönüşmeli, bunun yapı taşlarını döşeme, koridorlarını açma, yolculuğuna çıkma mücadelesi ve mücahedesi içinde olmalıdır.

İslâmcılık, zaten bu sürece çoktan girmiş durumdadır: Sadece Sezai Karakoç, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, İsmet Özel, Nuri Pakdil, Rasim Özdenören'in, onların yetiştirdiği kuşakların, yeni düşünür, sanatçı örneklerinin varlığı ve ürünleri -bu ülkede- bile geleceğin gelmekte olduğunu gören gözlere göstermeye yeter, diye düşünüyorum...

Hayalî bir şeyden, ham hayal bir şeyden sözetmiyorum, gördüğünüz gibi. Ali Bulaç'ın Zaman gazetesindeki yazısında da söylediği gibi, bugün, yüzyıl öncesi-

ne göre daha avantajlı durumdayız: Zaman zaman düşsek de, kendi ilkelerimizi hiçe sayacak ucuzculuklara ve ayartılara kapılsak da, bugün, düne göre, her bakımdan daha iyi bir yerdeyiz: Kaynaklarımızla doğrudan irtibat kurmaya, dünyayla ve kendimizle yüzleşmeye, hesaplaşmaya, özeleştirel düşünme biçimleri geliştirmeye çoktan başladık. Türkiye'de de, İslâm dünyasında da -henüz tanımasak da, değerlerini bilmesek de, gerekli değeri ve önemi veremesek de- yeni bir düşünür tipi yetişti.

Bu isimleri, burada teker teker saymama gerek yok; önceki yazılarda yeri geldikçe çokça zikrettim ayrıca... Yukarıda zikrettiğim öncüler bile çok şey söylüyor olsa gerek...

Yine Zaman'daki yazısında Ahmet Turan Alkan'ın enfes bir şekilde özetlediği, bütün insanlık tarihine açılma, kendi tarih idrakimizi, gelecek tasavvurumuzu ve medeniyet fikrimizi geliştirme yönünde, henüz işin başında olsak da, emin adımlarla yürüyebileceğimiz tarihî ve zihnî, fikrî ve varoluşsal bir yolculuğa çıkabilecek muhkem bir zemine kavuşmak üzereyiz...

***

Hayal gördüğümü söyleyecekler, söyleyecek bir şeyleri olmayan, kendilerine güvenleri kalmayan, her şeyin bittiğini zanneden, her şeyi hâlâ Batı'dan bekleyen vurgun yemiş, metamorfoz yemiş, çağ körleşmesiyle malul, ödünç dünyalarda, ödünç akıllarla, ödünç dillerle, kötürüm zihinlerle sonsuza dek yaşayabileceğini vehmeden acınası insancıklardır sadece...

Kaldı ki, içinden geçtiğimiz ve insanı, hayatı ve hakikati paçavraya çeviren, ezip geçen kaotik ve katastrofik neo-liberal süreç; insanı estetize yöntemlerle ayartmasını iyi bilen, hakikati topyekûn anlamsızlaştıran ve hayatımızdan silen postmodern simülatif süreç; artık sığ bile olsa ses getiremeyecek, heyecan üretemeyecek siyasî düşünce akımları bile geliştiremeyecek kadar bencilleşen, vulgerleşen, bayağılaşan, bakış açılarımızı iptal eden, en temel insanî ve varoluşsal değerlerimizi imha eden, Japon, Çin, Hint ve Rus ruhunu kapitalizmle "boğan" küresel, kapitalist, seküler ve neo-pagan süreç, aslında İslâmcılığın, bu anlamda çok yönlü tefekkür ve varoluş yolculuğuna gebe olduğunu bütün çıplaklığıyla gözler önüne seren münbit bir süreçtir.

Yeter ki, gören gözlere, akleden kalbe, işiten kulaklara, insanlığın, varlığın ve eşyanın, hakikati çağıran, hakikate çağıran örtük sesine, derûnî çığlığına ve isyanına pergellerimizi ve duyargalarımızı açmasını bilelim, vesselam...

İSLÂMCI SİYASETİN YENİ HALLERİ VE SÖYLEMLERİ

YASİN AKTAY

Düne ait ne varsa dünde kaldı cancağızım
Şimdi yeni şeyler söylemek lazım
Mevlana Celaleddin Rumi

"İslâmcılığın sonu" söylemleri zaman zaman tekrarlanarak gündeme geldikçe, İslâmcılık adına birilerinin söz alıp İslâmcılığı yeniden düşünmesi, tanımlaması neredeyse birbirini izleyen bir rutin haline gelmiş bulunuyor. İslâmcılığın siyasette daha faza müessir hale gelmiş olduğu halde İslâmcılığın sonu temasına daha fazla rağbetin artıyor oluşu ise sanırım sosyolojinin verilerinden ziyade psikolojinin verileriyle daha fazla karşılanacak bir durum. Çünkü bu ilanda temennilerle siyasi muhasebenin iç içe geçiyor olması neredeyse şaşmayan bir durum. Daha önce birçok vesileyle ilan edilmiş olan İslâmcılığın sonu bu sefer iki vesileyle tekrar sahneye konuldu. Birinci vesile Arap Baharı gibi son derece büyük bir toplumsal değişimde İslâmcıların İslâmcı söylemleriyle fazla rol almamış olmalarının fazla vurgulanmasıyla. İkincisi de Türkiye'de AK Parti iktidarının İslâmcılar üzerindeki etkisinin farklı bir yorumu dolayısıyla. AK Parti iktidarı, İslâmcılarda bir iktidar duygusu yaratmış olduğuna göre İslâmcılığın bitmiş olması gerektiği üzerinde duruluyor ki, bu yoruma göre İslâmcılık, esasen muhalefete özgü bir harekettir. Onun iktidara gelmesi bütün iddialarını yitirmesi anlamına gelmektedir. O yüzden AK Parti iktidarı bir anlamıyla da paradoksal bir biçimde İslâmcılığın ölümünün de işaretidir. Ağustos-Eylül 2012'de *Yeni Şafak, Zaman, Star* ve *Milat* gazeteleri ile *Haksöz, Umran* dergileri ve birçok elektronik ortamda, bu konu etrafında Mümtaz'er Türköne, Ali Bulaç, Hayrettin Karaman başta olmak üzere benim de dâhil olduğum çok canlı bir tartışma yaşandı. Tartışma daha sonra Nisan ayında başkalarının da katılımıyla yeniden canlandı. Her iki tartışma dalgasında İslâmcılığın iktidara gelmiş olduğu kabulünden hareketle bu gelişmenin onun muhtevasını da, kaderini de belirlemiş olduğu üzerinde duruldu. İslâmcılar iktidara geldiğinde İslâmcılık biter mi? Veya Arap Baharında İslâmcılığın nasıl görünmesi beklenirdi ki, hayatiyetinin bir işareti olarak alınsındı? İhvan'ın iktidara gelişi İslâmcılığı bitiren bir şey idiyse, askeri darbeye maruz kalması onun daha fazla bitişinin mi yoksa tekrar dirilişinin mi

işareti sayılmalı? Bu sorular kuşkusuz farazi sorular değil ve İslâmcılık tartışılırken zihinleri yönlendiren İslâmcılık hakkındaki tasavvurları ele veren sorulardı.

Arap Baharı'nda İslâmcılık Arayıp Bulamamak

Tunus'ta başlayıp Mısır'la devam eden ve diğer Ortadoğu ülkelerinde de geleceğini haber veren devrimlerde İslâmcı bir dil, taban, liderlik ve içerik yoksunluğuna dikkat çekerek siyasal İslâm'ın veya İslâmcılığın sonundan sıkça söz edildi. Özellikle Mısır'daki devrim süreci devam ederken meşhur Fransız İslâmologlardan Oliver Roy'un tam da bu tespitten hareketle yeniden "siyasal İslâm'ın sonu"-nu ilan ettiği bir makalesi yayınlandı.

"Yeniden" diyoruz, çünkü Roy'un siyasal İslâm'ın sonunu ilk ilanı değildi bu. Onun bu ilanı doksanlı yıllarda, 11 Eylül 2001 sonrasında birkaç defa yaptığını biliyoruz. Onun *Siyasal İslâm'ın İflası*[1] başlıklı kitabı doksanlı yıllarda, 28 Şubat 1997 sürecinden geçmekte olan Türkiye'de de yayımlandı ve epeyce tartışıldı. O tartışmaya ben de birçok yazının yanı sıra zamanında *Tezkire* dergisinde "Siyasal İslâm Anlatısının Sonu" başlıklı bir yazıyla da katılmıştım.[2]

O zaman da anlatmak istediğim şey, bitenin Siyasal İslâm değil, aksine "siyasal İslâm" kavramsallaştırmasının kendisi olduğuydu. Hatta siyasal İslâm tam da yeni başlayan ve tırmanışa geçmiş bir hareketti ancak teşhis edilebilmesi, anlaşılabilmesi için yeni kavramsal araçlara ihtiyaç duyulacaktı. Siyasal İslâm denilince akıllara kalaşnikoflu İslâmcı gerilla görüntülerini getiren analizler yanıltıcıydı, o görüntülerin temsil ettiği İslâmcılığın siyasal bir tarafı yoktu. O, siyasal-ötesi veya siyasal-öncesi bir düzeyde savaşmakta olan Müslümanların görüntüsüydü, orada siyasallık yoktu savaş vardı. Oysa siyasallık tam da başkalarının da varlığını ve meşruiyetini kabul ettiğiniz bir zeminde, başkalarıyla müzakere esasında gerçekleşen bir şeydir

Roy'un ve benzerlerinin anladığı Siyasal İslâm, siyasal düzenin merkezine İslâm'ı en kaba biçimiyle yerleştirmeye çalışan söylemden İslâmî prensipler üzerine toplumu yeniden yapılandırmaya yönelik kanlı girişimlere uzanan bir eylemlilik biçimiydi. Oliver Roy dünyanın değişik yerlerinde siyasal merkezi ele geçirme çabası içindeki bütün bu girişimlerin başarısızlığını, merkezi ele geçirebildikleri yerde ise vaat ettikleri siyasal programları uygulayamadıklarını örneklerle gösteriyordu. Yeni Ortadoğu devrimlerinde göremediği bu İslâmcılık biçimlerinin tamamen bitmiş olduğuna hükmederken, kendisiyle tabii ki tutarlı bir çizgi izlemiş oluyor. Ama *Fundamentalizm Korkusu* isimli çığır açıcı kitabın yazarı Bobby Salman Sayyid'in dediği gibi duran bir saatin yaptığı gibi günde iki defa doğruyu söylemiş oluyor sadece, ama bu doğrunun ne kimseye bir faydası

1 Olivier Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, Çeviren: Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.

2 Yasin Aktay, "Siyasal İslâm Anlatısının Sonu", *Tezkire*, 2000, sayı:17.

ne de olup biteni anlamamıza yardımcı olması söz konusu.[3] Oysa İslâmcılığın başarısız olduğu tezinin geçerliliği hem "İslâmcılık" hem de "başarı" kavramından ne anladığımıza bağlı bir şeydir.

Arap Baharı sürecinin ilk günlerinde *Le Monde*'da yayınlanan "Post-İslâmî Devrim"[4] isimli makalesinde ise Roy, Tunus ve Mısır'da devrimi gerçekleştiren genç kuşakları analizinden İslâmcıların yok olmadığını ama artık siyasal iddialarını tamamen tüketecek şekilde dönüşmüş olduğunu çıkarsıyor. Aslında bu çıkarsamaya onu basit bir mantık veya gözlem götürüyor: Arap halklarının 30-40 yıl öncesine nazaran çok daha fazla dindarlaşmış göründüğü bir durumda Arap Baharı sürecinde İslâmî bir sloganın görünmüyor olduğu gözlemi. Roy, bunu İslâmlaşma sürecinin paradoksu olarak ele alıyor. Geçtiğimiz on yıllarda siyasal gündemden hiç eksik olmayan, etkisini siyaset üzerinde fena halde hissettiren İslâmî canlanmanın bizatihi kendisi İslâm'ı depolitize etmiştir.

Roy'un İslâm'ın siyasal etkisinin göstergesi olarak aldığı şeyler aslında İslâmcıların iktidara gelişleri veya herhangi bir İslâmcı programı uygulamaya muktedir oluşları değil. Muhtemelen gündelik hayat içinde İslâm'ın başörtüsü veya helal yiyecek gibi alanlarda daha fazla görünür hale gelmesini kast ediyor. Bu aşırı görünürlüğün siyasal dirençle karşılaşmaması veya siyasal dirençleri gidererek normalleşmesi, Roy'a göre siyasal anlamlara sahip Müslüman dini sembolleri (eski) siyasal anlamlarından soyutlamıştır, paradoks da buradadır. Çünkü her şey dini hâle gelince hiç bir şeyin dini bir anlamı kalmaz. Başka bir deyişle Batı'da "kitlesel İslâmlaşma" olarak görünen şey aslında İslâm'ın standartlaşması ve banalleşmesinden başka bir şey değildir.

İlk bakışta, Müslümanları kendi topraklarında kolonyal ve post-kolonyal dönemlerde neredeyse gurbette yaşamaya mahkûm etmiş politik baskıların gündelik hayat içinde gerilemesiyle elde edilen alanın Müslümanlar için anlamını bilmiyor olduğunu söyleyebiliriz Roy'un. Sömürge sonrası dönemde Müslüman toplumlara biçilen "gündelik hayatın İslâmsızlaşması" karşısında toplumsal düzeyde sergilenen direniş ve kazanımların Roy için banalleşme olarak görülmesi ayrıca ilginç. Türkiye ve Tunus gibi İslâm ülkelerinde başörtüsü yasağının büyük mücadeleler sonucunda kaldırılmasının sonucunda gelen özgürleşme ortamını yaşayan kimsenin banalleşme olarak hissetmesi aslında mümkün değil. Belki yaşayanlara sorulması halinde asıl bu durumun bu şekilde nitelenmesinin banalleşme olduğu daha iyi görülür. Aksine bütün bu gelişmeler siyasal bir aktivizmle mümkün olabilmiş. Bu aktivizmin Roy'un İslâmî hareketler için ez-

3 Bobby Salman Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu Avrupamerkezciliğin Sonu ve İslamcılığın Doğuşu,* Çev. Nuh Yılmaz, Ebubekir Ceylan, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

4 Olivier Roy, "Post-Islamic Revolution", http://www.europeaninstitute.org/February-2011/qpost-İslâmic-revolutionq-events-in-egypt-analyzed-by-french-expert-on-political-İslâm.html son giriş, 12 Aralık, 2013.

berlediği türden bir İslâmcı eylemsellik içermiyor olduğu anlaşılıyor. İslâmcılığın dönüştüğünü kabul ediyor ama bu yeni İslâmcılık biçiminin kendine göre tasavvur ettiği bir "gerçek İslâmcılık" ile çeliştiği anlaşılıyor. Çünkü Roy'a göre siyasal merkezi el-Kaide tarzı veya İran Devrimi tarzı yukarıdan aşağıya totaliter bir yolla değiştirme talebini veya programını içermeyen bir İslâmcılık, aslında İslâmcılık sayılmaz. Öyle bir İslâmcılık olduğunda da zaten ona bir başarı şansı tanımıyor, çünkü o da zaten dünyanın gerçekleriyle bağdaşmayacağı için başarısız olmaya mahkûmdur. Nitekim tam bu noktada Roy, İslâmcılar için gerçek dilemmayı şöyle koyuyor:

> "Kendilerini Selefilerle yani muhafazakâr geleneksel ideolojiyle özdeşleştirecek, böylece çağdaş dünyaya uyma çabasına girecek bir İslâm'a inanç ve iddiasını yitirecek veya din ve siyaset arasındaki ilişkiye dair tasavvurlarını yeniden düşünmek için çabalamak zorunda kalacak."

Roy için gerçek İslâmcılığın tanımı veya adresi birinci seçenek olduğuna göre, İslâmcılığın bir geleceği yok tabi. Diğer yandan, Roy'un Arap Baharı sürecinde İslâmcılığa işaret olsun diye aradığı sloganı bulamaması ilginç. Hürriyet, adalet, "çekil ey diktatör!", ekmek, onur gibi sloganların içinde belli ki İslâm'a veya Müslüman değerlerine ait bir şey görmüyor. Onca yıl İslâm üzerine çalışan birinin İslâmî mücadelenin sadece fetişleşmiş bir "İslâm" sözcüğü veya onun diliyle konuşması gerektiğini varsayması başlıbaşına büyük bir sorun. Oysa İslâmcı söylemin sadece "İslâm" sözcüğü altında dillendirilmesinin kendisi bizzat İslâmcılar tarafından sorunlu görülüyor. Zira bu çok büyük aldatmalar içerebilir. Formel olarak İslâm görünüp, özünde İslâm'ın değerlerine çok ters uygulamalar veya siyasetler takip edilebilir. Bugün Suudi Arabistan'ın formel olarak veya sözde sağladığı İslâm şartını muhtemelen başka hiç kimse sağlayamıyordur. Ancak herkes biliyor ki, siyasi yönelimleri itibariyle Suudi Arabistan'dan daha laik, daha İslâm dışı yönelimleri olan başka bir ülke de yoktur. Aynı şekilde Mısır'ın anayasasının İslâm'a tabi olduğunu bilmeyen yoktur. Ancak Mısır'ın bütün diktatöryel uygulamaları, uluslararası düzeyde de Mısır topraklarını yabancılara peşkeş çektiren, kendi halkına ise her türlü zulmü, eşitsizliği ve adaletsizliği reva gören uygulamalar bu anayasanın formel hükmü altında mümkün olmuştur. Oysa İslâmcılık tam da İslâm isminin gereğinden fazla abartılı kullanımına karşılık ruhundan sapılmasına karşı bir çıkış da olabilir. Yeri geldiğinde bizzat İslâm'ı temsil iddiasında bulunan tabakalara karşı bir isyanı da temsil edebilir. Ali Şeriati'nin *Dine Karşı Din* isimli kitabı İslâmcı söylemin bazen kurulu dine hatta zulümle kaynaşmış yerleşik Müslümanlığa karşı bir dile de bürünmesinin mükemmel bir örneğidir.[5] Tabii ki sadece bir örnek, yoksa Seyyid Kutup'tan İbn Teymiyye'ye, İmam Rabbani ve Mehmet Akif Ersoy'dan Elmalılı Hamdi Yazır'a, kadar dinin yozlaşmasına karşı sergilenen ağırlıklı bir damarın da mevcut olduğunu hatır-

5 Ali Şeriati, *Dine Karşı Din, Anne Baba Biz Suçluyuz*, Çev. Doğan Özlük, 2. Baskı, Fecr Yayınevi, Ankara, 2011.

latalım. Tarih boyunca sahih İslâmî hareketlerin karşısındaki en büyük direnç iktidarlarla ittifak halinde, dinin doğrularını veya cemaat gücünü iktidarların hizmetine sunmuş dini yapılar olmuştur. O yüzden İslâmî hareketler materyalizme karşı oldukları kadar dine karşı da mücadele ederler. Dini çoğalmış görünürlüğünün siyasi analizi, tam da bu nedenle başka bir dikkat gerektirmektedir. Mısır'daki ana damar İslâmî hareket olarak Müslüman Kardeşler'in de Ezher ve iktidar ilişkisine dair her zaman ayrı bir eleştirel sözü ve tavrı var olmuştur. O yüzden İhvan'a karşı Ezher resmi ulemasının askeri darbeyi desteklemiş olması çok da şaşırtıcı gelmemiştir kimseye.

Meydanlarda toplanan gençlerin sloganlarının ekmek, onur ve özgürlük olması onları neden zorunlu olarak sosyalizme, milliyetçiliğe veya liberalizme bağladığı düşünülüyor? Çünkü bu evrensel değerler veya kavramlar üzerinde Batılı bir mülkiyet iddiası var. Oysa bunlar tarih boyunca insanların uğruna mücadele ettiği en temel değerler. Bunların neresi Batılı? Bir insanın onur mücadelesi için milliyetçiliğe, ekmek mücadelesi için sosyalizme, özgürlük mücadelesi için liberalizme yazılması gerekiyor ki, her halükarda Batılı bir talim alanında bulunmuş olunsun. Her şeyin en iyisini ve ilerisini Batının temsil ettiği ve öğrettiği bir ukalalık bütün bir Arap Baharı sürecinin yorumlanmasında da kendini hissettirmeye devam etti. Oysa, meydanları dolduran ve değişim talep eden, babaları gibi ideolojiyle ilgilenmeyen, aksine yeni dünyanın değerleriyle bütünleşmek isteyen yeni bir genç kuşağın varlığına işaret eden Roy'u ve benzerlerini aslında, sonradan Arap Baharı'nın gelişme seyri yeterince uyarmış olmalı. Zira o genç kuşağın kısa süre içinde İhvan etrafında çok daha ısrarlı bir eylemlilik ortaya koyduğu görüldü. Üstelik belki Roy'un anlamakta biraz daha zorlanacağı yeni bir dil kullanarak sahneye çıktı yeni gençlik. O sözüm ona twitter veya internet gençliği olarak tipleştirilenden çok daha farklı bir gençlik.

Roy'un zikrettiğimiz makalesi, Türkiye'de de tartışıldı. Başka katkıları kaçırmış olabilirim, ama ilgiyle izlediğim yazıları Kürşat Bumin [6] ile Hayrettin Karaman[7] yazdılar. O yazıların her biri Roy'un değerlendirmelerini değişik yanlarıyla ele alıp eleştiriyordu. Ümit Cizre'nin *Star* gazetesinin Açık Görüş ekinde yayınlanan, tek kelimeyle nefis yazısı[8] ise, bana göre Roy, Kepel gibi, Arap Baharının sokaklarında, meydanlarında, sloganlarında İslâmcılık arayıp bulamayanların gözlerini açabilecek türden bir yazıydı.

Yine bir Fransız İslâmolog olan Gilles Kepel'in Kudüs'te Hebrew Üniversitesi'nde Orta Doğu'daki son gelişmeler üzerine katıldığı bir konferansta sarf etmiş

6 Kürşat Bumin, "Post-İslâmcı Devrim" ve "İslâmcılaşmanın Paradoksu: İslâm'ı Büyük Ölçüde Depolitize Etti", *Yeni Şafak*, 14-15 Şubat 2011.

7 Hayrettin Karaman, "İslâmcılar Değişti, İslâmcılık Bitti mi?", "İslâmcılar ve Siyaset" *Yeni Şafak,* 18, 20 Şubat 2011.

8 Ümit Cizre, "Orta Doğu Devrimleri İslâmcılığın Evrimi mi?" *Star Açık Görüş*, 27 Mart 2011.

olduğu aşağı yukarı Roy'un söyledikleriyle benzer sözlerini naklettikten sonra yaptığı eleştirel değerlendirmeler, konu üzerine okuduğum en özgün ve kapsayıcı yaklaşımı ortaya koyuyordu.

Kepel, konferansta Tunus ve Mısır'da devlet başkanlarını deviren, Bahreyn ve Libya'da devirmeye çalışan, diğer komşu ülkelerde özgürlüklerin genişletilmesi talepleriyle statükoları sarsan tsunaminin İslâmî bir dil, taban, liderlik ve içerikten yoksun olmasına dikkat çekmiş. Bizatihi bu durumunsa radikal İslâm'ın can çekişmesi anlamına gelmesi dolayısıyla olağanüstü bir öneme sahip olduğunu ve bu halleriyle radikal İslâm'ın sonunu ilan etmekte olduklarını söylemiş. Cizre'nin anlatımıyla,

> "Radikal İslâm'ın kitleleri militanlaştırma anlamında 1990'lı yıllarda krize girdiğini ve 11 Eylül'ün bu krizin bir sonucu olarak yapıldığını ifade eden Kepel'e göre rejim deviren bu yeni hareketler, Radikal İslâm'ın sonunu ilan etmekte ve girişimci orta sınıfların omuzlarında yükselen Türkiye tipi, siyasal sisteme katılımı 'önce araç sonra adım adım amaç yapan' AK Parti'yi model almaktaydılar... Ortadoğu sunamisini, kitlelerin modernist ve evrensel hak talepleriyle meydanlarda haykırmaları yükseldikçe "Şeriatçı, sert, şiddet kullanan" İslâmcı damarın çöküşü ve AK Parti modelinin yükselişe geçişi olarak algıladığını açıkça beyan eden Kepel, ortaya çıkan bu yeni durumu heyecansız, monoton bir sesle ve basit önermelerle resmetmeye çalışırken, tüm olup biteni -aslında İslâmologların çözmekte zorlandıkları her meselede kategorizasyona başvurdukları gibi- radikal ve ılımlı siyasal İslâm damarlarına geri dönerek açıklamayı sürdürüyordu"[9]

Oysa Cizre haklı olarak burada "meseleye İslâmcı hareketlerin değil İslâmcı hareketlere bakış açısının dönüşememesi ve çökmesi olarak bakmak" daha doğrudur diyor ve yeni oryantalist yaklaşımların ihmal ettikleri şeyin bu olduğunu hatırlatıyor. Zira, Ortadoğu'daki siyasal dönüşümü 'İslâmcılığı' merkeze alarak açıklamak aslında belki de akademisyenlerin anlama-açıklama faaliyetinde düştükleri çaresizliğin bir ifadesidir. Cizre'ye göre,

> "(...) bu yaklaşımın unutuverdiği husus, bu coğrafyada modernitenin yeniden düşünülmesini, tartışılmasını ve yeni haklar, kimlikler, yaşam alanları ve demokrasi talepleri çerçevesinde yeni almaşıklarla ortaya çıkmasını sağlayan ivmeyi İslâmcı hareketlenmenin yaratmış olması idi" [10]

Demek ki, İslâmcılığın tek fonksiyonu, talebi veya hedefi bütün zamanlar için içeriği hiç değişmeyen paket bir İslâmî modelin tepeden aşağıya bir topluma uygulanması değilmiş. Belki Cizre için İslâmcılığın kendiliğinden oynadığı bu rol programlanmış olmayan bir rol, ama daha fazlasını biz söyleyelim: İslâmcılığın siyasal performansı tam da tarih içinde oynadığı rol olarak kendi söylemsel içe-

9 Ümit Cizre, *a.g.y.*
10 Ümit Cizre, *a.g.y.*

riğine eklemlenir. İslâmcılık tarihsel bir harekettir ve bu yanı onu tarih içinde kendi sorumluluğunu yüklenirken toplumla diyalojik bir ilişki içinde tutar. Söylemi çoğullaşır, sorun alanları genişler, yayılır ilh. İslâmcılık içtihat dinamizmine sahip bir akıl olarak kendi görevini, hiç kuşkusuz kendi temel ilkelerine ve önceliklerine uygun olarak yazarken, birileri onu halen ilk görüşlerinde zihinlerine kazıdıkları şekilde görmeyi bekleyebilir. Bu ya ilk karşılaştıklarında da onu anlamamış olduklarını veya ona şu veya bu nedenlerle farklı bir rol yazmak istediklerini gösterir. Oysa yine Cizre'nin dediği gibi,

> "İslâmcı hareketlerin diktatörlüklere alternatif olarak sunacakları siyasal projenin, devirmeye çalıştıkları dikta rejimlerine tıpatıp benzeyeceğini öngören, onlar gibi radikal bir söyleme, güçlü bir merkezi devlet ve ordu yapılanmasına, despot bir liderliğe sahip olacağı beklentisi gerçekleşmemişti"[11]

İslâmcı hareketlere yönelik bu beklenti, yanlış anlaşılmasın, İslâmcılara ait değil, İslâmcıları kategorize eden oryantalist yaklaşımlara ait bir beklentiydi. İslâmcıların başarısını bu şekilde kendi beklentilerinin gerçekleşmesi şartına bağlamışlar, oysa İslâmcı dediklerinin kendilerinde böyle bir yönelim yok, onlar, başarılarını buna bağlamış da değiller. Aslında kısa süren Mısır'daki serbest seçimler döneminde tam aksi kanıtlanmış olmalı. Bu esnada seçilmiş cumhurbaşkanı Muhammed Mursi'ye İhvan'a ne kadar diktatörlük atfedildiyse de bu yakıştırmaların diktatörlüğü yeniden ikame etmek, darbeyi meşrulaştırmak üzere uydurulmuş olduğu o zaman da çok açıktı, tabii ki şimdi daha bir açık. Daha seçileli bir yıl olmadan ilk aylarından itibaren diktatörlük kurmaya çalışmakla suçlanan Mursi'nin askeri bir darbeyle devrilmesinden hemen sonra bütün muhalif kanallar kapatıldı, on binlerce insan gazetecisiyle, öğrencisiyle, öğretim elemanıyla, siyasetçisiyle, hiç bir mesnede dayanılmadan tutuklandı. Oysa Mursi'nin bir yıllık yönetimi zamanında hiç bir gazeteci tutuklanmış, hiç bir televizyon kanalı kapatılmış veya takibata uğramış değildi. Birilerinin hiç hesaplamadığı şekilde İslâmcılar, demokrasi oyununu kuralına göre oynama konusunda hiç de isteksiz davranmıyor, aksine halkın iradesine en fazla vurguyu yapan ve bunun gereklerini yerine getirenler de onlar oluyordu. Bu siyaseti, İslâmcıların siyasi iddialarından vazgeçmesi, hatta neredeyse İslâmcıların İslâmcılıktan vazgeçmesi olarak yorumlayanlar bile olmuş görünüyor. Oysa İslâmcıların diktatörlüğe karşı halkın iradesini, yönetimde yozlaşmaya karşı şeffaflık ve hesap verebilirliği savunması bağlamsal olarak bizatihi İslâmcılıktır. Oligarşik veya sömürgeci yönetimlere karşı demokrasinin en yakın seçenek olduğu yerde İslâmcı siyasetin demokrasi talebi olarak ifade edilmesinden daha doğal bir şey olmaz. Çünkü İslâmcılık bir bakıma da mümkün olanın siyasetidir. İmkânsızın peşinde koşup mümkün iyileştirmelerden vazgeçmek siyaset değil, bunu yapan da daha iyi bir İslâmcı siyaset yapmış olmaz.

11 Ümit Cizre, *a.g.y.*

İktidar, İslâmcılığa Mezar mı?

Arap Baharı sürecinin ilk zamanlarında doğrudan İslâmcı bir sloganın yokluğunu Batılı analistler İslâmcılığın bitişinin bir işareti gibi yorumlarken, Türkiye'de de İslâmcılığın iktidara gelmek suretiyle kendini sonlandırmış olduğu düşüncesi aşağı yukarı eşzamanlı olarak dillendirildi. İktidara gelen AK Parti baştan itibaren parti kimliğini İslâmcı olarak ifade etmemişken, bu değerlendirme belki ilk planda fazla ciddiye alınmayabilir. Ancak parti programı itibariyle İslâmcı olmasa bile, partinin kurucularının da geniş tabanının da büyük ölçüde İslâmî referanslardan besleniyor olduğu bir sır değil. Dahası bu duruma mukabil, AK Parti'nin iktidara gelmesinden itibaren seksenli ve doksanlı yıllarda alıştığımız türden İslâmcı siyasal dilin daha az telaffuz edildiği bir dönemde yaşıyoruz. Bu durum, bir AK Parti etkisi olarak, veya bir iktidar söylemi olarak İslâmcılığın ideallerini söndüren bir duruma işaret ediyor mu? Veya gerçekten de Ortadoğu'nun ve Türkiye'nin düşünce ve siyaset tarihinde önemli bir yeri olan İslâmcılığın bugünkü konumu tam olarak nedir? İslâmcılığın Türkiye'de de Ortadoğu'da da kaydedilebilir bir değişim içinde olduğu açıktır, ama bu değişim gerçekten de İslâmcılığın şu veya bu süreçlerin sonucunda şu veya bu siyasi aktörlerce bitirilmiş olduğunu mu gösteriyor, yoksa başka bir şeye dönüşmüş olduğunu mu? Mümtaz'er Türköne[12] ve İhsan Dağı[13] İslâmcılığın bir muhalefet söylemi olduğunu ve iktidara gelmek suretiyle zaten işlevini tamamlamış olduğunu dolayısıyla ölmüş olduğunu iddia ettiler. AK Parti iktidarını İslâmcılığın iktidara gelişi olarak nitelemek ile bu iktidar tecrübesinin İslâmcılığı öldürmesinin mukadder olduğunu düşünmek, her ikisi ayrıca ele alınmayı gerektiren iki farklı konu. İktidarı İslâmcılık için bir mezar olarak resmedilmesi, İslâmcılığın iktidara geldiği anda ölümü mukadder, muhalefete özgü bir hareket olarak tanımlanması, hiç kuşkusuz harici bir tanımlama. İslâmcılığın herhangi bir dâhili söyleminin böyle bir tanımının olduğunu sanmıyorum. Bu konuyu başka bir yerde tekrar ele almak üzere burada kapatıyoruz.[14]

Şimdilik "İslâmcılığın ölümü" temasına yol açtığı anlaşılan bu dönüşümün izlerini sürmeye devam edelim. İslâmcılık öldüyse, hâlihazırda siyaset üzerindeki İslâm etkisi neyin ifadesidir? İslâmcılık öldüyse ulusal veya uluslararası düzeyinde, bir tehdit veya bir referans olarak İslâm'ın siyasal dilin içindeki bu yoğunluğu ne anlama geliyor? Yoksa ölen başka bir şey de birilerine bu, her nasılsa, İslâmcılık olarak mı görülüyor? Bunu anlayabilmek için İslâmcılığın biraz daha anlamlı bir şeceresini izlemekte fayda var sanırım.

12 Mümtaz'er Türköne, *Doğum ile Ölüm Arasında İslâmcılık*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013.

13 *İhsan Dağı,* "İktidar İslâmcılığı" *ve* "Nerede o eski İslâmcılar", *Zaman* 7 ve 10 Mayıs 2013.

14 Mümtaz'er Türköne ve İhsan Dağı'nın konuyla ilgili yazılarına karşılık *Yeni Şafak*'ta arka arkaya yayımlanan yazılara bkz.

İslâmcılığın Şeceresi[15]

Enerjinin sakımı kuralının toplumsal ve siyasal alanlar için de bir nebze çalışıyor olduğunu varsayarsak, bir dönem bir hayli etkilemiş bir siyasal enerjinin bugün alıştığımız görüntüsüyle var olmamasının, onun yok olduğunu değil, olsa olsa dönüşmüş olduğunu gösterdiğini kabul etmemiz gerekiyor.

Gerçekten de yetmişli, seksenli veya doksanlı yıllardaki söylemiyle İslâmcılık bugün imkânsız ihtimallerin kovalandığı anakronik bir siyasallık olarak görülüyor. Buna mukabil bugün İslâmcılık adına hareket edenlerin veya ettiği varsayılanların siyasi pratiklerinde İslâmcılık adına teşhis edilebilir bir proje sunma konumundan çok uzak oldukları, daha liberal bir yönelim içine girdikleri, siyasal olarak da parlamenter demokrasi bağlamına teslim olmuş oldukları hem Roy ve Kepel'in argümanlarında olduğu gibi hem de bir çok başka analizde sıkça ifade ediliyor. Bu durumda İslâmcılık bu daha büyük kitlelerin siyasi pratiklerinden ziyade daha da küçülen ve küçüldükçe sertleşen grupların söylem ve pratiklerinden izlenmeye çalışılmaktadır. Tabii ki bu söylem ve pratiklerin varlığı hem gerçek bir İslâmcılığın yegâne temsili gibi görülmekte, ama aynı zamanda anakronik bir yaftayı da bütün İslâmcı siyasallık adına yüklenmektedir.

Oysa bu örnekler aslında siyasallığın gerektirdiği şartların çok azını haiz hareketlerdir. Anakronik olan bir İslâmcılık anlayışı aslında siyasalın gerektirdiği bağlamsallık şartından yoksun olduğu için siyasal niteliğini de hızla kaybetmektedir. Buna mukabil İslâmcı düşünce ve siyasetin tam da bu bağlamsallığa kavuştuğu anda eski teşhis araçlarıyla, klişelerle tanınmaz hale geldiği üzerinde durulabilir. Nitekim bu klişelerle tanımaya çalışanların ortaya koydukları analizleri yukarıda, Arap Baharında bir türlü İslâmcılık bulamayan Roy ve Kepel örneklerinde ortaya koymaya çalıştık.

Bu ilk mülahazalardan hareketle İslâmcılığın bitişinden ziyade dönüşümünden söz edilebileceğini ve bu dönüşümün kelimenin daha uygun anlamıyla daha yüksek bir siyasallaşmaya denk düştüğünü tekrar söyleyebiliriz.

İslâmcılığa halife-sonrası şartlarda bulaşan bir yanı diasporik bir ruh haline bir yanı da sinik bir anti-politiğe denk gelen radikalizminin onun en ayırıcı vasfı olarak görüldüğü anlaşılıyor. Oysa aslında bu vasfının ta kendisi onu siyasallıktan uzaklaştıran en önemli etkendir. Ancak bunun daha iyi anlaşılabilmesi için hem siyasallığın daha kapsayıcı bir tanımının ortaya konulması hem de bu çerçevede devlet ve siyaset ilişkisinin yakın zamanlarda değişmeye yüz tutan doğasının değerlendirilmesi gerekiyor.

15 Yazının bundan sonraki kısımları büyük ölçüde daha önce *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler,* 9. ciltte yer alan "İslâmcı Siyasallığın Yükselişi ve Düşüşü: Halife-sonrası Durumdan Vatandaşlık Siyasetine İslâmcı Politik Teolojinin Seyir Notları" (İletişim Yayınları, İstanbul, 2009) başlıklı yazıdan gözden geçirilerek ve güncellenerek alınmıştır.

Bu değerlendirmenin sonunda İslâmcılığın dönüşümünün katılımcı siyaset kanallarının açılması nispetinde mümkün olduğu ve bu kanalları en iyi kullanma mahareti sayesinde ana hatlarıyla şöyle bir seyir izlediği tespit ediliyor: İslâmcı siyaseti mümkün kılan ön-koşul olarak görülen hilafetin kaldırılmasının yarattığı travma üzerine kurulan ilk dönem İslâmcı söylem bu durumun kalıcılığını kabullenmiş ve yeni durumun içerdiği siyasal imkanları keşfetmek suretiyle bir tür vatandaşlık siyasetine yönelmiştir.

Vatandaşlık siyaseti ideal biçimiyle münhasıran Müslümanlar için olmayan, pekâlâ başkalarıyla bir müzakere esnasında şekillenen bir sözleşmeyi var sayar. Özü itibariyle diyalojik olan bu sürecin seyrine uygun bir İslâmî politik teolojinin nasıl bir gelişim gösterdiğini izlemek için işe halife-sonrası şartların kısa bir tasviriyle başlamak gerekiyor.

Halife-sonrası Şartlar

İslâm dünyasının gerek genel batılılaşma dalgalarıyla, gerek birçok bölgesinde yaşanmış sömürgeleşme tecrübeleriyle ve daha da özelde hilafetin kaldırılmasıyla tamamlanmış büyük yenilgisi, Türk İslâmcılığının öz-bilicinin kurucu unsurunu oluşturmuştur. Bu unsur o kadar belirleyici olmuştur ki, İslâmcılığın hiçbir tarih yazımı veya söylem analizi bunun etkilerini hesaba katmadan yola çıkamaz.

Osmanlı imparatorluğu belki hiçbir zaman dünyanın bütün Müslümanlarının kendilerini özdeşleştirmiş oldukları bir siyasal bedeni temsil etmemiştir. Öncelikle İran'ın bu siyasal bedene hiç bir zaman tam olarak bağlanmamış olduğunu kaydetmek gerekiyor. Arap toplumlarının bir kısmı arasında Hilafetin Osmanlı'ya devrini hiçbir zaman hazmedememiş belli belirsiz bir hoşnutsuzluk hep canlı kalmıştır. Osmanlı'nın bölgedeki bazı politikalarının güç dengeleri üzerindeki siyaseti her zaman tam bir hüsnü kabulle karşılaşmış sayılamaz. Bütün bunlarla birlikte, özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren işlemeye başlayan Avrupa etkileri, Kuzey Afrika üzerindeki sömürgeleştirme çalışmaları Osmanlı hilafetinin bir siyasal beden olarak itirazsız bir biçimde Müslümanları birleştiren yanını aşındırıcı bir etki yapmıştır. Aslında II. Abdülhamit XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Hilafeti Osmanlı'nın hinterlandında bulunan bütün Müslüman toplumlar için Panislâmist bir enternasyonal güç için bir zemin olarak sıkıca işlemiştir. Bu siyaset sayesinde hilafet adına Hindistan alt kıtasına kadar uzanan geniş bir nüfuz alanı modern şartlar altında yeniden canlanmıştır. Bu yeni nüfuz alanı belki de İslâmcılığın modern şartlardaki ilk yeniden doğuşun şartlarını oluşturmuştur.[16] İslâmcılık üç kıtaya yayılan imparatorluk düzeninin bir ideolojisidir ama

16 Yeniden doğuş diyoruz, çünkü İslâmcılığı birilerinin el aldığı gibi sadece bu dönemde ortaya çıkmış bir hareket olarak görmüyoruz. İslâmcılığın buradaki tanımı gereği salt Batı'ya karşı bir tepkiye de indirgenemez, aksine herşeyden önce Müslümanların yozlaşmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bir hareket olarak sahih İslâm arayışı veya iddiasının olduğu her dönemde kendini yeniden üretmiş bir gelenektir.

münhasıran bu imparatorluğun ideolojisi de değil, daha ötede İslâm'ın ümmet söylemiyle birincil derecede desteklenen bir küresel ufuktur da.

Milliyetçilikler çağında din giderek daha fazla olmak üzere bir milletin kurucu unsuru olarak tanımlanınca İslâm'ın ümmet söyleminin bir kez daha büyük bir kırılma yaşamış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu kırılma ile Panislâmist İslâmcı enternasyonalizmin eş-zamanlı olarak parlamış olduğunu da kaydetmek gerekiyor. Kısacası, ister ümmet bilincinde milliyetçilikler lehine yaşanan gelişmeler, isterse de temsilindeki zafiyetlerinden dolayı, Osmanlı bütün Müslümanlar için tartışmasız bir siyasal beden bütünlüğü sergilememiş olabilir. Ancak Türk İslâmcılığının şeceresini ortaya çıkarmak açısından bundan daha önemlisi, Türkiye'deki Müslümanlar açısından bu ulus-ötesi topluluğun nasıl görüldüğüydü. Türkiye'nin İslâmî söyleminde Osmanlı bütün dünya Müslümanlarının temsilcisi olarak görülüyordu. Çünkü hilafet ilk halifelerden itibaren dönemsel olarak belli siyasi çalkantıların konusu olmuşsa da ilke olarak bütün İslâm ümmetinin siyasal bütünlüğünü temsil ediyordu. Bu bütünlük basitçe ortadan kaldırılabilecek ve yeri kolaylıkla başka şeylerle doldurulabilecek bir siyasal kurumdan ibaret değildi. İslâm'ın siyasetle nispeten daha özel ilişkisinden dolayı hayatın tamamını anlamlandıran, kendine özgü yollarla kodlayan bir kurucu ilkeydi aynı zamanda. Basitçe dinsel gibi görünen birçok İslâmî ibadet, Kur'an emri, hatta ahlaki tavsiye hilafetin varlığı koşuluna bağlıydı. Hilafet, İslâm fıkhının çok önemli bir kısmının uygulanmasına imkân veren, aksi durumda ise bu fıkhî hükümlerin uygulanmasını imkânsız kılan bir durumun ifadesidir. O yüzden hilafetin kaldırılması, yani halifesizleşme süreci bu anlam düzeninin, bu fıkıh ortamının bütün kurucu unsurlarının, aktörlerinin, öznelerinin sahneden çekilmesini, İslâmî siyasal bedenin dağılmasını ifade etmiştir. Bu da Türk İslâmcılığının Cumhuriyet döneminin "halife-sonrası" bir durumla nitelenebilmesine imkân veriyor.[17]

1. XIX. Yüzyıl İslâmcılığı: Bir İktidar İdeolojisi

Bu halife-sonrası dönem tabii ki kendi içinde hiçbir değişimin yaşanmadığı, dalgasız bir dönem değildir. Ancak burada öncelikle, bu söylediklerimizi Türk İslâmcılığının, halifesizleşme yoluyla içinden geçtiği büyük kırılmanın öncesine kadar neden bir tür iktidar ideolojisi olduğunu açıklayan bir etken olarak kaydetmek gerekiyor. Gerçekten de bu dönemde İslâmcılık aynı zamanda bir resmi ideolojidir ve sadece münhasıran İslâmcı sayılanları değil, aynı zamanda diğer siyasi akımları da büyük ölçüde belirleyen bir ideolojidir. Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura gibi Türkçülerle muhafazakâr veya Osmanlıcı addedilen diğer akımların

17 Halifeliğin İslâm siyasal bedeni olarak kavramsallaştırıldığı ve kaldırılmasının ardından özellikle Türkiye Müslümanlarının bilincinde ve yaşamında oluşan halife-sonrası durumun bir analizi için bkz. Yasin Aktay, *Body, Text, Identity: Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, Unpublished PhD thesis, ODTÜ, Ankara, 1997. Yasin Aktay, " Halife-Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* 6. Cilt, [Ed.] Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

üzerinde İslâmcılık hegemonik bir unsurdur. Zaten İslâmcılık bürokratik elitin büyük çoğunluğunun veri olarak, sorgulamadan aldıkları bir itikattır. Çünkü muhtemelen halifesiz bir Türk devletini Ziya Gökalp da dâhil olmak üzere en Türkçü hatta batıcı düşünürler bile tasavvur edemiyordur. Zaten halifeliğin ilgası olarak bilinen işlemin nihayetinde hilafetin topyekûn kaldırılmasından ziyade Meclisin manevi şahsiyetine devredilerek gerçekleşmiş olduğunu da unutmamak gerekiyor. TBMM'nde hilafetin siyasi yönüne yapılan bütün vurgular onun dini anlamda da geçersiz ve gereksiz olduğunu değil, ancak niteliğinin günün şartlarına göre yeniden güncellenerek sürdürülmesi lüzumuna inandırmaya çalışmıştı. Bu tartışmalar ve ilganın kararlaştırılan şekli, sonuçta hilafetin fiilen kaldırılması veya tamamen etkisiz ve geçersiz kılınması sonucunu doğurmuşsa da, tamamen anlamsız değildir.[18]

2. Halife-sonrası Şartlar: Muhalif Bir Halk Hareketi Olarak İslâmcılık

Sonuçta bu süreç kuşkusuz Türkiye'deki İslâmcılık için çok daha önemli olmak üzere bütün İslâm dünyasında Müslümanların siyasi varoluşları için belirleyici etkiler yapmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi halifesizleşme bir tür siyasal bedensizlik (disembodiment) durumuna denk düşmüştür. Hindistan'da Pakistan'ın kurulduğu tarihe, hatta sonrasına kadar Hilafeti restore etmeye dönük çabalar devam etmiştir, çünkü halifesiz bir Müslüman varoluşu kolay kolay benimsenememiştir. Pakistan devletinin İngilizlerin teşvikleriyle kurulması bile bir ölçüde hilafetin yaratmış olduğu siyasal boşluğun çekiciliğiyle meşrulaşabilmiştir. Yoksa Hindistan'ın Gandhi'nin bilge siyasetlerinin liderliği altında bağımsızlığına kavuşmasının hemen akabinde Pakistan devleti fikrinin ortaya çıkması, Müslümanların bu hacimli yapıdan ayrılmasının uzun vadeli bir İslâmcı siyaset açısından hiçbir yararı yoktu. Ancak böyle bir İslâmcı siyasal yararı gözetip buna uygun bir strateji üretebilecek bakış açısı global bir hilafet siyaseti olabilirdi. Nitekim Hindistan ulemasının önde gelenlerinden bir kısmı tam da bu mülahazalarla Pakistan fikrinin çok ayartıcı olmakla birlikte çok da yararlı olmayacağında ısrar etmişlerdir. Mevlana Ebu'l Kelâm Ahmed Azad'ın öncülük ettiği bu fikir cılız kalmışsa da en azından Hindistan içinde bugün sayıları yine de iki yüz milyonu bulan bir Müslüman kitlenin bu mülahaza ve maslahatla kalmasını temin etmiştir.

Burada amacım hilafetin kaldırılmasının bütün İslâm dünyası üzerindeki etkilerinin ayrıntılı, hatta yüzeysel bir dökümünü bile vermek değil. Sadece bugün İslâmcı siyasetin gelmiş olduğu noktanın bir şeceresini ortaya koyabilmek açı-

18 II. Abdülhamit'in Panislâmist politikalarıyla birlikte canlanan hilafet tasavvurları üzerine o dönemden başlayarak cumhuriyet sonrası döneme kadar çok çeşitli-renkli bir literatür oluşmuştur. Bu literatür bu çerçevede başlıbaşına ayrıca irdelenmeyi hak ediyor. Bu literatür 2003 ile 2006 arasında İsmail Kara'nın -şimdilik- 5 cilt halinde derlediği bir külliyatta toplandı. Bkz. *İsmail Kara, (der), Hilafet Risaleleri* 5 cilt, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003-2006.

sından, Müslümanların halifesizleşmesinin on dört yüzyılı aşkın İslâm tarihinde nasıl bir dönüm noktası olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Ancak halifesizleşme İslâm tarihinde daha önce hiç olmamış yeni bir dönemi başlattıysa da bu dönemin etkileri hep aynı kalmış değildir. Halifesizleşme özellikle Türk İslâmcılığı için tam bir kırılma noktası olmuş ve bu sürece Türkiye'deki siyasi yapının batılılaşması, de-İslâmizasyonu da eşlik etmiştir. Bunun kaçınılmaz sonucu yönetim eliti ve buna paralel olarak ekonomik ve toplumsal elitlerin de İslâmsızlaşması olmuştur. Tek parti döneminin katı laikleştirici siyasetleri İslâm'ı kendine hiçbir şekilde referans almayan bir elit kitlenin yaratılması ve topluma hâkim kılınması programına dayanıyordu. Bu durumda önceki dönemde bir iktidar ideolojisi olan İslâmcılık halifesiz dönemde bastırılan kesimlerin ideolojisi haline gelmiştir. Şehir şartlarında büyük ölçüde başarılan İslâmsızlaştırma, 1950'li yıllarda çok partili hayata eşzamanlı olarak başlayan hızlı kentleşmenin şehre taşıdığı yeni nüfus dalgalarıyla birlikte sürdürülmesi zor bir politika haline geldi. Tek parti döneminde devletin bütün ekonomik yükünü köylünün sırtına bindiren politikaları sonucu devletle hiçbir zaman bütünleşememiş olan kırsal nüfus, ideolojisi İslâmsızlaştırma olan CHP öncülüğündeki devlet yönetimine karşı en büyük muhalefeti de beslemiştir. Bir bakıma tek parti döneminde devletin ideolojik aygıtlarının hedefi olarak iyice kuşatılıp teslim alınmış olan şehir nüfusuna karşılık yeni göç dalgalarının toplumsal dinamizmi, İslâmcılığın, bu sefer bir halk muhalefetinin söylemi olarak, yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Ancak, kitlesel olarak göç dalgalarıyla beslenmiş olsa da Cumhuriyet dönemi İslâmcılığını sadece bir kır kökenliliğe indirgemek çok yanlış olur. Aksine teorik veya edebi referansları yine Cumhuriyet öncesi iktidar söylemine veya hilafetin kaldırılmasının yarattığı kurucu travmaya giden, toplumsal tabanını ise göç sosyolojisinde bulan tam bir eklemlenme söz konusudur.

Eklemlenme sona ermiş değildir. Halifesizleşme Müslüman dünyanın tarihinde gerçek bir kopuşun, dağılmanın, hatta bir ölçüde diasporanın şartlarını yaratmıştı. Bu durum Müslüman fıkhının neredeyse işleyişini durdurmuş, bu dünyada herhangi bir Müslümanca varoluşun İslâm'ın geleneksel bilgi kodları ile ifade edilebilmesini imkânsız kılmıştı. Çünkü daha önce hiçbir şekilde tasavvur edilmemiş bu şartlara uygun bir fıkıh kodlaması da öngörülmemişti. Üstelik halifeden yoksunluğa büyük ölçüde ulemadan da yoksunluk eşlik etmişti. Hem siyasi hem ilmi öncü veya temsilcilerinden yoksun olan Müslüman kitlenin dünyanın yeni şartlarında uzun süre bir mağduriyet veya sahipsizlik duygusuyla kendini var etme yoluna gitmesi stratejik bir tercih değil son derece doğal kendiliğinden gelişen bir durumdu. Kendini "öz yurdunda garip öz vatanında parya" gören bu dönemin İslâmcıları için aslında durum tam bir fetret halidir. Fetretin bir yanı atalettir. Hiçbir etkinliğin olmadığı, geleneksel bir siyasal ve toplumsal pratiğin tam bir kopuş yaşadığı bir dönemdir bu. Kopuş bir kez yaşandığında bir önceki dönemi bir sonraki döneme ulamanın yolu çok çetrefildir. Her tür toplumsallaşma zemininin de yok olduğu bir zeminde bireysel veya küçük grup iletişimlerine

dayalı hafızaya çok iş düşer, ama hafıza hiçbir zaman o kopuşu tam anlamıyla restore edemez. Genellikle arada bir de fetret boşluğunun bulunduğu iki dönem arasındaki ontolojik fark sanıldığından çok daha fazladır. Arada bir boşluğun bulunduğu iki cemaatin ne zihniyeti ne dertleri ne ufukları birbirinin aynısı değildir.

3. Çevirilerin Hatırlattığı Bir Kimlik Olarak İslâmcılık

Diğer yandan atalet durumunu geçerli kılmış olan fetret halinin içinde hiç kimse siyasete tam yetkili olmadığı gibi, hiç kimsenin siyasetini yargılayacak otantik bir referans da yoktur. Herkes durumu geçici görmektedir ki, bu durumun hiçbir kalıcı tanımı veya kodlaması yapılamaz. Klasik fıkhın darul-harp-darul İslâm tanımlarından zaman zaman yardım alınsa da bu tanımlar yaşanan gerçekleri ne açıklamaya ne kodlamaya ne de kuşatmaya yetmemektedir.

Altmışlı yılların sonlarından itibaren Mısır, Suriye, Pakistan gibi İslâm ülkelerinde ortaya konulan İslâmî siyasi düşünce çalışmaları hem durumu ifade etmek hem de bu duruma uygun mücadele programları belirlemek bakımından bir hayli ufuk açıcı gelmiştir. Bu bağlamda Ebu'l ala el-Mevdudi Hindistan-Pakistan tecrübesi yoluyla oluşturmuş olduğu ve büyük ölçüde ulus-devlet modeline oturan İslâm devleti fikrini klasik İslâm fıkhının bütün verileri açısından çok anlamlı gelecek şekilde formüle etti. Mısır Müslüman Kardeşler teşkilatından Muhammed Kutup *20. Asrın Cahiliyesi* başlığı altında İslâm öncesi şartlar için uygun görülmüş olan bir yaftayı modern dünyanın tasviri için yeniden kurmuştu. Bu yafta, bir dönem İslâmcılığı için yaşanılan modernliği, içine İslâm toplumlarını da katmak suretiyle İslâm-öncesi durumla özdeşleştiriyordu. Bu belki İslâm dünyasının halife-sonrası şartlarının dağınık durumuna karşılık oldukça özgün bir yenilikti. Yenilmişlik duygusunu bir şekilde atlatmış, İslâm'ın sıfırdan yeniden-doğuş şartlarına konumlanmış bir İslâmcılık tasavvurunu ifade ediyordu.

Muhammed Kutup'un ağabeyi olan Seyyid Kutup ise belki daha radikal görünen ama özünde İslâm'ı gönüllü bir hayata katılım şartına bağlayan, İslâm fıkhının aslında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu vurgulayan ama aynı zamanda mutlaka ona inanan bir grubun varlığı şartına bağlayan meşhur tezlerini işledi. Kutup klasik İslâmî iman teorisini modern şartlarda yeniden formüle ederek İslâmî siyaseti bir İslâmî devlet şartına bağlamanın yanlışlığını, aksine küçük bir İslâm cemaatinin kendi gönüllü katılımıyla gerçekleşecek bir İslâmî pratiğin ihtiyaçlarının tarihsel şartlarda İslâmî siyasetin ve İslâmî hayatın sınırlarını ifade edeceğini söylemişti. Nihai amacı yine de İslâm'ı bir siyasal bedenlenme olarak, yani bir siyasal aktör olarak yeniden tesis etmenin şartlarını oluşturmaktı. Ancak verili şartlarda bu siyasal aktör herhangi bir ulus-devletin ele geçirilerek yukarıdan aşağıya bütün toplumun dönüştürülmesi yoluyla değil, aksine ona inanan ve büyüklüğü tamamen önemsiz olan bir cemaatin varlığında vücut bulacaktı. Bu cemaatin sorunları ve bu sorunları çözme yolu da bizatihi İslâmî siyaseti ifade eden İslâm fıkhının tarihsel muhtevasını oluşturacaktı. O yüzden Kutup'a göre İslâmî siyasal model kapalı ve önceden muhtevası belirlenebilecek

bir model değil onu üreten cemaatin tarihsel ihtiyaçları, tecrübeleri ve şartlarına göre şekillenen ve çeşitlenen ucu açık bir modeldi. Bu siyasal modelde vazgeçilmeyen tek unsur İslâm'ı kendine temel referans almış olan bir siyasal kader birliği, adanmışlıktır.

Daha ziyade Türkiye dışında ifade edilen ve mücadelesi yürütülen bu İslâmcı söylemde aslında Türkiye'dekine nazaran bir hayli erken denilebilecek bir zamanda birkaç önemli tema etrafında bir kayma yaşanmıştı. Birincisi, yeni bir İslâmcı siyasallık için yenilmişlik veya halifesizlik travması bir şekilde atlatılmış, bir bakıma halife-sonrası şartlar bir ümmet gerçekliği olarak kanıksanmıştır. İkincisi, İslâmcılığın sömürge şartlarından görece özerkleştirilmesi sağlanmıştır. Tabii ki çağdaş İslâmcı söylemin tarihsel olarak sömürge şartlarına karşı sergilenen kurtuluş söylemleri ile çok ilgisi vardır. Bu söylemlerin bir kısmı anti-batıcı, anti-emperyalist olmuştur ancak evrensel referanslarını hatırlamak adına bu İslâmcılığın kendini sömürge şartlarının da üstünde formüle etme arayışı ayrıca göze çarpmaktadır. O yüzden İslâm Doğu-Batı eksenli bir mücadele zemininden görece kurtulmuş, İslâm hem doğunun hem batının dini olarak ifade edilmiştir. Bu söylemin belirgin ifadesi İslâm'ın yozlaşması, Müslümanların İslâm'ın gereklerine uygun davranmamaları, İslâm dünyasının İslâm'dan uzak laik yönetim anlayışlarını benimsemelerine yöneltilen eleştirilerdir. Batılı veya doğulu İslâm düşmanlarının İslâm'a yönelik komploları bir yana, Müslüman olduklarını iddia edenlerin İslâm'dan uzak yaşayışları da Müslümanlığın bir ırk yaftası gibi kabul edilemeyeceğini gösteriyordu. Daha açık bir ifadeyle Müslüman olmak her gün hak edilmesi gereken bir meziyettir ve Müslüman toplum bu meziyete layık olmak konusunda, harici düşmanlara suç yüklemeden önce, kendi kusurlarına fazlasıyla sahiptir.

Ancak bu düşünürlerin Türkçeye çevirisi bu minvalde olmadı. Yaşadıkları sömürge sonrası şartlar büyük ölçüde göz ardı edildi. Siyasi mücadele kavramını "devleti ele geçirmeye" indirgeyen yanlış bir tercüme yoluyla, bu düşünürlerin daha ufuk açıcı bir İslâmî siyaset teorisine muhtemel katkılarına ket vurulmuş oldu.

Sonuçta bu isimlerin Türkçeye çevrilmeye başlandığı altmışlı yıllardan itibaren Türk İslâmcılığı çok yeni bir eklemlenme noktası daha bulmuş oldu. Daha önce referansları Mehmet Akif, Necip Fazıl ve sonradan M. Şevket Eygi gibi isimlerin yarı milli, yarı muhafazakâr söylemlerinden ibaret olan ve büyük ölçüde milli sınırlarına kapanmış durumda olan Türk İslâmcılığı bu çeviri dalgasıyla yeniden dünyaya açılmış ve tekrar ümmet vurgusunu yüklenmeye başlamış, mağduriyet söyleminden biraz daha ütopik, meydan okuyucu ve inşacı bir vurguya sahip olmaya başlamıştır.[19]

19 Çeviri literatürünün gelişmesiyle İslâmcı düşüncenin gelişimi arasındaki ilişkileri irdeleyen güzel bir çalışma için bkz. *Yücel Bulut, "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* 6. Cilt, [Ed.] Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Çeviri hareketleri Türk İslâmcılığında sadece kendine yeni izleyici kitlesi yaratarak onlar üzerinde etkili olmadı. İslâmcı hareketin kanaat önderlerinin İslâmcılık anlayışı üzerinde de hegemonik bir baskı oluşturdu. Çeviri-öncesi İslâmcı söylem ile çeviri-sonrası İslâmcı söylemler arasında millilik, ümmet, Tevhid, tarih, gelenek, Kur'an-merkezlilik, milliyetçilik, muhafazakârlık gibi kavramlar açısından önemli bir fark oluşmuştur. Ancak çeviri hareketleriyle birlikte Türk İslâmcılığının bu konularda bir değişim yaşamış olması kesinlikle bu fikirlerin tamamen dışarıdan kaynaklandığı anlamına gelmiyor. Aksine bu fikirlerin önemli bir kısmı ilk dönem İslâmcılığının da diğer görüşlerle ayrıldığı en önemli noktalardı zaten. Bu yüzden çeviri hareketleri yoluyla aslında İslâmcı düşünce bir tür "hatırlama seansları" yaşamıştır dense yeridir. Babanzâde Ahmed Naim ile Yahya Kemal arasında kültürel İslâm temaları, türbe ve halk dindarlığının yüceltimi üzerine yaşanan tartışmalar, yine Naim'in de dahil olduğu Mehmet Akif ve Eşref Ediplerin de katıldığı milliyetçilik ve ümmet fikirleri arasındaki diyaloglar, Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kur'an tefsirindeki yaklaşımlarının sonradan Türkiye'de tanınacak olan Mevdudi ve Seyyid Kutup'unkileri aratmayacak vurgularla dolu olması gibi çok somut delilleri vardır bu "hatırlama" tezinin.

Dolayısıyla İslâmcılık özellikle halifesizleşme şartlarının ilk fetret döneminin ardından, ellilerden sonra bir halk hareketi olarak geri dönerken bir süre kendini muhafazakâr, milliyetçi söylem alanlarında aramıştır. Ancak biraz çeviri hareketlerinin dürtmesiyle yaşadığı bir hatırlama ile tarih boyunca İslâmcılığın olmazsa olmaz alanına geri dönmüştür. Bu alan Kur'an'ı okumayı, anlamayı ve uygulamayı, iman konusunda bireysel kararı önplana çıkaran, gelenekleri, tarihi ve şahısları fetişleştirmeyen bir eleştirelliği, kendine özgü bir rasyonelliği, paganizme uzanan bir folk dindarlığına prim vermemeyi içeren söylemsel unsurları kapsıyor. Mutezile hareketinden bu yana İslâmcılığın ayırt edici temaları ayrıca iktidara karşı halk vurgusunu, zenginlerin mallarında yoksulun hakkının talep etmeyi, daha iyi bir toplumsal hayat için çalışmayı, ırk, dil, renk ve sınıf farkı gözetmeksizin insanlar arasında eşitliği gözetmeyi, siyasal hayata aktif katılımı, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı da gerektirmiştir. Halife sonrası şartlarda Türk İslâmcılığının bütün çeşitlerinde bu temalardaki vurguların eşit derecede ve standart bir tutarlılık ölçüsünde bulunduğunu söylemek tabii ki mümkün değildir. Aksine birçok siyasi hareket içinde olduğu gibi İslâmcılık içinde de neyin İslâm'a uygun olduğunu neyin olmadığını belirleme konusunda bir yığın tartışmanın olduğunu ve bu konuda bir nesnel otantiklik ölçüsünün dışsal bir değerlendirmeyle kurulamayacağını da gözardı etmemek lazım. Halife-sonrası şartlar ise bu çeşitliliğin çok daha bollaştığı ve yine bu otantiklik siyasetini gütmenin giderek daha da zorlaştığını ortaya koymuştur. Sonuçta kişisel olarak İslâmcılık için bir otantiklik ölçüsüne sahip olsanız bile bunun nesnel bir değerlendirme ölçüsü olmadığını, ancak komünite içinde geçerliliği olan bir değerlendirme düzeyinde kaldığını unutmamak gerekiyor.

4. Eklemlenmeler

Buraya kadar anlatılanları toparlamak gerekirse, belki seksenli yıllara kadar gelen İslâmcı söylem o zamana kadar bir dizi unsurun eklemlenmesiyle şekillenmiştir. Sosyolojik anlamda teknik bir terim olarak eklemlenme, belli sosyolojik olguların başka olgularla karşılaştığında tamamen diyalektik bir dönüşüme maruz kalmaksızın, ama mutlaka bir nebze etkilenerek bu olguların veya evrelerin eklenmesiyle yeni bir oluşumu ortaya çıkarmalarını ifade eder. Hiçbir sosyal olgu, kavram, kurum sonuna kadar kendisi olarak kalamaz. Ancak diyalektik düşüncenin varsaydığı gibi her karşılaşmanın sonucunda da başka bir şeye dönüşmez. Bazen eski ve yeni unsurlar az bir değişim geçirmek suretiyle birbirine eklenerek beraber var olmaya devam edebilirler. Üstelik bu beraber varoluş çoğu kez birbiri açısından işlevseldir de. Birinin varlığı ötekinin varlığını da kolaylaştırabilir. Modern İslâmcılık akla, kitabiliğe, eşitlikçiliğe, adalete güçlü vurguları dolayısıyla geleneksel İslâm ile bir çatışma halindedir. Ama aynı zamanda geleneksel İslâm'ın duygusallığı, hurafeciliği ve şifahi kültürü İslâmcı duygu veya söylemin geniş bir taban içerisinde kendine bir zemin bulmasını da temin ediyor. Aynı şekilde ellilerden sonra alt sınıfların, belki de göçmen kuşakların bir halk hareketi olarak ortaya çıkan İslâmcılığın bir safhasında ortaya çıkan eşitlikçi sosyalizan İslâmcı söyleme karşılık sonraları bu İslâmcılık biçimini tamamen yok etmeyen, yok etmeye de pek girişmeyen bir işadamları veya burjuva İslâmcı pratiği de bu eklemlenmenin örneklerinden biridir. Belki başka bir örnek, sömürge sonrası koşulların anti-emperyalist veya yeniden-kurtuluş savaşçısı İslâmcılığına karşılık siyasi pratikte küresel aktörlerle kolaylıkla iletişim ve ilişki kurabilen bir İslâmcı uluslararası ilişkiler pratiğinde görülebilir. Kuşkusuz İslâmcılık gibi bir hareketin birçok faklı söylem veya biçiminin farklı sosyal olgu veya tecrübelerin etkisiyle şekillenmesi ve hepsinin birbirine bir şekilde eklenerek varolmasını bir nebze, belki de geçici olarak açıklayabilen bir kavramsallaştırma bu. Daha geniş bir kavramsallaştırma bu eklemlenmelerin ortaya çıkardığı farklılaşma veya çeşitlenme görüntüsüne göndermelerle, İslâmcılığın siyasal doğası üzerine özel bir vurguyla ilerde denenecektir.

Eklemlenmenin burada görünür ve kaydı gereken unsurlarını tekrar saymak gerekirse,

1. Halife sonrası şartların yarattığı travmatik etkiler, devlete ve vatana yabancılaşan ve İslâmî kodların münasebet zeminini yok eden diasporik ruh hali.
2. İslâmcı siyaset ve söylem açısından yine halife sonrası şartlarda yaşanan fetret döneminin mağduriyet şartları ve buna eşlik eden söylemler.
3. Ellili yıllardan sonra başlayan kentleşme sürecinin sağladığı yeni taşıyıcılarıyla İslâmcılığın bir halk hareketi olarak tekrar temayüz etmesi.
4. Bu İslâmcılığın yoğun hatırlama ve kendini bulma süreci içinde zaman zaman milliyetçi-muhafazakâr alanlarda gezinmesi, ama aynı zamanda tercüme ha-

reketlerinin de sağladığı kültürel destekle Osmanlı'daki mirası hatırlayarak tarihsel köklerine de müracaat etmesi. Muhafazakâr-milliyetçi söylemlerden ayrışamadığı durumlarda anti-komünist bir vurgu veya eklemlenme de kaydedilmiştir. Bu eklemlenmede devletin hem sağı hem solu cunta siyasetlerinde araçsallaştıran müdahalelerinin ciddi bir rolü de olmuştur.

5. Ortaya çıkan İslâmcı siyasallığın ulus-devlet ve soğuk savaş dönemlerine özgü bir anlayışın da etkisiyle aslında siyasallığa ket vuran bir istikamette gelişmesi.
6. Belki de İsrail'in Arapları yenilgiye uğratarak Kudüs'ü de işgal etmesiyle zirvesine ulaşan uluslararası siyonist yapılanmaya karşı Arap ülkelerinden başlayarak Türk İslâmcılığını da etkisi altına alan anti-siyonist, giderek Yahudi-karşıtı öfke.
7. Afganistan'ın yetmişli yılların sonunda Rusya tarafından işgali, 1979 yılında gerçekleşen İran İslâm Devrimi, doksanlı yıllarda Cezayir, Bosna, Çeçenistan ve Filistin başta olmak üzere İslâm dünyasının birçok yerinde yaşanan olaylar karşısında Türkiye'nin kimliğinde İslâm unsurunu giderek önplana çıkaran bir İslâmcı canlanış.
8. Turgut Özal ve 12 Eylül'le buluşan siyasi çizgisi. Doksanlı yılların başlarında demokratik siyasal katılım yollarında ilk büyük başarısını kaydeden Milli Görüş çizgisinin demokrasiyle girdiği yeni ilişki evresi.

İslâmî referansların görece daha fazla ciddiye alındığı yetmişli ve seksenli yıllarda demokrasi hakkındaki düşünceler son derece muğlâktır, hatta demokrasi ile İslâm'ın uzlaşmazlığına dair oryantalist kabulün bir tür tasdiki söz konusudur. Demokrasi yolunda ilerleme kaydedildikçe bunun en çok Müslümanların kazanımlarını daha fazla geliştirmeye yaramış olduğu kesinleşmiş olduğu halde, bir dönemin İslâmcılığı içinde de her nasılsa demokrasinin İslâm ile uzlaşmazlığı bir itikat gibi kabul edilmiştir. Bu konuda İslâmcı tavrın siyasal-öncesi cynic duruşlara çalan renkleri bir hayli baskıcı olmuş ve İslâmcılığa demokrasiye karşı mesafeli bir duruş aşılamıştır. Oysa doksanlı yıllar tam da bu duruşun, İslâm ve demokrasi uzlaşmazlığı varsayımının Müslümanların hayrına işleyen bir varsayım olmadığını öğretmiştir. Demokrasiye eleştirel söylemler mevcut seçenekler arasından en akın alternatife çalışıyor, yani totaliter ve otoriter Kemalist söylemlere. Nitekim İslâmî kesimler demokratik mücadelede mesafe kaydettikçe demokrasiyi istiyor görünen kesimlerin aslında demokrasiyle aralarının hiç de hoş olmadığını deşifre etme rolünü de üstlenmiştir.

5. İslâmcılığın Sonundaki İslâmcılık

Bunca söylemsel ve sosyolojik kaynaklarının birbirine eklemlenmesiyle varolan İslâmcılığın sonu, yakın zamanlarda dünyanın içine girdiği yeni siyasal şartlara karşı uyumsuzluk sorunları dolayısıyla kolaylıkla ilan edildi. Olivier Roy'un *Siyasal İslâm'ın İflası* isimli kitabı muhtemelen İslâmcılığın yetmişli yılların

ortalarından doksanlı yılların başlarına kadarki performansıyla insanlara ilan ettiği vaatlerini gerçekleştirememiş bir hareket olarak iflas durumunda olduğunu düşünüyordu. Siyasal İslâm'ın en iddialı olduğu yer kuşkusuz İran'dı ve burada sergilenen siyasal modelin baştaki devrim ihracı iradesinin giderek azalmaya yüz tutmuş olması, Devrime yönelik dâhili hoşnutsuzlukların su yüzüne çıkması Siyasal İslâm iddiası için tipik bir başarısızlık hikâyesi ortaya koyuyordu. Aynı şekilde Mısır'da, Suriye'de, Cezayir'de siyasal İslâmî hareketlerin devlet iktidarını ele geçirme konusunda sergiledikleri açık başarısızlık Roy gibi İslâmcılık analistleri için bir iflas görüntüsü ortaya koyuyordu. Oysa verilen örneklerden özellikle Cezayir ve Refah Partisi örneğiyle Türkiye, Suriye, Mısır gibi ülkelerde İslâmcılığın uğradığı başarısızlık söylemsel haklılık veya üstünlük açısından bir başarısızlık değil, ancak mevcut rejimler karşısındaki asimetrik güç ilişkisiyle açıklanacak bir durumdu.

Açıkçası Cezayir'de demokratik yola razı olarak iktidara gelmesi kuvvetle muhtemel İslâmî Selamet Cephesine karşı uygulanan darbe ve bunun sonucunda İslâmcı hareketin yenilgiye uğratılmış olması İslâmcılığın değil İslâm dünyası için reva görülen batı destekli bir rejimin başarısızlığıdır. Bu rejim ki, sistemin içinde İslâmî referanslı siyasal hareketlerin oluşmasını gereksiz hale getiremiyor ve İslâmî bir unsur katıldığı zaman kendi kendini feshedebiliyor. Aynı durum Refah Partisi'ni kendi anayasal sınırlarını ihlal ederek kapatmak zorunda kalan Türkiye için de, 2006 yılında ilk girdiği seçimlerde FKÖ'ye karşı açık bir zafer kazanan Hamas'ın bu zaferinin kabul edilmemesi durumunda da, nihayetinde Arap Baharı'nın rüzgarıyla tarihinin ilk adamakıllı seçilmiş cumhurbaşkanının sadece Müslüman kardeşlerden olduğu için bir askeri darbeyle alaşağı edilmesinin ikiyüzlü bir sessizlikle geçiştirildiği Mısır için de söz konusudur.

Türkiye örneğinde, Refah Partisi açıkça İslâmcı bir proje olmadığı halde, "adil düzen" ve "çok-hukukluluk" gibi önerileriyle İslâmî bir esin kaynağına sahip olduğunu gösterdiği anda sözüm ona Batılı demokratik sistem onu içine almakta aciz kaldı ve dışladı. Onun alternatifi aslında her türlü yolsuzluğun, askeri vesayetçi müdahalenin ve bir dizi insan hakkı ihlalinin cereyan ettiği 28 Şubat postmodern darbe rejimi oldu. Roy'un siyasal İslâm'ı temsil etmek üzere verdiği örneklerden biri olan Refah Partisi'nin kapatılmasının neden İslâmcılığın başarısızlık hanesine kaydolduğunu bu açıdan anlamak gerçekten mümkün değil. Tıpkı Mısır'da askeri darbeye maruz kalan İhvan'ın bu askeri darbeye maruz kalmaktan adeta sorumlu tutulması gibi. Sonuçta hem Refah Partisi örneğinde hem de Cezayir-FİS örneğinde hem Filistin'de hem de Mısır'da İslâmcılığın başarı veya başarısızlık göstergesi projenin inandırıcılığını yitirmesi, toplumun rağbetinin azalmış olmasına bağlı olmamıştır. İslâmcı hareketlerin bütün bu örneklerde hasımlarını yenilgiye uğratacak bir yol veya siyaset geliştirememiş olması kuşkusuz ayrıca değerlendirilebilecek bir konudur. Bu yolu buldukları Türkiye'de ise bu sefer İslâmcılığın neden totaliter bir rejim kurarak toplumu baştan aşağı İslâmlaştırmadıklarından sorumlu tutuluyor olmaları ise başka bir

tuhaflık aslında. Zira bu yazının başında da ifade ettiğimiz gibi İslâmcılıktan yana beklentiler hakkında bir fikir veriyor bu durum, İslâmcıların kendi tasavvurları hakkında değil.

Tam da bu tasavvurlar ışığında, iflas görüntüsüne karşılık yetmişli yıllardaki siyasal söylemleriyle hiç de tutarlı olmayacak şekilde, İslâmcı hareketlerin öznelerinin doksanlı ve iki binli yıllarda farklı siyasal ideolojilerle eklemlenerek, örneğin devrim yerine verili siyasal sistemleriyle uzlaşma içinde demokratik yollara girmeye başlamaları da İslâmcılığın bitişinin bir işareti gibi algılanmıştır. Bu çerçevede, bir devlet talebi olmayan, verili herhangi bir durumda bütün toplum için bir siyasal model önerip bunun mücadelesini belli bir program dâhilinde vermeyen siyasal oluşumların İslâmcılık iddiasının da bittiği varsayılmıştır. Gerçekten de İslâmcılık halife-sonrası şartlarda bir siyasal merkezi iradenin yokluğundan mustarip olurken belki spontane eklemlenmiş süreçlerin içinden geçerek şekillenmiştir. Bu arada sadece bu birbirine eklemlenmiş sosyolojik veya söylemsel koşulların bir sonucu olmamış aynı zamanda kendisi de yürürlükteki birçok siyasal harekete eklemlenerek kendi safiyetiyle ilgili herhangi bir iddiaya fiilen yer bırakmamıştır. Bu durum günümüz İslâmcılığının bir siyasal proje olarak özgün ve ulaşılabilir bir bağlam oluşturma konusundaki zafiyetini göstermiştir.

İslâmcılığın belli bir zamandan beri alışıldık görüntüsüyle ortadan çekilmiş olmasına karşılık kimliklerini, değilse yaşam tarzlarını, o da değilse siyasal tercihlerini bir şekilde İslâmî cemaat aidiyetleri veya genel yararlarına referansla kuran kitlesel hareketlerde çok daha büyük bir artış da gözlenmiştir. Özellikle Türkiye'de 2002 yılında AK Parti'nin iktidara gelişi ve belki de birçok göstergeleri itibariyle Türkiye tarihinin belki de en başarılı hükümet dönemi sayesinde art arda üç genel seçimde oylarını düzenli olarak artırarak iktidarda kalışının İslâm ve siyasallık ilişkisini yeniden düşünmek üzere telkin edeceği pek çok ders olmuştur. Bu bağlamda AK Parti'nin ısrarla İslâmcı veya dinsel milliyetçiliğe dair hiçbir iddiası olmayan bir parti olma vurgusunun anlamını düz bir biçimde mi anlamak lazım? 2008 yılında AK Parti'ye kapatma davası açan Yargıtay Cumhuriyet başsavcısı ve onun temsil ettiği odaklar belli ki AK Parti'nin ne programında ne de siyasal söyleminde hiçbir İslâmcı veya İslâmî vurgu barındırmadığı halde, partinin ve lider kadrolarının bütün yaptıklarını İslâmcı bir siyasetle ilişkilendirmekte tereddüt etmemişti.

AK Parti kendisini nasıl tanımlarsa tanımlasın kendisini laikliğe bir tehdit gibi algılayan müesses nizamın vasilerinin, laiklik tanımı açısından son derece sığ olmak gibi bir sorunu var tabi. Dahası bu odaklar aslında AK Parti kadrolarına karşı laikçi söylemi ucuz bir iktidar aracı olarak istismar ediyor da olabilirler. O durumda belki bu kadar derinlemesine tahlillere gerek de olmaz. Ancak AK Parti'nin, bütün karşı söylemlerine rağmen, İslâmcı algısından kurtulamıyor olmasını siyasi ilişkiler düzeneğinin oluşumu bağlamında iyi değerlendirmek gerekiyor. Kimliğin sınırlarını çoğu kez bir hareketin kendisi değil o hareket hakkındaki

algılar belirler. Özellikle bu algılar söz konusu kimlik karşısında kendi kimliğini oluşturan bir ilişkiselliği de tayin etmeye yönelmişlerse, hareketin kimliğinin kendi artalanından kaçınması mümkün olmaz. Bu durumda bir program veya bir kimlik iddiası olarak terk edilmişse bile "kendinde kimlik" unsurları yine de hareketin ontolojisini belirlemeye devam eder. Bu gerçeği Türkiye'deki İslâmcılık örneğine uyarladığımız zaman, ilan edilmiş, ismiyle müsemma bir proje veya programı veya iddiası ve söylemi olmasa da yine de sadece bu karşılıklı ilişki etkileşimleri İslâmcı siyasallığın varlığını belirlemeye devam etmektedir. Üstelik bu düzeyden bakıldığında İslâm'ın siyasal dahlinin yani İslâmcılığın her geçen gün etkisinin daha fazla arttığını bile söyleyebiliriz. Dahası, garip bir biçimde bir İslâmcı iddiada bulunmaksızın, herhangi bir rejimi topyekûn değiştirme arayışı içinde olmaksızın, örneğin Kur'an'dan çıkarsanmış bir rejim modeli önermeksizin veya bir İslâmî devrim arayışı içinde olmaksızın, neredeyse sade bir demokratik-laik vatandaşlık standardı talebiyle eklemlenerek bu gelişmeyi kaydediyor İslâmcılık. Bilinen söylemsel alanlardan çekilerek bir tür görünmezleşerek var olan, ama bunu yaptıkça daha da etkinleşen bir iradeye dönüşüyor İslâmcılık. Bu görünmezlik veya "çekilme" tam da siyasal İslâm'ın ya iflas ettiği veya önerecek bir projesinin olmadığı yolundaki algıları kuvvetle beslerken manzaranın öbür yüzü tabii ki yeterince kafa karıştırıcıdır ve şu can alıcı soruyu sürekli akla getirmektedir: İslâmcılığın modernleşmeyle, muhafazakârlıkla, bazen demokratlık ve hatta neredeyse radikal bir laiklikle eklemlenmesi bir tür strateji uygulamasının bir sonucu mudur, yoksa yaşanan dünya için öngörülebilir, uygulanabilir bir projesinin olmayışının bir sonucu mudur?

Kuşkusuz burada İslâmcılığın etkinliği büyük ölçüde muhafazakâr olarak nitelenen bir hareketin başarı seviyesiyle, yarattığı karizmatik sinerjiyle ölçülebilir bir gerçektir. Hem AK Parti'nin muhafazakar söyleminin klasik anlamdaki muhafazakar söylemden çok farklı olduğu hem de daha önce hiçbir zaman bu kadar büyük bir sinerji yaratamamış olan muhafazakarlığın AK Parti örneğinde farklı bir hava yakalamış olduğu göz önünde bulundurulduğunda İslâmcılık iradesinin hangi etkinlik alanına çekilmiş olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Daha özetleyici ve alternatif bir soruyla ifade etmek gerekirse, özellikle AK Parti örneğinde olduğu gibi bu kadar siyasal hareketliliğin sinerjisini nasıl yaratıp nasıl sürdürebiliyor? Dahası sadece bu sinerjiyi, herhangi bir siyasal hareket için rekor sayılabilecek düzeyde de olsa, yaratabiliyor olması bu siyasal hareketin rüştünü yeterince ispatlıyor mu?

6. Siyasal Alanın Keşfi

Kuşkusuz bu son soru hareketin otantikliğini sorgulamaya açılan bir sorudur, cevabını vermek zordur. Ancak şimdiye kadarki siyasal İslâm tahlillerinin çoğunda açıklama zincirinin önemli bir halkasının hep kayıp kaldığını söyleyebiliriz. Bu kayıp halka bizatihi siyasalın kendisidir. Hem dünyada siyasallığın son dönemlerde kaydetmiş olduğu değişimin yeterince takdir edilemiyor olması söz konu-

sudur hem de sınırları netleştirilebilecek olan siyasallığın hakkını belki de bir siyasal hareket olarak en fazla İslâmcılığın vermekte olduğu gerçeği kaydedilmelidir. İslâmcılığın sonu veya birçok durumda söylemsel "çekilmesi" olarak yaşanan süreçlerin aslında basit bir siyasallaşma olduğunu ifade etmeye çalışacağım.

Ancak siyasallaşma sürecinden bahsederken bu konuda şimdiye kadar bu kavrama yüklenmiş anlamlardan biraz sıyrılmak gerektiğini hatırlatmak gerekiyor. Siyasallaşma birçok durumda olumsuz bir kavram olmadığı halde, insanların kaderlerini tayin etme iradesini çağrıştırdığı, insanların kendilerini ilgilendiren konularda karar alma süreçlerine katılmayı ifade eden son derece olumlu bir kavram olduğu halde, nedense birçok konu ile bağdaştırılması kolay olmuyor. Bunun biraz daha iyi anlaşılması için "dinin" veya "İslâm siyasallaşması", "Kürt sorununun siyasallaşması", "Alevi siyasallaşması" gibi deyimlerin nasıl bir çağrışım uyandırdığına dikkat edilebilir. Her üç durumda aslında siyasallaşma bu hareketlerin toplumsal taleplerinin barışçıl zeminde ifade edilmesini ifade ediyor.

Siyasallaşmanın alternatifi zannedildiğinin aksine radikalleşme ve toplumdan kopma, belki de militanlaşmadır. Toplumdan kopmak veya eline silah almak, siyasette gözü olmamayı ifade etmenin en kestirme yoludur. Oysa siyaset bir toplumu oluşturan diğer unsurlarla birlikte ama bir müzakere esasında var olma niyetini ifade eder. Siyasallığın başladığı yer, öteki(ler)in de dikkate alındığı yerdir. Dolayısıyla toplumsalın bir insanın veya bir grubun kendisine sınırsızca tahsis edilmiş bir imkânlar alanı olmadığını da bilmektir. O yüzden siyasallık her durumda imkânsızın değil, mümkün olanın zemininde yapılabilen bir şeydir. O yüzden siyasallaşma kendi sağlıklı bütünlüğünün kaygısını taşıyan bir toplum için korkulacak bir şey değildir. Ancak toplumu belli bir grubun mutlak üstünlüğüne ve diğer grupların ya reddine veya bastırılmasına dayandırarak tahayyül etmiş olanların korkacağı bir şeydir.

Siyasallığın bu anlamında, yani devlet-merkezli olmayan, toplumsal alanın çalışmasıyla işleyen anlamında, özellikle İslâm örneğinde çoğu kez farklı bir standart uygulaması devreye giriyor olsa da, küresel düzeyde bir gelişme eğiliminin var olduğu bir gerçektir. Türkiye'de de küresel ölçekte siyasallığın genişleyen ve gittikçe daha fazla alanı belirlemeye yüz tutmuş olan siyasallaşma kültüründen en fazla yararlananın İslâmcılık olduğunu söyledik. Bununla birlikte İslâmcılık örneğinde bile siyasalın değişimi için bir milat tespit etmek zordur. Belki soğuk savaş sonrası dönemde ulus-devlet aktörlerinin siyaseti belirlemede tek aktör olmaktan çıkması, sivil toplum alanının güçlenmesi, kentleşme düzeyindeki artış gibi olgularla eşzamanlılığı tespit edilebilir. Ancak siyasal davranışın nihai tarihi sadece bu oluşumlara bağlanamaz. Siyasallık sonuçta bir davranış tarzıdır. Basitçe durumu değiştirmek üzere, belli bir topluluk ufkunda "iyi" olarak görülenlerin gerçekleştirilmesi doğrultusunda sonuç alıcı ve öngörülebilir sonuçlar almaya yönelik gayret, bu gayretler doğrultusunda ittifaklar ve mücadelelere girmek siyasalın özüdür.

Siyasalın bu şekildeki kavramsallaştırımını siyasetin tek nihai aktörünün devlet, siyasal mücadelenin tek nihai hedefinin de devlet aygıtını ele geçirmeye yönelik bir mücadele olarak algılayan anlayıştan ayırt ederek kurmaya başlıyoruz. Ulus-devletler çağının ufkunda devlet aygıtı siyasetin tek hedefi ve aynı zamanda tek belirleyici aktörüdür. Devlet çapında temsil edilemeyen veya yürütülemeyen hiçbir faaliyetin siyasal bir anlamı olmadığından, bu amaca yönelik faaliyetlerin dışındaki her türlü etkinlik de siyaset dışı sayılır. Dolayısıyla bu döneme ait bütün siyasal hareketlerin bütün hedefleri devletin ister demokratik ister devrimci yollarla olsun ele geçirilmesidir. Başarı da bu hedefe olan mesafeye göre ölçülmektedir.

Oysa bu tanım aslında en eski siyasallık tanımının bile, örneğin eski Yunan'da poliste ortaya konulan tanımının bile gerisindedir. Kaldı ki bugünkü siyasetin bütün alanının devlet tarafından kuşatılamadığı bir toplumsal ve siyasal katılım patlaması yaşanmaktadır. Küreselleşmenin de bir sonucu veya nedeni olarak önplana çıkan yeni iletişim ve ilişki kanalları devleti uluslararası ilişkilerin tek aktörü olmaktan çıkardı. Ekonominin ulusal sınırları aşan yapısının yanısıra üniversite ve bilgi dolaşımının gittikçe yoğunlaşan trafiği devleti siyasetin tek hedefi veya tek işlem alanı olmaktan biraz daha geriletti. Bu durum siyasal varoluş veya davranışların niteliğini de büyük ölçüde değiştirdi. Devlet tabi ki yine en önemli siyasal aktör olmaktan çıkmış değil, ancak tek aktör ve alternatif siyasallıkları tamamen tüketebilen bir üst-belirleyici de değildir artık.

Sadece İslâmcılık için değil, kuşkusuz adına "yeni toplumsal hareketler" de denilen bir dizi hareket, siyasallığın alt düzeydeki yeni tezahürlerine sayısız örnek sağlayabiliyor. Ulrich Beck'in deyişiyle bu dönem artık soğuk savaş yıllarının "ya o veya öteki" şeklinde iki seçeneğin dar sınırlarına tıkılmış, ikisinden biri olmayınca hiçbir varoluş imkânı olmayan bir kısıtlanmışlık dönemi değildir. Artık her şeyin her şeye eklemlenebildiği bir "ve" dönemidir, daha genel ve tanımlayıcı bir ifadeyle siyasallığın icadının yaşandığı bir çığırdır.[20] Sosyalist hareket açısından bu geçiş iki sınıflı bir dünyanın diyalektik antagonizmasından, sınıfların öneminin gittikçe azaldığı, antagonizmaların neredeyse sayısız çoğullaşmasının yaşandığı bir dönemde sosyalist ekonomi politiğin bütün varsayımlarını gözden geçirmesi gerekti.[21]

İslâmcılığın bugünkü söylemsel gaybubetine rağmen artan etkisini açıklayabilecek bir çerçeve çizebilmek için siyasalın bu yeni biçimlerinin tabiatını ve İslâmcılığın bu siyasallık biçimlerine katılımının hesaba katılması gerekiyor.

20 Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*, çev. Nihat Ülner, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

21 Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy,* Verso, London, 1985. (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji,* çev. Ahmet Kardam, Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul, 1992).

7. Kimlik ve etik arasında siyasal

Yukarıda siyasallık hakkında verdiğimiz tanımlara ilave olarak, İslâmcılığın nasıl bir siyasallaşma vetiresinden geçmekte olduğunu anlayabilmek açısından, siyasallığın iki çok önemli boyutu olduğunu belirtmek gerekiyor. Birincisi bir "kimlik iddiaları" boyutudur ki, bu düzeyde insanların aidiyetleri siyasal varoluşları için neredeyse yeterli bir zemin oluşturur. Üstelik yukarıda da değindiğimiz gibi kimlik iddiaları birçok durumda bizzat o kimliğe nesnel olarak mensup olan insanların iddia ettiği bir şey olmayabiliyor. AK Parti örneğinde olduğu gibi İslâmcılık bu kimliğin hasımları tarafından bir "ötekileştirme" süreciyle pekiştiriliyor. Belli bir kimlik unsuruna nesnel aidiyet (kendinde kimlik) biraz da bu ötekileştirmenin etkisiyle bir tür "kendi için kimlik" haline geliyor. Zaten kimlikleri büyük ölçüde bu karşılıklı algılar ve tanımlar, bu algıların denk düştüğü antagonizmalar belirlemiş oluyor. İslâmcılık insanların salt Müslümanlık bağlarıyla birbiriyle olan bağlarını önemseyen ve bu bağı bir kardeşlik olarak her düzeyde önemseyen insanların mensubiyet duygularıyla başlar. Bu duygunun bir tür "Müslüman milliyetçiliği" şeklinde tezahür eden bir yanı olabileceği gibi[22] genel felsefesi itibariyle Müslümanlığı bir müktesep hak gibi görmeyen, bunu hak etmek için, buna layık olmak için her zaman gereken "uygun ve iyi davranışlarda bulunma"yı gerektiren bir yanı da var. Bu durumun Müslümanlığı başkalarının aleyhine işleyen bir milliyetçiliğe dönüşmeye karşı en azından teorik olarak koruması beklenir. Bir kavme olan öfke o kavme karşa adaletsizliğe sevk etmemeli. Müslümanı "iyi" kılan onun Müslümanlarla olan siyasi birlikteliği değil, "iyi" eylemleri, tavırları sürekli olarak yüklenmesidir. Müslüman cemaatine mensup olmak ebediyyen kurtulmuş olmayı getirmez, Müslümanken gaflet ve dalalete düşme ihtimali ve tehlikesi de vardır. O yüzden Fatiha Suresinde her gün Müslümanlar bu ihtimale karşı Allah'tan yardım isterler.[23]

Buna karşılık, siyasal konumları oluşturan en önemli aşamalardan birisi gerçekten de insanın verili özellikleri dolayısıyla veya savunduğu, bir dava haline getirdiği herhangi bir talebi doğrultusunda başkalarıyla ve başkalarına karşı kurduğu ittifaklar, dostluklardır. Carl Schmit'in siyasalı bir "dost-düşman" ilişkisi olarak tanımladığı ve bütün insani varoluşlar için temel bir düzey olarak işaret ettiği şey budur. İnsan toplumsallaşmasının doğasındaki durumun çok isabetli bir tasvirini ifade ediyorsa da bu siyasalın bütün kapsamını verebilen bir yaklaşım değildir. Siyasal mutlaka en temelde bir "biz" ve "onlar" ayrımını gerektirse de bu düzey üzerindeki vurgu siyasalı imkânsız kılan bir abartıya da dönüşebilir. Onlarla husumetin savaş, ret, inkâr boyutuna vardığı durumlarda siyasalın tarafı kalmamış olur çünkü.

22 Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities,* Verso, London, 1995. (Türkçesi, *İslamlar ve Moderniteler,* Çeviren: Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003).

23 İhdina's-Sırat el mustaqîm; Sırât ellezîne en'amte aleyhim; ğayri'Imağdubi aleyhim veladdallin (Bizi doğru yola eriştir; kendisine gazap vermiş olduklarının ve dalalete sapmış olanların yoluna değil).

Siyasallığın ikinci boyutu ise etik iddialardır. Belli bir kimliğe ait insanların kendileri için veya toplum için sahip oldukları "iyi" tanımı ve bu tanıma uygun bir dünyaya ulaşma mücadelesi bu noktada belirleyicidir. Herhangi bir toplumsal hareketin "iyi" tanımının kendisi için veya bütün insanlık için veya sadece belli bir toplum için ne ölçüde geçerli olduğunu kuşkusuz o hareketin "kimlik" sınırları ve o kimliğin mündemiç olduğu daha geniş toplumsal yapı belirler. Kimliğin oluşumunda büyük ölçüde toplumsal hareketin bu "iyi" iddialarının da bir etkisi vardır. Bu, İslâmcılık söz konusu olduğunda tabii ki daha fazla böyledir.

İslâmcılık verili herhangi bir durum ve toplum için neyin "daha iyi" olduğuna dair her zaman bir iddiaya sahiptir. Bu iddia, yani İslâmcılığın "iyi" tasavvuru zannedildiği gibi verili her durum için bir kez ve bütün zamanlar için önceden belirlenmiş bir kalıbın fundamentalist bir önerisi değildir. Aksine dinamik bir içtihat vurgusuyla verili herhangi bir durumun mümkünleri içinden bir "iyi" seçeneğinin bulunabileceği varsayımıyla hareket eder. Bu da İslâmcılığın neden çok kolay eklemlenebilen bir hareket olduğunu sanırım açıklamaya başlamanın en iyi yoludur. Ulus Baker, Tanıl Bora'ya bir mektubunda İslâmcı düşünürlerin birçok soruna karşı tavır ve yaklaşımlarında kendilerinden beklediği "özgün ve karmaşık" bir yaklaşım yerine "basitlik" olarak ifade ettiği kolaycı yollarla baş etme yoluna gitmelerine, biraz hayret ve hayal kırıklığıyla karışık bir duyguyla dikkat çekmişti.[24] Çok yanlış bir gözlem olduğunu düşünmediğim bu durumu Baker basit bir pragmatizm veya belki bir pragmatizm basitliği olarak görmüştür, ama İslâmcılığın bir çok durumda neden kolay ve mümkün çözüm yolları varken teoride özgün ve karmaşık yollar bulması gerektiğini bu beklentiyle açıklaması zor olurdu. Hele teoride özgün ve karmaşık yollar çok şık görünse de genellikle pratikte imkânsıza çıkan yollardır ve insana dünyada da ahirette de mutluluk vaat eden bir din olarak İslâm'ın sorunların üzerine gitme tarzı değildir. İyi bir çözüm her zaman orijinal bir çözüme yeğ tutulur. İslâmî anlamda "iyi" olarak nitelenebilecek bir yol her zaman mümkün olan yollar arasından bulunabilir. İslâmcılık bir fıkıh üreten yanıyla gündelik hayat içinde her seviyeden insan için alabildiğine basit, uygulanabilir yollar sunmayı daha fazla önceleyen bir gündelik hayat siyasetidir. Yarar (maslahat) kavramına güçlü bir vurgusu olan İslâm fıkhının «iyi" "ezmanın teğayyuru ile ahkâmın da değişebileceği"; "def-i mefsedetin celbi menafiden evla olduğu", "eşyanın aslında ibahatın bulunduğu" ve bunun gibi birçok düstura tabi olması onu "pratik çözüm odaklı" ve kendi tabularına karşı bile çok daha eleştirel, esnek ve özgür kılıyor. Sonuçta siyasallığın bir boyutu mümkünün sanatı ise İslâm fıkhının çözümlerini hem mümkünler arasından bir yol hem de başkalarıyla müzakere çerçevesinde bulabildiğini de göstermektedir.

Sonuçta adını bu şekilde koymamış olsa da kendi fıkhi (epistemolojik) kaynaklarının sağladığı mezkûr imkânların ufkuyla da, siyasallığı keşfetmiş bir İslâmcılık söz konusudur. Siyasallığın ufku içinde mutlak iktidarın olmadığının bilgisi de

24 Ulus Baker, "ÖDP Yazısının Daha Samimisi: Tanıl'a Mektup Gibi", *Birikim*, 2007, sayı: 220/221, s. 14.

vardır. İnsanın varoluşu hep başkalarının sınırlarına varıp dayanır. O sınırlarda kendini yeniden tanımlar ve dolayısıyla başkasından etkilenir. Varoluş bir etkileşim halidir ve bundan Müslümanlar da hiçbir şekilde muaf değildir, hiçbir zaman da muaf olmamışlardır. Bu dünyada yalnız değilseniz, dünyayı sadece kendinize benzer insanlarla kurma imkânına sahip olmak gibi bir lüksünüz de yoksa başkalarını da gözeterek yaşamak durumundasınız. Bir din cemaatinin kendi aralarında uyguladığı bir hukuk düzeni ile o cemaatin başka insanlarla ilişkilerinde geçerli olan hukuk doğal olarak birbirinden farklı olur. İslâmcı siyaset kendi hayat tarzını veya cemaat hukukunu başkalarına dayatmak değil, aksine kendisine talep ettiği bir özgürlüğü başkalarına da sağlama iddiasıyla hareket eder. Kendi etik iddialarını başkalarına da anlatabilme özgürlüğü talep eder ama bu hiçbir zaman bir zorlama kabul etmeyen bir tür ifade özgürlüğü çerçevesinde kalabilecek bir şeydir. Buna mukabil bir siyasallık düzeyi olarak kendi etik iddialarına olumlu karşılık verilmiyor olması, kendisine karşı bir düşmanlığı harekete geçirmediği sürece bir sorun değildir. Ortak dünyanın nasıl şekilleneceği konusunda Müslümanlar mutlaka bazı önerilere sahip olsalar da tek belirleyici olma iddiası taşımazlar. Tabii ki bu ortak alanın belirlenmesinde Müslümanların siyasal bir üstünlük veya otoriteye belli koşullarda sahip olmaları hali müstesnadır. O durumda bile o toplumda geçerli kılınacak siyasal veya toplumsal modelin niteliğinde tarihsel ve toplumsal koşullar daha az belirleyici olmaz.

Kuşkusuz bunlar tek tek bütün İslâmcı hareketlere atfedilemeyecek kadar derin bir İslâmcı habitus alanına işaret ediyor. Habitus, yani belki çoğu İslâmcının gündelik hayatına sirayet etmiş olan davranışların içerdiği bir siyasal akıl.

Aslında doksanlı yılların başlarından itibaren Ali Bulaç'ın gündeme getirdiği Medine Vesikası tartışmaları[25] İslâmcılığın siyaset ufkunun, yani başkalarıyla birlikte, müzakere ile ortak bir dünya kurma ufkunun genişliğine dair önemli ipuçları sunuyordu. Böyle bir tarihsel vesikadan esinlenmiş bir projenin çağdaş koşullarda uygulanabilir olup olmaması çok önemli de değil aslında. Önemli olan İslâmcılığın verili herhangi bir tarihsel durumda toplumun diğer unsurlarıyla bir müzakere esasına dayalı bir düzen kurma fikrine açık olduğunun ortaya konulması. Siyasetin başladığı nokta tam da bu değil midir? Üstelik İslâm'ın veya Müslümanların bu özelliği tarih boyunca sergilemekte oldukça maharetli oldukları da bir gerçektir. Sonuçta Ortadoğu'da veya Balkanlar'da Müslümanların kurdukları hiçbir toplumu türdeşleştirmeye çalışmamış oldukları biliniyor. Hatta oryantalist literatürde garip bir biçimde bu durum, İslâm'ın ortak bir kültür oluşturmakta bir acziyet sergilemiş olduğu argümanıyla ifade edilmiştir.[26]

25 Ali Bulaç, "Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* 6. Cilt, [Ed.] Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

26 Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism*, George Allen & Unwin, London,1978. Ayrıca bkz. Asaf Hüseyin, "Oryantalizmin İdeolojisi", Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi (derleyenler) *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi,* çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Oysa Batı'nın yaratmakta çok başarılı olduğu o "ortak kültür" büyük ölçüde yoğun bir toplumsal şiddet, etnik ve dinsel temizlik uygulamasını da gerektirmiştir. Müslümanların tarihsel pratiği bu konuda zorlamaya karşı bir duyarlılığı daha çok önemsemiş olduğu için bir bakıma her kültürel cemaati belli sınırlarda kendi haline bırakma yolunu seçmiş bu da İslâm medeniyetinin bir "mozaik toplum" olarak kalmasını sağlamıştır ki, aslında bu yönü neresinden bakılırsa ancak olumluluk hanesine kaydedilmesi gereken bir sonuçtur. Bu kamusal mekânın inşasında gerçekten müzakere edebilecek veya kendilerini hissettirebilecek bir tarafı canlı bırakma erdemidir. Eline geçirdiği güç üstünlüğünü "imha etmek" veya bastırmak üzere kullanmamayı seçme erdemidir. Burada da farkına varılırsa güçlü ve bir bakıma üst-belirleyici bir konumda olduğu halde başkasını dönüştürme konusunda hiçbir irade göstermeyen bir İslâmcı siyaset söz konusudur. Aynı iradenin, belirleyici değil, zayıf-azınlık olduğu durumda başkasınca tanzim edilmiş bir kamusallığı tek başına belirleme iddiasında bulunması kendi rasyonalitesiyle uyuşmaz.

Ancak bu, İslâmcılığın verili hiçbir durumda hiçbir etik iddiasının olmadığı var olan şartlara kayıtsız şartsız uyduğu anlamına da gelmez. Buradan ulaşmak istediğim sonuç aslında İslâm'ın siyasallığının zannedildiğinin aksine özellikle halife-sonrası şartlarda alabildiğine azalmış olduğu, yani bir müzakere tarafı olarak kendi çıkarlarını (maslahatını) gözeten bir siyasal akıldan uzaklaşmış olduğudur. Siyasal akıl bir bakıma tatile çıkmış, yerine dizorganize edilmiş bir siyasal bedenin can havliyle var kalma savaşı veya sömürge koşullarına karşı siyasetin değil daha ziyade savaşın dilini geçerli kılmış bir yapı geçmiştir. Bu çerçevedeki hareketliliğe genellikle "siyasal İslâm" denilmiştir ki, bu son derece yanlış bir nitelemedir.

Bazen cynik bir görüntü altında da olsa radikalce reddediş, her türlü siyasal müzakereyi reddediş, bir tür siyasal tepkidir ama işlevsel anlamıyla siyasallıkla hiçbir ilgisi yoktur. Belki tam da İslâm adına bir siyaset imkânının tükendiği yerde bu hareketlilikler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlilikler İslâmcılık diye ulaşılması mümkün olmayan, anakronik proje önerileriyle aslında siyasallıktan alabildiğine uzak bir konumdadırlar. Atlatılmamış bir mağduriyetin etkisiyle yer yer rövanşist duygulara da karışan, içeriğinde bir miktar intikam da barındıran söylemlerle makul olmayan talepler İslâmcılığı siyasal alandan daha da uzaklaştırır. Kuşkusuz bir Müslüman toplulukta belli tarihsel ve toplumsal koşullarda bu tür bir söylem insani bir tepki olarak ortaya çıkabilir. Ancak bu tepkiler son derece insani olmakla birlikte siyasetin koşullarının mevcut olduğu bir zeminde ortaya çıkmamış olduğu için İslâmcı siyasete ait sayılmaz. Çünkü en azından teorik olarak, benim anladığım kadarıyla, İslâmî siyaset geçeni geçmiş sayan, herkesin tecrübesinin biraz da kendisine ait olduğunu, herkesin kendi tecrübesinden sorumlu olduğunun bilincini telkin eden bir gerçekçilik de içerir. Geçmişteki bir yenilgiye veya zafer durumuna takılıp tekrar o durumun restorasyonu üzerine ömürler harcamaya dayalı bir hınç ve rövanş kültürünün İslâmcı siyasetle sadece doğal bir patolojik durum olarak ilişkisi olabilir. Ancak bir şartla ki, patoloji aşağılanan bir durum olarak değil, bir hastalığa duçar ol-

muş bir bedenin tam da kendini korumak üzere verdiği tepki kadar normal bir patoloji olarak. Doğaldır ki, saldırıya uğrayan beden anormal tepkiler verir. Ancak bu tepkiler bir bedenin kendini koruma güdüsünün ürettiği normal sonuçlardır. Ancak bedenin verdiği bu tepkiler geçicidir. Beden kendi doğal dengesini hangi şart altında olursa olsun bir süre sonra bulup birçok durumda kabullenilmesi zor şartlara uyum bile sağlar.

İslâmcılığın halife-sonrası travmaya verdiği tepkinin uzun süren bir mağduriyet veya geçici haller edebiyatına yaslanmış olduğunu daha önce dile getirmiştik.[27] İslâmcı estetlerin sıkça başvurmuş olduğu ve İslâmcı kitle için önemli bir tema olarak işlenmiş olan "Öz yurdunda garip, öz vatanında parya" edebiyatı Müslümanları son derece özgün bir diaspora tahayyülü üretmeye sevk etti. Kendi vatanındaki diasporik koşullar, Müslümanları ya bir asr-ı saadet özlemi içinde nostaljiye veya eninde sonunda geçilecek bir hal olarak ütopik bir geleceğe yöneltiyordu. Müslümanların bir hicret dini olan İslâm'dan nostaljik veya ütopik bir Müslümanlık üretmek durumunda kalmalarının asıl nedeni siyasal bir etkinlik veya varoluş için yeterli bir sosyalizasyona ulaşamamış, kendilerine göre yeni bir bedenlenme sürecinden geçmemiş olmalarıydı. Nostalji ve ütopya bir tür Müslüman diasporası gibi çalışırken daha radikal versiyonlarıyla bir tür Müslüman Siyonizm'e yaklaşıyordu, ancak her durumda siyasetin sinik bir reddi veya inkârı İslâmcılığın mümkün tek ifade yolu gibi sunuluyordu. Tabii ki sisteme veya müesses nizama katılım yolu olarak görülen her türlü siyasallık teolojik bir dille reddedilir.

İşin doğrusu İslâmcıların, siyasala karşı sinik inkâra varan bu soğuklukları tamamen kendi tercihleri olmaktan uzaktı. Kendi kimliğiyle siyasal alanda bir özne olmanın doğrudan yolları tamamen tıkalı olduğunda İslâmcı bir duygu veya söylem için radikal bir reddiyeden daha işlevsel bir yol bulmak ciddi bir zihinsel ve siyasi maharet sorunu haline gelmiştir. İslâmcıların uzun bir dönem bu mahareti sergilemekten geri durmuş oldukları inkâr edilemez.

Ancak bugün şartların en azından bu bağlamda çok daha farklı olduğu da bir gerçektir. Biraz dünyadaki gelişmelerle biraz da İslâmcıların siyasallığı yeniden-hatırlamalarının toplam sonucunda İslâmcılığın siyasallığının zirvesine değilse bile oldukça yüksek seviyelerine ulaşmış olduğunu savunuyorum. Bu şartların küreselleşme veya dünyanın yeni gidişatıyla ilgili kısmına dair vurgulanması gereken en önemli konular şunlar: Küreselleşme ulus-devletleri siyasetin tek aktörü olmaktan çıkarmıştır. Bunun doğrudan sonucu olarak devlet hem siyasalın tek hedefi hem de uluslararası ilişkiler düzeyindeki siyasalın tek aktörü olmaktan çıkmıştır.

27 Yasin Aktay, *Body, Text, Identity: Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*, Unpublished PhD thesis, ODTÜ, Ankara, 1997. Yasin Aktay, " Halife-Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* 6. Cilt, [Ed.] Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

8. Küreselleşme ve Siyasalın Yeni İmkânları

Devlet yapıları her geçen gün daha fazla demokratikleşme ve özgürlükleri geliştirme baskısı altında farklı bir işleve doğru gelişmektedir. Bu demokratikleşme kuşkusuz kapitalizmin yeni üretim ve tüketim biçimlerinin küresel işbölümüne dayalı dolaşım ve paylaşımının gerektirdiği bir siyasal duruma da denk düşüyordur. Malların ve insanların daha yoğun dolaşımı, kaçınılmaz olarak bu duruma uygun yeni siyasallıkların gelişmesini de gerektiriyor.

Diğer yandan, dünyada artan iletişim, ulaşım ve medya imkânları aynı zamanda kültürlerin ve kimliklerin ulus-aşırı trafiğini de alabildiğine yoğunlaştırmış ve ulusal, yerel düzeylerden küresel ölçeklere varan çok çeşitli sosyalleşme, gruplaşma ve faaliyetler için siyasal alanlar açmıştır. İnternet kullanımı ve artan uluslararası (halklar arası) ilişkiler çok güçlü networkların ve işbirliklerinin oluşumuna uygun bir zemin hazırlamıştır. Türkiye'de, Anadolu Kaplanları olarak tabir edilen müteşebbislerin açılımları, Fethullah Gülen hareketi ve yüz ülkeyi aşan yerde açılan okullar yoluyla ulaşılan yeni uluslararası aktörlük imkânı bu küresel hareketliliğin mümkün kıldığı bir şey olmuştur. Bu hareketin bugün herhangi bir ülkenin devletinin siyasi kararlarına karşı nispeten bağışık bir yapısı olduğu iddia edilebilir. Ancak durum basitçe Gülen hareketinin bu kadar çok imkâna kavuşmuş olması, uluslararası bir siyasi veya toplumsal aktör haline gelmiş olması değildir. Bu hareketin temsil ettiği anlayışın bu küreselleşme hamlesiyle birlikte kendi içinde de bir hareketlilik geçirmiş olduğu da ayrı, ama mutlaka altı çizilmesi gereken bir gerçektir. Tıpkı Peter Mandaville'nin ulus-ötesi Müslüman siyaset başlığı altında anlatmaya çalıştığı gibi[28] yaşadığımız dünya ulus-devletlerin önemini görece azaltan veya en azından gücünü yeni ulusal veya uluslararası aktörlerle paylaşmasını gerektiren bir süreçten geçmiştir. Konu sadece ulaşılan güç de değildir tabi, bu güce bakış da, bu gücün mümkün kıldığı yeni ittifaklar da zihniyetin dönüşümüne ciddi anlamda etki etmeye devam eder. Coğrafi hareketlilik zihniyetin de kendi içinde esaslı hareketlilikler yaşamasıyla tamamlanır.

a. Kültürün uluslararası ve kendi içindeki göçü

Bu süreç içinde insanlar bir ülkeden öbürüne seyahat veya göç ederken yanlarında kültürlerini de taşımaktadır. Ancak durum bununla da bitmiyor, hareket eden kültürler, seyahat veya göç eden kültürler kendi içlerinde de bir göç veya seyahat yaşamaktadırlar. Türkiye'den birisi Almanya'ya gittiğinde yanında İslâm kültürünü de götürmektedir. Ancak Almanya'ya (veya başka bir Avrupa ülkesine) bu yolla taşınan İslâm aynı zamanda kendi içinde de bir dönüşüm, bir intikal yaşamaktadır. Buna bakıldığında Türkiye'den dışarıya göç eden farklı dini anlayışlara sahip insanların bu hareketleri yoluyla kültürlerini yanlarında taşıyıp götürdükleri kadar bu dinsel veya milli kültürün kendi içinde de bir dönüşüm yaşamasına bir alan oluşturmaktadırlar. Bu durum altmışlı yıllarda ye-

28 Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, Routledge, London, 2001.

rel, milli bir din anlayışına sahip olan Gülen'in Amerika'ya kadar uzanan süreç içinde giderek daha fazla küresel bir İslâm anlayışını benimseyip dillendirmesini açıklayan bir yaklaşımdır.[29] Kaldı ki Gülen hareketi bu tarz bir network oluşumunun en güçlü ve göze çarpan örneği ise de tek örneği değildir. Bu kanallar buna benzer birçok oluşuma imkân tanımaktadır.

b. Anadolu Sermayesinin dünyaya açılması

Daha ziyade kültürel düzeyde gerçekleşen bu yayılmanın bir de sermaye boyutu vardır. Anadolu sermayesi olarak bilinen muhafazakâr Anadolu girişimcilerinin küreselleşmeyle birlikte keşfettiği yeni teşebbüs ufku İslâmcı siyasallığın yeni ve çok etkili bir gelişim kanalını daha işaret ediyor. İslâmcılığın kapitalizmle eklemlenme alanına da işaret eden bu gelişmede önemli olan nokta İslâmcılığın ulus-aşırı bir nitelik kazanan ve giderek dünya ölçeğinde hatırı sayılır bir aktör olarak yoğunlaşmasındaki rolüdür. Bu aktörler dünyanın bütün coğrafyalarını kendi ticari veya yatırım portföyünde birleştirerek, hiç özellikle niyetli olmasa bile salt kendiliğinden etkisiyle bu alanın içinde İslâmcı siyasal sübjektiviteye asgari kirayı ödemektedir.[30]

c. Avrupalı veya Batılı İslâm

Diğer yandan, özellikle İslâm ülkelerinden batıya işçi veya beyin göçlerinin yarattığı yeni Müslüman yerleşim bölgeleri bir Avrupalı veya Batılı İslâm gerçeğini yaratmıştır. Batılı İslâm gerçeği hem İslâmcılığın klasik oryantalizm eleştirilerine yeni bir boyut getirmiş hem de bir kategori olarak Müslümanlara gayrimüslim bir yönetim altında vatandaş olmak üzerine kafa yormalarına yol açmıştır. Bu esnada laiklik gibi özünde İslâm karşıtı olarak düşünülmüş bir kavram bile Müslümanların Müslüman olmayanlarla ortak bir kamusal alan inşası için mümkün bir kategori olarak yeniden ve benimsenen bir kategori olarak tanımlanmıştır. Bugün Avrupa'nın birçok üniversitesinde oryantalizm çalışmaları büyük ölçüde Müslüman öğrenciler ve hatta hocalar tarafından yürütülmektedir. Bu kadrola-

29 Fethullah Gülen ve cemaatinin Erzurum'dan, Edirne, İzmir ve İstanbul yoluyla Amerika'ya uzanan yolculuğunun düşünce ve tutumlarına yansıyan gelişmesine ışık tutan çalışması için bkz. Ali Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*, Ufuk Kitap, İstanbul, 2007. Ayrıca bkz. Yasin Aktay, "Bir Toplumsal Hareket Olarak Okullaşma", *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları,* ed. Toktamış Ateş, Eser Karakaş, İlber Ortaylı, Ufuk Kitap, İstanbul, 2005.

30 Anadolu burjuvazisinin teşekkülündeki dinsel veya zihinsel dinamiklerin MÜSİAD yapılanması içindeki pratiğiyle ilgili iyi bir analiz için bkz. Şennur Özdemir, *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi,* Vadi Yayınları, Ankara, 2006. Ayrıca Anadolu kaplanları olarak da bilinen bu yapılanmanın zihinsel, kültürel veya teorik temellerinin sağlanmasında başından beri güçlü bir entelektüel destek vermiş olan Mustafa Özel'in çalışmalarına bakılabilir. Özel'in çalışmaları aynı zamanda bu yapılanmanın küresel bir aktör olarak hazırlanmasının veya gelişiminin iyi bir analizini de içeriyor. Bkz. Mustafa Özel, *Birey Burjuva ve Zengin,* Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998. *Devlet ve Ekonomi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995. *Müslüman ve Ekonomi,* İz Yayıncılık, İstanbul, 1995. Ayrıca bkz. Ömer Demir & Mustafa Acar, & Metin Toprak, "Anatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and Challenges", *Middle Eastern Studies,* , 2004, Vol 40, No: 6.

rın ürettiği oryantalist bilgi artık klasik oryantalizmin alışıldık birçok sorununu aşmakta ve İslâm hakkında daha sağlıklı bilgilerin batılı şartlarda üretilmesini sağlamaktadır. Yanısıra batılı şartlarda Müslüman olmanın anlamı üzerinde de durulurken Müslümanların gayr-ı Müslim bir toplumda azınlık oldukları durumlara dair reel şartlar muhtemel bir çağdaş İslâm fıkhı için bir hayli öğretici olmuştur. Örneğin bu şartlar artık dünya topraklarını daru'l-harp ve daru'l-İslâm şeklinde bölen eksenden çıkmış, bunun yerine devletin en modern anlamıyla bir sözleşme olarak algılandığı bir düzeyde vatandaşlık kavramının anlamları üzerinde yoğunlaşan yeni bir fıkhın kaidelerini şekillendirmeye yönelmiştir.

Bir sözleşme olarak vatandaşlık kavramı belki Müslüman siyasallığının en önemli tutamaklarından birisi olmuştur. Müslüman sübjektivitesi bu düzeyde vatandaş kavramı etrafında kendi duygu, heyecan ve iradelerini yerleştirmiştir. Mısır Müslüman Kardeşler Teşkilatı kurucusu Hasan el-Benna'nın torunu, İsviçre'de yaşamakta ama başta İngiltere olmak üzere bütün Avrupa'da hatırı sayılır bir etkisi olan Tarık Ramazan'ın başını çektiği bazı Müslüman aydınlar, örneğin, Avrupa'da Müslümanların kendi dinleriyle mutlu birer Avrupa vatandaşı olmalarının yolları üzerinde dururken İslâmcı siyasallığın her zaman sadece belli bir forma bağımlı olmadığının, belli koşullar sağlandığında bir tür uyum ideolojisine de dönüşebildiğinin en güzel örneğini veriyorlar. Bu uyum, görünürde İslâmcıların mevcut sisteme uyum sağlama istidadını gösterirken, buna rağmen kendini başka türlü ama her geçen gün daha fazla hissettiren bir İslâmcı siyasallığın nereden kaynaklandığı sorusu yerinde bir sorudur. Birçok siyasal analizci tam da bu durumu İslâmcılığın sonu olarak nitelerken, ben siyasallığın daha isabetli bir tanımı yoluyla esas bu durumun İslâmcı siyasetin en güçlü ifadesi olduğunu anlatmaya çalıştım.

Burada, ister Avrupa'daki Müslümanlar örneğinde ister Türkiye'de, İslâmcılığın giderek artan bir kimlik algısı veya duygusu olarak siyasal düzeyde kendi müttefiklerini veya rakiplerini bularak onlarla kendi topluluğunun çıkarlarının temsilini ve savunmasını bir yasal müzakere esasına oturtma iradesi kolaylıkla görülebilir. Bu iradenin çok katı bir siyasal bedenlenme (tebeddün - embodiment) yoluyla değil de tam da halife-sonrası şartların bu aşamasında oluşan gevşek cemaatleşme yapısıyla ortaya çıkması dikkat çekiyor. Bu gevşek cemaatleşme küreselleşmeyle paralel olarak bir yandan daha güçlü bir evrenselci (ümmet) duyguyu harekete geçirirken, bir yandan da daha güçlü bir bireyselleşmeyle beraber gitmektedir.

d. İletişim ve yayın tekniklerinin İslâmî Bilginin mahiyeti üzerindeki etkisi

Kuşkusuz bu esnada çok farklı modeller de ortaya çıkmaktadır. Uluslararası networklar bazen daha sıkı yerel cemaatlerin inisiyatifiyle gerçekleşirken (Gülen Cemaati, İhvân-ı Müslîmîn, Tebliğ Cemaati, Hizbu't-tahrir, Cemaat-i İslâmî) bir yandan da artan ilişkiler yerel cemaatlerin kontrolüne alternatif olarak alabildi-

ğine bireysel-özerk alanlar da oluşturmaktadır. Mandaville'nin yukarıda zikrettiğimiz gözlemine uygun olarak, artan seyahat ve küresel hareketlilikler Müslümanların hem başka din ve kültürlerle olan temaslarını artırıyor hem de farklı Müslüman toplumlar arasındaki etkileşimi de hızlandırıyor. Bu etkileşim her bir dini kanalın kendi içindeki değişimini de bütün İslâmî anlayışları birbirine daha fazla yaklaştıracak şekilde getiriyor. İnternet kullanımının ötesinde başka somut örnekler vermek gerekirse uydu-iletişim-yayın teknolojisinin gelişimiyle birlikte çok farklı İslâmî anlayışların aynı anda aynı ekranda birbirleriyle rekabet edercesine ama aynı zamanda birbirlerinin de anlayışlarını ve kalitelerini gözeterek yaptıkları televizyon ve radyo yayınları üzerinde durabiliriz. Bu yayınların aşırı derecedeki bolluğu bir yandan İslâmî bilgi ve anlayış seviyelerindeki farklılık ve çeşitliliği işaret ediyor. Ancak bir yandan da bu kanalların yayın pratiği fiilen, bu farklı anlayışların birbirleriyle izleyiciler bazında bir yakınlaşmasını da beraberinde getiriyor. Çünkü yayını yapanlar farklı da olsa hitap ettikleri izleyici aynı anda birçok kanalı birlikte izlemekte ve karşılaştırma imkânı bulmaktadır. Bu karşılaştırmalar farklı İslâmî eğilimlerin birbirleriyle tartışması veya rekabeti kadar ortak iyi anlayışının gelişmesini de beraberinde getiriyor.

e. Hac-Umre Seferleri ve diğer dini seyahatler

Sonuçta iletişim ve medya tüketiminde var olan genel-küresel-türdeşleştirici kültürün, isterseniz kültür endüstrisi de diyebilirsiniz, bu düzeyde de çalıştığını ama İslâm'ın genel değerleri açısından çok olumlu işlevler yüklenerek çalıştığını söylemek mümkündür. Popüler kültüre kim ne eleştiri getirirse getirsin sonuçta İslâmî ümmet algısı veya duygusunu da besleyerek işlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu kültürün tek başına yaptığı bir şey değildir bu. Her yıl Hac mevsiminde dünyadaki bütün Müslümanları zaman dairesine, aynı takvime, aynı ritüel dünyasına bağlayan bir süreç çalışırken, bu Müslümanların en az beş milyonu bilfiil, yüz yüze Arafat ve Kabe'deki bu büyük buluşmaya katılırken, aileleri ve yakınlarıyla birlikte muhtemelen otuz-kırk milyonu bu ilişki nöbetine zihinsel ve duygusal olarak yazılmaktadır. Her geçen gün gelişen yayın teknolojileriyle birlikte bu büyük buluşmaya ait renkli, duygusal, cezbedici görüntüler Müslüman dünyanın anlam dünyasına daha fazla nüfuz ediyor. Hac seyahatlerinin ümmet algısı ve bilincinin oluşumundaki işlevi ve tabii ki değişik yan işlevleri üzerine çok daha çalışma yapılsa yeridir. Hac sezonunda orada fiilen bulunabilenlerin kaçınılmaz olarak dayadıkları sınır, Umre ziyaretleri yoluyla bütün bir yıla yayılarak görece azami kapasitesine kavuşturulurken, aynı zamanda hac irtibatı ve heyecanının yılın tamamına yayılması da mümkün olmaktadır.

f. Küreselleşme ümmet bilincini pekiştiriyor

Görüldüğü gibi İslâm'ın en temel dinselliği içinde içkin olan yüksek siyasallık küreselleşme arttıkça daha yüksek düzeyde bir kimlik bilinci ve iradesi ortaya çıkarmıştır. Sayıları bir buçuk milyarı bulan Müslümanların dünyanın her tarafında sayısız siyasal tecrübe ortaya çıkarabildiğini kabul edince bu tecrübelerin hepsinin birbirine benzemesini de bekleyemeyiz. Daha açıkçası dünyadaki

Müslümanların dünyanın artan bütünleşmesiyle birlikte birbirlerine her geçen gün çok daha yaklaştıran bir telosa yakalanmış olduklarını görmek mümkündür. İslâm'ın kendi içindeki ümmetçi irade, kardeşlik vurgusu, ırkçılığın, sınıfçılığın veya her türlü tabakacılığın karşısında kendi kimliğini ısrarla kuran yapısı somut ve tipik bazı siyasi projeler veya modeller ortaya çıkarmasa da her zaman bir kimlik ve iyilik siyaseti olarak kendini var edecek kanallara meyledeceğini beklemek mümkündür. Bu kanalların önemli bir kısmı İslâm'ın en temel ibadetlerinin (habitus), namaz, oruç, hac ve zekâtın pratik işleyişinde kendiliğinden ve her geçen gün daha güçlü bir biçimde yeniden üretiliyor. O yüzden İslâmî siyasallığın sonuyla ilgili hikâyelerin her zaman İslâmcılıktan veya İslâmî siyasallıktan bütün beklentilerini kendi teorik tasavvurlarına hapsetmelerinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. İslâmcı siyasallığın şapkasından bu tür tasavvurlar için her zaman çıkacak bir dizi tavşan olur.

İslâmcı siyasal pratikte her gözün kolay seçemediği siyasallık artarken İslâmcılıktan beklenen özgün projeler konusunda da bir göreli kıtlık yaşanmış olduğu kabul edilebilir. Ancak bu kıtlığın İslâmcılığın sonu olarak anlaşılmasının tek nedeni siyasallığın çok dar, hatta sığ bir tanımının benimsenmiş olmasından kaynaklanıyor. İslâmcılığın görünürde liberal demokrasi, parlamenter rejim veya verili şartlarda başka siyasal seçeneklere kolaylıkla eklemlenebiliyor olması tükenişinden değil yüksek siyasallığından kaynaklanıyor. Burada benimsenen tanıma göre yüksek siyasallık mevcut herhangi bir durumda mümkün olan en iyinin arayışını ifade eder ve mümkün olmayan en iyinin şart koşulduğu durumda siyasallık biter.

9. Toplumsal Sözleşme ve Vatandaşlık Siyaseti

Müslümanların Müslüman olmayan bir toplumda azınlık olma durumları kuşkusuz yeni bir durum değildir. Tarihin her döneminde bu tür durumlarda yaşamış Müslüman toplum veya cemaat örneklerine rastlanabilir. Üstelik bu tür yerler klasik İslâm beden siyasetinde (ülke kavramsallaştırımında) genellikle daru'l-harp (çatışma bölgesi) veya darü'l küfr (küfür diyarı) olarak nitelenmişse de bu topraklarda Müslümanların bir vatandaş olarak ve uzun süreli yaşamaları da mümkün olmuştur. Afrika toplumlarında, Uzak Asya, Hindistan, Kafkasya ve Rusya gibi bölgelerde tarihin belli dönemlerinde kendi devletlerine sahip olmadığı halde Müslüman cemaatler olmuş ve bunlar yer yer yönetimle belli sorunlar, gerilimler veya çatışmalar yaşamış olsa da yüzyıllarca vatandaş olarak yaşamaya devam etmişlerdir. Aslında, bir cemaat olarak tanınmaları halinde, inançlarına, inançlarının gereğini yaşamalarına bir müdahale edilmediğinde, Müslümanların başka ülkelerin tebaası olarak yaşamalarını engelleyen siyasal-teolojik bir zorunluluk olmamıştır. Yönetimin baskıcı, zalim, müdahaleci olduğu durumlarda ise Müslüman siyasal teolojisi çatışmacı, direnişçi veya isyankâr bir söylemle kolaylıkla eklemlenir. Bu durumda bile yönetimdekilerin zalim Müslümanlar olması ile gayrimüslimler olması değişmiyor. İlk İslâmcı söylemlerin o yüzden

zalim Müslüman yönetimlere karşı muhalefetleriyle ortaya çıkan Mutezili hareketler oldukları söylenebilir.[31]

Bugün İslâmcılığın giderek daha az bir özgün proje önerisiyle ama daha çok hâkim siyasal kurum veya akımlara eklemlenerek bir tür geri çekilme görüntüsü veriyor olmasının bir nedeni de dünyadaki genel anlamda siyasal katılım kanallarının da çeşitlenmiş olması ve devlet ve vatandaş arasındaki ilişkinin yeni ve farklı bir vatandaşlık standardını ortaya çıkarmış olmasından kaynaklanıyor. Yeni vatandaşlık tanımları, profilleri veya hukukları siyasalın pekala başkalarıyla birlikte müzakerelerle şekillendirilen açık bir alan olarak kurulmasına imkan tanıyor. Vatandaşlık kavramının veya ilişkiler düzeninin uzun bir tarihi var.[32] Bu tarihi tabii ki göz ardı etmiyoruz, ama kaba hatlarıyla söylersek, içinde bulunduğumuz zamanda vatandaşlık devletin tebaasına haklar ve yükümlülükler dağıttığı bir düzeyden, devletin kendisini vatandaşların sözleşmesinin anayasal bir süreçle tesis ettiği bir düzeye doğru bir gelişim baskısı altındadır. Bu baskının her yerde aynı türden ve sorunsuz bir devlet-vatandaş ilişkisini ortaya çıkardığı tabi ki söylenemez. Ama ulus-devletler döneminde devletin ya sömürge-sömürge sonrası bir anlayışla veya kendi başına ama tek taraflı olarak halkına zorla ideolojik kültürel ve siyasal pozisyonlar biçen devlet modeli giderek meşruiyetini yitiriyor. Aslında bu dönemin şartları içinde şekillenmiş bir proje olarak İslâmcılığın siyasal ufku da aynı devlet yapısını simetrik olarak üretmeyi içeriyordu ve bu anlamıyla kendi vatandaşlık modeli de muhayyel tebaasına (Müslüman veya zimmî) bahşedilmiş kimlikler, kültürel ve ekonomik kaynakların tahsisini içeriyordu. Belki içinde yer aldığı siyasal düzen başka türlü bir siyasal katılıma imkân vermiyordu ve o yüzden bu tarz bir siyasallık açıkça siyasallığın bugün bildiğimiz daha işlevsel anlamına bir hayli uzaktı. Hatta daha önce de belirttiğimiz gibi bu siyasallık değil, aksine siyasallığın açık bir reddini ifade ediyordu. Halife-sonrası durumun tipik şartlarından birini oluşturan siyasi cynizm daha önce de örneklediğimiz "öz yurdunda garip" edebiyatından besleniyordu. Oysa bugün bu edebiyat artık dünyanın birçok yerindeki Müslümanlar için gereğinden fazla banal gelmekte ve İslâmcı siyaseti besleyecek hiç değilse bile çok az vitamin değeri barındırmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bu edebiyatın beslediği "özyurdunda diasporik" ruh hali büyük ölçüde aşılmış durumdadır. Hâlen başörtüsü, dini eğitim gibi konularda ciddi sorunlar yaşıyorlarsa da Müslümanların Türkiye'de kendilerini kategorik olarak mağdur taraf saymalarını gerektiren nesnel koşullar siyasal alandaki aktif katılımları ve göreli başarıları sonucunda zayıflamaktadır.

31 Yasin Aktay, "Giriş: Türkiye'de İslamcılığın Siyasal Marjları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık,* [Ed.] Yasin Aktay, 6. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

32 Vatandaşlık kavramının modern dünyada devlet ve toplum ilişkisinin gelişimine paralel gelişimi, özellikle kapitalizm, refah devleti ve küreselleşme aşamaları içinde geçirdiği aşamaların siyasetin de doğasını belirlediğini anlatan bir kaç çalışma için bkz. T.H. Marshall, *The Right to Welfare and Other Essays*, Heinemann, London, 1981, s. 195. M. Roche, *Rethinking Citizenship. Welfare, Ideology and Change in Modern Society.* Polity Press, Cambridge, 1992. B.S. Turner, *Citizenship and Capitalism. The Debate over Reformism.* Allen & Unwin, London, 1986.

Bu gelişmenin birçok sebebi arasında üçünü sayabiliriz:

1. Ulus-devletin ideolojik ve vatandaşını tebaadan ibaret gören siyaset anlayışının vatandaşlık kavramına doğru evrilmesidir.
2. Artan küreselleşmenin yarattığı imkânlarla acizlik ve darlık duygusunun iyice kırılması,
3. Halife-sonrası şartların sürekliliğinin Müslümanlarca artık kanıksanması ve Müslümanca bir varoluş için halife koşulunun artık bir şart olarak görülmemesidir.
4. Bütün bu süreçlerin bir toplamı olarak, yeni devlet-toplum ilişkilerinin de tanıdığı imkânlarla yeni siyasallık kanallarının İslâmî bir politik-teoloji ile uyumluluk kodlarının kolaylıkla kurulabiliyor olmasıdır.

Bu uyumluluk kodunun en önemli unsuru toplumsal sözleşmedir. İslâmcı siyasallık tarihsel olarak da sözleşme kültürüne yabancı değildir. Vatandaşlığın, hele anayasal vatandaşlığın konuşulduğu, devletin bütün vatandaşların bir sözleşmesini ifade ettiği bir siyasallık düzeyi, ne kadar gerçek dışı olsa da meşruiyeti kuran bir söylem olarak, İslâmcı bir siyasallık için son derece uygundur. Müslümanlar tarih boyunca düşmanları da dâhil olmak üzere birçok tarafla birçok anlaşmalar yapmışlardır. Yakın zamanlarda Medine Vesikası olarak bilinen ve Türkiye gündemine Müslümanların anayasal bir vatandaşlık için uyumluluğunu iddia eden bir teze dayanak oluşturan tarihi sözleşme Medine'de farklı din mensuplarıyla Müslümanlar arasındaki bir-arada yaşama sözleşmesidir. Hudeybiye anlaşması olarak bilineni ise kuşkusuz çok daha ilginç siyasal imaları olan bir sözleşmedir. Bu sözleşmede Peygamberin kabul ettiği şartlar, görünürde Müslümanların aleyhine şartlardır ve Peygamberin arkadaşlarının içine zor sinmiştir. Sözleşmenin imzalanmasında bile Mekkeli müşriklerin dayatması üzerine "Allah Resulü Hz. Muhammed" ibaresindeki "Allah Resulü" kısmının kaldırılmasını Hz. Muhammed kabul etmiş bu da Müslümanlara tavizkâr bir tutum olarak görünmüştür. Oysa bu sözleşmeye sonuna kadar Müslümanlar sadık kalmış, yine sözleşmeden kaynaklanan gelişmelerin müşrikleri rahatsız etmesiyle sözleşmenin feshi yine müşrikler eliyle olmuştur. Ancak başta aleyhlerine görünen bu sözleşmeye müşrikler feshedinceye kadar tamamen sadık kalan Müslümanlar sürecin sonucunda çok güçlendikleri bir düzlüğe çıkmışlardır. Bunun şartları ayrıca değerlendirilebilir kuşkusuz, ama bu sözleşmenin sonucuna bakarak zaten müşrikler bozmasaydı Müslümanların da sonuna kadar sadık kalmayacakları sonucunu çıkarmak mümkün değil. Aksine aradaki sözleşmeye stratejik bir atlatma ve aldatma aşaması gibi görmeyi meşrulaştıracak en ufak bir ima bu sözleşme kültüründe bulunmamaktadır.

Sözleşme kültürü iki veya daha fazla tarafın var olmasını gerektirir ve bir sözleşme metninde bütün şartlar tek bir tarafın aleyhine veya tek bir tarafın lehine olmaz. Tarafların her birinin haklarını gözeten ve herkesin kısmi beklentilerine cevap veren metinler olarak belli müzakere (diyalog) süreçlerinin sonucudurlar.

Bugün Müslümanlara (veya aslında hiç kimseye) baştan kurmak üzere sıfırdan bir toplum teslim edilmediğine göre Müslümanların da dâhil olduğu bir toplumun başka katılımcılarla bir sözleşme esasına dayanarak kurulması İslâm'ın da salah maksadına en uygunudur. Bu arada diyalogla kurulan bir düzenin belli bir form ile kapatılması mümkün olmadığına göre sabit bir İslâmî siyasi model de bugün için öngörülemez. İslâmî siyasi model en açık ifadeyle bir tür diyalojik modeldir ve her zaman ucu açık, siyasi aktörlerin müzakerelerine dayanarak kurulur. İslâmî metinlerin yorum geleneğinin içerdiği içtihat anlayışı, siyasi alanda bir tür pragmatizm olarak tezahür eden maslahat (toplum yararı) arayışı, İslâmcı aktörleri herhangi bir siyasal tartışmada kolay müzakere edebilen ve başkalarının da taleplerini kabul edilebilir sınırlara çekilebilerek daha kolay tanıyabilen taraf haline getirebiliyor. Siyaseti bir çözüm arayışı olarak gördüğünde mümkün olan seçeneklerden her katılımcı tarafa en uygun olanın bulunması gerekiyor ve bu da gökten indirilecek bir seçenek değildir. Mümkün olanlar arasından bulunacak veya onaylanacak bir yoldur. Mümkün olan seçenek basit olabilir, büyüsüz olabilir, bilinen bir yol olabilir, ama o anda sorunu çözüyor olması önemlidir.

Kuşkusuz burada modeli İslâmî kılan en önemli şart içinde Müslümanların, kendi duyarlılıklarını, verili şartlar için "iyi" ideallerine dair duyarlılıklarını ve topluluk çıkarlarını temsil eden aktörler olarak katılımda bulunmuş olmasıdır. Ancak modelin İslâmîliği her bakımdan referans alınacak vahiy gibi bir tecrübenin çıkacağı anlamına gelmez. Bu, neticede eksiğiyle fazlasıyla beşeri bir siyaset tecrübesidir. Beşerin bütün eksikleriyle maluldür.

Bütün bunlardan dolayı vatandaşlık kavramını salt ekonomik kaynaklara eşit katılımın, dolayısıyla kapitalist toplumda sınıflar arasındaki eşitsizliğin sorunlarının bir ölçüde giderildiği bir kanal olarak gören Marshall'ın yaklaşımından ziyade vatandaşlığı toplumsal sözleşmeyi mümkün kılan bir siyasal katılım kodu olarak kabul eden Rousseau'nun yaklaşımı daha işlevsel görünüyor.[33] Özellikle anayasa tartışmalarının gölgesi altında devletin varlığını ve meşruiyetini bütün vatandaşların katılım şartına bağlayan bir söylemin yaygınlaşması, görünen kadarıyla İslâmcı siyasetin politik teolojisine uygundur. Bu sözleşmenin fiili geçerliliği ve gerçekliğine olan inanç ne kadar naifçe olsa da...

Sonuç

Böylece, ölümü periyodik olarak ilan edilen İslâmcılığa bir soykütüğü denemesi yaparken bir yandan da bu ölüm ilanlarının zihniyet dünyasını çözümlemeye çalıştık. Belki başka tartışmalar için ön mülahazalar olacak şekilde şu önermelerle buradaki tartışmalarımızı sonuçlandırabiliriz: İslâmcılık elbette ki bütün tezahürleriyle tarihsel bir harekettir ve tarihin etkisiyle çeşitlenir. İslâmcılık İslâm'ın kendisi değil, Müslümanların İslâm'ı dava olarak benimsemesi süreci-

33 T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays,* Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

dir. Bu da bir yorum dolayımıyla olduğundan İslâmcılık vahiy mutlaklığına sahip değil, belli bir tarihsel dönemin Müslümanlarının yorumu olarak beşeri bir sonuçtur. İslâmcılık analizlerine baz olarak sadece XIX. yüzyılda batı meydan okumasına karşı bir savunma olarak ortaya çıkan söylemi aldığımızda, ortaya çıkış şartlarının yok olmasıyla İslâmcılığın da yok olmasının mukadder olacağını varsayabiliriz. Oysa İslâmcılık o dönemde bile Batıya karşı bir meydan okuma olmaktan önce Müslümanların yozlaşmasına, İslâm'dan uzaklaşmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır ki, bu yönü onu hemen her dönem ortaya çıkan bu "asl'a dönüş" geleneğiyle birleştirmektedir. Bu yanıyla İslâmcılık her dönemde tortulaşmış geleneklerle bir cedel içine girerken bu "asl'a müracaat" yanıyla da bir geleneğe atıf yapar. Bu geleneğin içinde İslâmcılığın bazen İslâm görüntüsü altındaki bazı oluşumlarla yoğun bir mücadelesi de vardır.

Bu arada İslâmcılığı muhalefete özgü bir hareket olarak tanımlayanların görmesi gereken şey, bütün İslâmcılık analizlerinde tartışmasız referans verilen XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başı Osmanlı İslâmcılığının bir iktidar İslâmcılığı olduğu gerçeğidir. İslâmcılığın hep muhalif olmak gibi sinik bir vaadi olmamıştır, aksine nihai hedefi dünyayı değiştirmek, bunun için gerekli siyasal iradeyi sergilemektir. Referans aldığı Peygamberin hem muhalefet hem iktidar tecrübesi olmuş ve bir yanıyla hedeflerini bu dünyada gerçekleştirmiş olma yanıyla hayatın veya siyasal varoluşun bütün düzeylerine dair engin bir esin kaynağı oluşturmuştur. İslâmcılığa halife-sonrası şartlarda bulaşan yenilmişlik hali hallerden bir haldir ve ebedileştirilmesi gereken bir trajedi değildir. Bu halin uzun yıllar İslâmcılarda oluşturduğu melankolik "öz yurdunda garip" ruh hali siyasete katılım ve bu katılımdan elde edilen verim ölçüsünce aşılmıştır. Ancak bunda hiç kuşkusuz, Türkiye'nin iyi-kötü demokratik koşullarının buna uygun olmasının da etkisi olmuştur.

Hiç kuşkusuz Türkiye'nin bu koşulları ile İslâmcıların bu koşullara uyarlı olarak ortaya koydukları pratik bütün zamanlar için ve bütün yerler için geçerli olmayabilir. Neticede, Türkiye İslâmcılığı için bir bakıma özgün bir tecrübeden bahsediyoruz. Bu tecrübe mutlaklaştırılamaz ve elbette hatadan masum kılınamaz. Ancak bu tecrübenin dünyaya ve Türkiye'ye hayırlı bir katkıda bulunmuş olduğunu söylemekten de geri duramayız. Bu tecrübenin bir sonucu Türkiye'de ceberrut devlet yerine daha demokratik, insan onuruna ve insan haklarına dayalı, vatandaşlığı öne çıkaran bir devleti ikame etmiş olmasıdır. Aynı zamanda farklılıklara saygı duymayan, etnik temelli bir ulusalcılık yerine toplumdaki kültürel çoğulculuğu normalleştirmiş olmasıdır. Kürt sorununun devletten yana çözümü bu anlayışla mümkün olmuştur. Ekonomik açıdan da vahşi kapitalist bir bölüşüm yerine sosyal devlet uygulamalarını öne çıkarmış, toplumda orta sınıfı güçlendirerek refah seviyesini herkesi etkileyecek şekilde artırmıştır. Bütün bu yapılanların üzerinde bir İslâmî etiket yoktur, doğru. Ama bir şeyin İslâmî olması için üzerinde İslâmî bir etiketin olması gerektiğini kim söyledi ki? Neticede İslâm'ın nihai maksadı olarak canın, aklın, dinin, neslin ve malın emniyeti ve iyiliği sağlanmaya çalışılmıştır. Asıl maksat hâsıl olduktan sonra, varsın etiket insanın yüreğinde olsun.

Dizin

SEMPOZYUM KİTAPÇIĞI



Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu

17 - 18 - 19 Mayıs 2013

Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezi

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

zeytinburnu.bel.tr | 444 1984



Türkiye'de ve İslâm dünyasında soğuk savaş sonrası dönemin şartları içerisinde tekrar tartışılmaya başlanan İslâmcılık düşüncesi ve hareketi iki-üç asırlık tarihi olan çok yönlü bir akımdır. Tekrar tartışılmaya başlanması onun canlılığını ve artan toplumsal karşılığını gösterdiği kadar ciddi bir değişim ve dönüşüm içinde olduğuna da işaret etmektedir. Nitekim yakın zamanlarda İslâm dünyasında ve ülkemizde cereyan eden tartışmalar "İslamcılık Düşüncesi" tartışmalarının değişim ve dönüşüm sürecindeki etkisinin önemini ortaya koymaktadır.

Hareketin canlılığını mümkün ve hatta zaruri kılan şartların varlığı, İslâm dünyasının asırlardır iç dinamikleriyle ve dış etkilerle içine girdiği yeni arayışların, sorduğu yeni soruların, yaptığı yeni yorumların nihai çözümlerini ve tam cevaplarını bulamamış olması, en azından bugün için yeterli görülmemesi mânasına da gelecektir.

Zeytinburnu Belediyesi'nin düzenlediği Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu'nun odak noktası, bu yeni şartlar ve canlı tartışmalar eşliğinde bugünkü İslâmcılık ve onun merkezi coğrafyası olan Türkiye'dir. Tarihi boyutu da olan aktüel bir konuyu Türkiye'de ve Türkiye'den tartışmak istiyoruz. Fakat tarih boyunca olduğu gibi bugün de İslâmcılık sadece aktüel problemler ve tartışmalar üzerinden anlaşılamayacağı gibi sadece Türkiye ile sınırlı olarak da yeterince ele alınamaz.

Bu düşünceden hareketle düzenlediğimiz, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu'nun, ülkemizin tarihsel düşünce dinamikleri ve aktüel / güncel fikir / düşünce / kültür / sanat / iktisat / edebiyat gibi toplumumuzu şekillendirici ve yön verici hususlarda yol gösterici adımlardan biri olacağı kanaatindeyiz.

Bu vesileyle düzenlemiş olduğumuz Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu'nu teşrifinizi diler, saygılar sunarız.

Murat AYDIN
Zeytinburnu Belediye Başkanı



Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Sempozyumu

17 Mayıs Cuma

AÇILIŞ PROGRAMI

Saat 14:00 Açılış
Protokol Konuşmaları

Saat 15:30
AÇILIŞ KONFERANSI:
Prof Dr. İsmail Kara
Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Saat 16:15 Ara / İkram

17 Mayıs Cuma

Saat 16:30 - 18:00

I. OTURUM:
AKTÜEL İSLAMCILIK TARTIŞMALARI

Oturum Başkanı:
Yusuf Kaplan
Yazar

Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay
Uludağ Üniversitesi
İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi
İslami Fikriyat Temelinde Partileşme Olgusu

Prof. Dr. Mümtazer Türköne
Fatih Üniversitesi
Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi - Yazar
İslamcılığın Ölümü: Tarihi ve Aktüel Gerekçeler

Ruşen Çakır
Gazeteci - Yazar
Milli Görüş'ün Dünü, Bugünü ve Yarını

Nuh Yılmaz
Gazeteci - Yazar
Ak Parti'den Sonra İslamcılık

18 Mayıs Cumartesi

Saat 09:20 – 11:00

II. OTURUM: TARİHSEL SÜREÇ

Oturum Başkanı:

Prof. Dr. Ergün Yıldırım

Yıldız Teknik Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Bedri Gencer

Yıldız Teknik Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

İslamcılığın Doğuşu –

Dinden İdeolojiye İslam

Metin Karabaşoğlu

Araştırmacı - Yazar

Bediüzzaman Said Nursi

Doç. Dr. Alev Erkilet

Kırklareli Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda

İslamcılık

Saat 11:00 – 11:15 Ara / İkram

Saat 11:15 – 12:45

III. OTURUM: YENİ DİN / İSLAM YORUMLARI

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın
İstanbul Medipol Üniversitesi
Hukuk Fakültesi Dekanı – İSAM Başkanı

Prof. Dr. Tahsin Görgün
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
Siyasallaşan Dünyada Dini İlimlerin Değişen Statüleri

Doç. Dr. Suat Mertoğlu
İSAM Başkan Yardımcısı
Kaynaklara Dönüş Hareketi

Yard. Doç. Dr. Sami Erdem
İstanbul Şehir Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi
İslamcıların İçtihat Kapısı Nereye Açılır?

Doç. Dr. Ekrem Demirli
İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
İslamcıların Tasavvufa Bakışı: Mehmed Akif, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç Örneği

Saat 12:45 – 14:00 Ara / Yemek

Saat 14:00 – 15:30

IV. OTURUM: YENİ DİN YORUMLARI II

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Turan Koç
Sabahattin Zaim Üniversitesi
Öğretim Üyesi

Yard. Doç. Dr. Harun Anay
Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
İslamcıların Türk Ahlak Düşüncesine Katkıları

Yusuf Turan Günaydın
Yazar
Tasavvuf ve Felsefe Üzerinden Şairin Şimdiki Zamanı: İkbal ve İslam'ın Yenilenmesi (Tecdidi)

Dr. M. Kürşat Atalar
Yazar
80 sonrası Türkiye'de İslam Düşüncesi'nin Problemleri – Modernist İslam Söyleminin Eleştirisi

Saat 15:30 – 15:45 Ara / İkram

18 Mayıs Cumartesi

Saat 15:45 – 17:30

V. OTURUM: SAĞCILIK, MUHAFAZAKÂRLIK, MİLLİYETÇİLİK, İSLAMCILIK

Oturum Başkanı:

Prof. Dr. Mümtazer Türköne

Fatih Üniversitesi

Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi - Yazar

Tanıl Bora

Gazeteci - Yazar

İslamcılığın Üç Güzergahı: Üçüncü Yol, Orta Yol, Milli Sağ

Asım Öz

Yazar

İslamcılığın Muhafazakârlaşması Eleştirisi Üzerine Bazı Dikkatler

Etyen Mahçupyan

Yazar

İslamcılık ve Sekülerleşme Paradoksu

Yıldız Ramazanoğlu

Yazar

İslamcılığın Kurucu Öznesi Kadınlar

19 Mayıs Pazar

Saat 10:00 – 12:00

VI. OTURUM: ÖNCÜLER VE DÖNÜŞTÜRÜCÜLER

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. İlhan Kutluer
Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

D. Mehmet Doğan
Yazar
"İslamcılık" Bir Terminoloji Meselesi

Doç. Dr. Fahrettin Altun
İstanbul Şehir Üniversitesi Öğretim Üyesi
Hatırlama ve Direniş: Necip Fazıl Kısakürek'in Batılılaşma Anlatısı

Yard. Doç. Dr. Fırat Mollaer
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi
Hakikat İslamcılığı: Nurettin Topçu'nun Tasavvufi Düşüncesi Hakkında Notlar

Doç. Dr. Burhanettin Duran
İstanbul Şehir Üniversitesi Öğretim Üyesi
Türkiye İslamcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç'un Düşüncesi

Ercan Yıldırım
Yazar
İslamcılığa Karşı Bir İslamcı: İsmet Özel

Dr. Necdet Subaşı
Diyanet İşleri Başkanlığı, Strateji Geliştirme Başkanı
Devlet, Cemaat(ler) ve İslamcılık

Saat 12:00 – 12:15 Ara / İkram

Saat 12:15 – 14:15

VII. OTURUM: TERCÜMELER VE ETKİLERİ

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça
İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Hamza Türkmen
Araştırmacı - Yazar
Seyyid Kutub Türkiye'de Nasıl Tanındı?

Prof. Dr. Abdülhamit Birışık
Uludağ Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Öğretim Üyesi
Mevdudi İslamcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslamcılığına Etkisi

Musa Üzer
Yazar
Ali Şeriati'nin Türkiye İslamcılığına Tesirleri

Prof. Dr. İlhan Kutluer
Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a; Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri

Prof. Dr. Mustafa Öztürk
Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi
Tarihselcilik ve Fazlurrahman

Saat 14:15 – 15:00 Ara / Yemek

19 Mayıs Pazar

Saat 15:00 – 17:00

VIII. OTURUM: İSLAMCILIK EDEBİYAT – SANAT

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. M. Fatih Andı
Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dekanı

Ömer Lekesiz
Yazar
Muhafazakârlık ve Sağcılık Arasında İslamcı Edebiyat

Cihan Aktaş
Yazar
İslamcı Hareket'te Romantik Huzursuzluk

Yard. Doç. Dr. Z. Kevser Şerefoğlu
Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi
Öğretim Üyesi
Günümüz Kadın Hikâyecilerin Eserlerinde İslamcı Çizginin Kahramanları

Hakan Arslanbenzer
Şair - Yazar
Biraz Üzgün ve Ömer Öfkesinde Biraz: "İslamcılık, Modernlik ve Türk Şiiri" Bir Konumlama Denemesi



TÜRKİYE'DE İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ SEMPOZYUMU

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

zeytinburnu.bel.tr | **444 1984**

TÜRKİYE'DE İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ ve HAREKETİ -Sempozyum Tebliğleri- adlı bu kitap temelde 17-19 Mayıs 2013 tarihleri arasında Zeytinburnu Belediyesi'nde düzenlenen sempozyuma dayanmaktadır.

Bu kitap, kendine çizdiği sınırlar dâhilinde, Türkiye'deki İslâmcılık düşüncesi ve hareketinin özgül mecralarının niteliği üstüne geliştirilmiş düşünceleri, belirli bir genellik ölçüsünde, okuruna yeni okumalara davet eden bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Şunu ısrarla vurgulamak gerekir ki; bu kitapla amaçlanan şey Türkiye'deki İslâmcılığa dair olay, kişi, olgu ve temaları açık-örtük, doğrudan-dolaylı bileşenlerinin tümünü "tüketici" bir şekilde derleyip toparlamak değil, daha sonraki çalışmalara zemin teşkil edecek bir çerçeve sunmaktır. Zira kronolojik ve tematik olarak İslamcılığı bütünüyle kuşatmak bir kitabın kaldıramayacağı evsafta çok yönlü kapsamlı çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Bir bütün olarak, elinizdeki kitabın, İslâmcılık düşüncesinin çeşitli boyutlarını, aktörleri arasındaki yakınlıkları ve ayrılıkları, kopuşları ve süreklilikleri görme fırsatı verirken, düşünürlerin/yazarların eserlerini hatırlama ve yeniden okuma/ele alma isteği uyandıracağını umuyoruz.

9 786058 598836

ABDULHAMİT BİRIŞIK
ALEV ERKİLET
ALİ EMRE
ALİ YAŞAR SARIBAY
ASIM ÖZ
BEDRİ GENCER
BURHANETTİN DURAN
CEMİL AYDIN
CİHAN AKTAŞ
D. MEHMET DOĞAN
EKREM DEMİRLİ
ERCAN YILDIRIM
ERGÜN YILDIRIM
FAHRETTİN ALTUN
FIRAT MOLLAER
HABİL SAĞLAM
HAKAN ARSLANBENZER
HAMZA TÜRKMEN
İLHAN KUTLUER
İSMAİL KARA
M. FATİH BİRGÜL
M. SUAT MERTOĞLU
MEHMED KÜRŞAD ATALAR
METİN KARABAŞOĞLU
MUSA ÜZER
MUSTAFA ÖZTÜRK
MUSTAFA TEKİN
MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE
NAZİFE ŞİŞMAN
NECDET SUBAŞI
NECİP TOSUN
NUH YILMAZ
ÖMER LEKESİZ
RUŞEN ÇAKIR
SAMİ ERDEM
TAHSİN GÖRGÜN
TANIL BORA
ÜMİT AKTAŞ
YASİN AKTAY
YILDIZ RAMAZANOĞLU
YUSUF KAPLAN
YUSUF TURAN GÜNAYDIN
YÜCEL BULUT
ZEYNEP KEVSER ŞEREFOĞLU